

oct-98

LOS VEDAS
ENSAYOS DE TRADUCCIÓN
Y
EXÉGESIS

Por

ANANDA K. COOMARASWAMY

CONTENIDO

PREFACIO..... III

UNA NUEVA APROXIMACIÓN A LOS VEDAS

INTRODUCCIÓN..... V

I B HAD RA YAKA UPANI AD, 1, 2 1

II PORCIONES DE LA MAITRI UPANI AD..... 59

III TRES HIMNOS VÉDICOS 63

APÉNDICE 95

EL RIG VEDA COMO LIBRO DE LA TOMA DE LA TIERRA

INTRODUCCIÓN..... 105

ILUSTRACIONES

FIG. 1: RIG VEDA RYÔDAYA, LA «SAGRADA SALIDA DEL SOL» 104

FIG. 2: EL BARCO DE LA VIDA, O EL BARCO DEL SOL,
Y EL RÍO DE LA VIDA CON SUS DOS ORILLAS 113

FIG. 3: EL ENCENDIDO DEL FUEGO DEL PRIMER SACRIFICIO..... 130

PREFACIO

La literatura sagrada de la India sólo es asequible a la mayor parte de nosotros en traducciones hechas por eruditos expertos en lingüística más bien que en metafísica; y ha sido expuesta y explicada —o como yo diría más bien, explicada desde afuera— principalmente por eruditos que ya estaban pertrechados de las asunciones de los naturalistas y de los antropólogos, eruditos cuyas capacidades intelectuales se han inhibido tanto por sus propios poderes de observación que ya no pueden distinguir la realidad de la apariencia, el Sol Supernal de la metafísica del sol físico de su propia experiencia. Aparte de éstos, la literatura india ha sido estudiada y explicada por propagandistas cristianos, cuyo interés principal era demostrar la falsedad y la absurdidad de las doctrinas implícitas, o por teosofistas, por quienes las doctrinas han sido caricaturizadas con la mejor de las intenciones y quizás con peores resultados aún.

Por otra parte, el hombre educado de hoy día está completamente fuera de contacto con esos modos del pensamiento europeo y con esos aspectos intelectuales de la doctrina cristiana que más se acercan a los de las tradiciones védicas. Un conocimiento del cristianismo moderno será de escasa utilidad, porque la sentimentalidad fundamental de nuestros tiempos, ha reducido lo que una vez fuera una doctrina intelectual a una mera moralidad que apenas puede distinguirse de un humanismo pragmático. De un europeo, difícilmente puede decirse que esté adecuadamente preparado para el estudio del Vedānta, a menos de que haya adquirido algún conocimiento y comprensión, como mínimo de Platón, Filón, Hermes, Plotino, los Evangelios (especialmente el de San Juan), Dionisio, y finalmente del Maestro Eckhart quien, con la posible excepción de Dante, puede ser considerado desde un punto de vista indio como el más grande de todos los europeos.

El Vedānta no es una «filosofía» en el sentido corriente de la palabra, sino sólo en el sentido que tiene la palabra en la frase *«philosophia perennis»*, y sólo si tenemos en la mente la «filosofía» hermética o aquella «Sabiduría» por quien Boecio fue consolado. Las filosofías modernas son sistemas cerrados, que emplean el método de la dialéctica, y que dan por establecido que los opuestos son mutuamente exclusivos. En la filosofía moderna las cosas son así o no son así; en la filosofía eterna esto depende de nuestro punto de vista. La metafísica no es un sistema, sino una doctrina congruente; no se interesa meramente en la experiencia condicionada y cuantitativa, sino en la posibilidad universal. Por consiguiente, considera posibilidades que pue-

den no ser ni posibilidades de manifestación ni posibilidades formales en ningún sentido, así como conjuntos de posibilidad que pueden realizarse en un mundo dado. La realidad última de la metafísica es una Identidad Suprema en la que se resuelve la oposición de todos los contrarios, incluida la del ser y el no-ser; sus «mundos» y sus «dioses» son niveles de referencia y entidades simbólicas, que no son lugares ni individuos sino estados del ser realizables dentro de vosotros.

(De «El Vedānta y la Tradición Occidental», *The American Scholar*, VIII (1939), pp. 226-227).

INTRODUCCIÓN

Las traducciones existentes de los textos védicos, por muy «exactas» que sean etimológicamente, a menudo son demasiado ininteligibles o implausibles, y algunas veces son también admitidamente ininteligibles para el traductor mismo. Por ejemplo, ni los «Sacred Books of the East», ni las traducciones de las Upaniads tales como las de R. E. Hume, o las de Mitra, Roer y Cowell, recientemente reimprimadas, ni siquiera se acercan a las pautas establecidas por obras tales como la versión de las *Enéadas* de Plotino por Thomas Taylor, o la de la *Guide for the Perplexed* de Maimónides por Friedländer. Los traductores de los Vedas no parecen haber poseído ningún conocimiento previo de metafísica, sino que más bien hubieran extraído sus primeras y únicas nociones de ontología de las fuentes sánscritas mismas. Como observaba Jung, en *Psychological Types*, p. 263, con referencia al estudio de las Upaniads bajo las condiciones existentes, «una verdadera percepción de la profundidad completamente extraordinaria de esas ideas y de su pasmosa exactitud psicológica todavía no es sino una posibilidad remota».

Es muy evidente que para una comprensión de los Vedas, un conocimiento del sánscrito, *por muy profundo que sea*, es insuficiente. Los indios mismos, en lo que concierne a los Vedas, no confían en su conocimiento del sánscrito, e insisten en la necesidad absoluta del estudio a los pies de un *gurú*. Eso no es posible en el mismo sentido para los estudiosos europeos. Sin embargo, Europa posee también una tradición fundada en los principios primeros. Aquella mentalidad que, en los siglos XII y XIII, dio nacimiento a un cristianismo intelectual que debe tanto a Maimónides, a Aristóteles¹ y a los árabes como a la Biblia misma, no habría encontrado «difíciles» los Vedas. Por ejemplo, aquellos que comprendían que «La paternidad y la filiación... son propiedades *dependientes*», o que Dios «no puede ser una Persona sin una Naturaleza, ni su Naturaleza puede ser sin una Persona», Maestro Eckhart I.268 y 394², o que hubieran leído más tarde estas palabras de Dante «Oh Virgen Madre, hija

¹ «Uno de nuestros filósofos más antiguos que encontró la verdad mucho, mucho antes del nacimiento de Dios, mucho antes de que hubiera fe cristiana como ella es ahora», Maestro Eckhart I.103. Cf. nota 58.

² Excepto donde se diga otra cosa, las referencias al Maestro Eckhart son a la admirable versión de C. de B. Evans en dos volúmenes, Londres, 1924.

de tu Hijo», *Paradiso XXXIII*, no habrían visto en la generación mutua de Puru a y Vir j, o de Dak a y Aditi un modo de pensamiento arbitrario o primitivo: aquellos que estuvieran familiarizados con las concepciones cristianas de la Divinidad como «vacío», «desnudo», y «como si no fuera», no se habrían desconcertado por las descripciones de Eso como «Muerte» (*m tyu*), y como no siendo «de ninguna manera» (*neti, neti*). Para aquellos que incluso hoy día tienen alguna idea de lo que se entiende por una «reconciliación de los opuestos», o que han comprendido parcialmente la relación entre la consciencia consciente del hombre y las fuentes *inconscientes* de sus facultades, podría ser evidente la significación de las Aguas como un «manantial inagotable» de las posibilidades de existencia. Cuando Blake habla de un «Matrimonio del Cielo y el Infierno», o cuando Swinburne escribe, «Sólo te ruego que seas», en ello hay implícito más de los Vedas de lo que puede encontrarse en muchas disquisiciones eruditas sobre su «filosofía». ¿Qué derecho tienen los sanscritistas a confinar sus trabajos a la solución de problemas lingüísticos? ¿es el miedo lo que les impide esforzarse en la ideología de los textos que acometen?. Nuestra erudición es ciertamente poco humitaria³.

Lo que he llamado aquí un «nuevo acercamiento a los Vedas», no es nada más que un ensayo de exposición de las ideas védicas por medio de una traducción y de un comentario en el que se dan por sentados los recursos a otras formas de la tradición universal. En 1891, Max Müller sostenía que el Veda continuaría ocupando a los eruditos «los siglos venideros». Mientras tanto, además de los eruditos profesionales, hay otros para quienes los Vedas tienen significado. En cualquier caso, no puede esperarse que se opere ninguna gran extensión de nuestra medida de comprensión presente si partimos de la investigación filológica sólo, por muy valiosos que tales métodos de investigación puedan haber sido en el pasado: y lo que es verdadero para la religión sumerio-babilónica, no es menos verdadero para los Vedas, a saber, que «No se pueden hacer más progresos en la interpretación del difícil ciclo de... las liturgias hasta que se interprete más profundamente el culto desde el punto de vista de la historia de la religión»⁴.

³ Por una parte, el erudito profesional, que tiene acceso directo a las fuentes, funciona en aislado; por otra, el propagandista aficionado del pensamiento indio disemina nociones erróneas. Y entre los dos, no se hace ninguna provisión para el hombre educado de buena voluntad.

⁴ Langdon S., *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. V.

En lo que concierne a la traducción: cada palabra inglesa que se ha empleado se ha usado expresamente con respecto a su significación técnica. Por ejemplo, «naturaleza» aquí es siempre el correlativo de «esencia», y denota eso por lo cual el mundo es *como* es; aquí no se usa nunca, como en el uso coloquial moderno, para denotar el mundo, *ens naturata*. Similarmente, aquí se distingue entre la existencia y el ser, entre la creación y la emanación, entre el movimiento local y el principio de la moción, entre lo incalculable y lo infinito, y así sucesivamente. Todo eso es absolutamente necesario si se ha de transmitir el sentido de los textos védicos. Además, las pocas palabras inglesas [o españolas] que se han añadido para completar el sentido de la traducción están en bastardilla: y cuando se emplean varias palabras inglesas [o españolas] para traducir un solo término sánscrito, las palabras inglesas [o españolas] están conectadas generalmente por guiones, e.g., *ditya*, «Sol-Supernal»; *Ak ara*, «Palabra-Impercedera».

En lo que concierne al comentario: aquí he usado simplemente los recursos de las escrituras védicas y cristianas a la par. Un uso extenso de las fuentes sumerias, taoístas, *fé*s y gnósticas habría sido a la vez posible e iluminador, pero habría ampliado el estudio más allá de los límites razonables⁵. En cuanto a las fuentes védicas y cristianas, cada una de ellas ilumina a la otra. Y eso es en sí mismo una contribución importante a la comprensión, pues como lo expresa Whitman, «Estos son realmente los pensamientos de todos los hombres en todas las edades y en todas las tierras, no son originales míos. Si no son vuestros tanto como míos, no son nada, o casi nada». Sea

⁵ No es sin una buena razón que Jah ng r habla de «la ciencia del Vedanta, que es la ciencia del Sufismo». *Tuzuk-i-Jah ng r*, traducido por Rogers and Beveridge, I, p. 356. Desde la teología islámica podrían aducirse paralelos a casi todas las ideas examinadas abajo; ver especialmente R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, 1921, y D. B. Macdonald, *The development of the idea of spirit in Islam*, Acta Orientalia, IX, 1931. Puede observarse que estos autores han examinado completamente la ontología de una tradición no cristiana, de una manera que nunca había sido intentada por ningún erudito europeo profesional de los Vedas.

lo que sea lo que se afirme o se niegue con respecto al «valor» de los Vedas, esto al menos es cierto, a saber, que sus doctrinas fundamentales no son en modo alguno singulares.

ANANDA K. COOMARASWAMY.

Museum of Fine Arts, Boston, *diciembre* de 1932.

I

B HAD RA YAKA UPANI AD, I.2

(= ATAPATHA BR HMA A X.6.5)

En el comienzo (*agre*) nada de todo esto estaba aquí. Este-todo (*idam*) estaba velado por la Muerte (*m tyu*), por la Privación (*a an y*): pues la Privación es la Muerte. Eso (*tad*) asumió (*akuruta*) el Intelecto (*manas*), «Sea yo Sí mismo» (*tmanv sy m*). Él (*sa*), el Sí mismo, la Luz manifestada (*arcan acarat*). De Él, mientras brillaba, nacieron (*j yanta*) las Aguas (*pa*). «Ciertamente, mientras yo brillaba, había Delectación (*kam*)», dijo-Él (*iti*). Esto es el Brillo (*arkatva*) del Brillo (*arka*). Ciertamente, hay delectación para el que conoce así el brillo del brillo. 1.

Nuestro texto trata del origen de la Luz desde la Oscuridad, de la Vida desde la Muerte, de la Actualidad desde la Posibilidad, del Sí mismo desde lo No-sí mismo, del Brahman *sagu a* desde el Brahman *nirgu a*, de «Yo soy» desde la Inconsciencia, de Dios desde la Divinidad, «La primera asunción formal en la Divinidad es el ser... Dios», Maestro Eckhart I.267. «La Nada se introdujo a sí misma dentro de una Voluntad», Boehme *XL Questions concerning the Soule* I.178: «una voluntad eterna surge en la nada, para introducir la nada dentro de algo, a fin de que la voluntad se encuentre, se sienta, y se contemple a sí misma», *Signatura Rerum* I.8. «El Tao devino el Uno», *Tao Tê Ching* II.42⁶.

⁶ La distinción entre la existencia y el ser puro se hace fácilmente: el «ser» en sí mismo en sin modo, la «existencia» es el ser en un modo. La esencia y la naturaleza, *per se*, son evidentemente no existentes; no es necesario agregar que esta «no existencia», a saber, la ausencia de propiedades, no tiene nada en común con la no existencia de lo absurdo o de lo autocontradictorio, como por ejemplo, un círculo cuadrado; esta «no existencia» no es ilógica, sino alógica, o inefable, y todo lo que puede decirse de ella es puramente analógico. Sin embargo, el uso práctico de los términos No Ser, Ser, y Existencia, presenta dificultades reales.

Nosotros comprendemos el No Ser y el Ser como los aspectos correlativos, a saber, la Naturaleza y la Esencia inseparables, del Brahman, de la Identidad Suprema, todavía no existente, antecedente a

Compárese *Taittir ya Up. II.7 svayam akurut' tm nam*, «por sí mismo asumió el Sí mismo», y *svayambh*, «auto-devenido», Upani ads *passim: Maitri Up. V.2 y II.5*, «En el comienzo este mundo era una Obscuridad inerte (*tamas*)... eso procede a la diferenciación (*vi amatva*)... como el despertar de un durmiente». Eso es la «emanación pasiva» del Maestro Eckhart: «el comienzo del Padre es antes de todo, no procedente», «el Padre es la manifestación de la Divinidad» I.268, 267 y 135. De la misma manera que, microcósmicamente, «Sin ninguna duda, la consciencia se deriva de lo inconsciente» (Wilhelm and Jung).

Ahora bien, en cuanto al «Uno»: puede hacerse una distinción inteligible entre la inconnumerable Unidad de Dios «sin un segundo», la Mismidad de la Divinidad, y la Identidad, la Deidad, de Dios y la Divinidad, *m rta* y *am rta* Brahman: «entre los pilares de lo consciente y lo inconsciente... todos los seres y todos los mundos», Kab r, ed. Bolpur, II.59; «Uno y Uno en unión, tal es el Ser Supremo», Maestro Eckhart I.368. Que aquí éstas son distinciones «racionales, no reales» (Maestro Eckhart I.268), es patente en el hecho de que el «Uno» puede llamarse igualmente Unidad, Mismidad e Identidad: Dios, Divinidad, y Deidad, no es una distinción de Personas. Por otra parte, de la Trinidad como tal no puede decirse «Uno». Estas distinciones,

la procesión, *solus ante principium, apravartin, Kau taki Up. IV.8*; y comprendemos que la Existencia incluye toda la multiplicidad, ya sea nominal e informal, o real y formal. El No ser es el principio permisivo, la primera causa, del Ser; el Ser es el principio permisivo, la primera causa, de la Existencia. De donde:

Asat	{	No Ser (<i>avyakta</i>)	<i>anātmya</i>	}	<i>nirguṇa, amūrta,</i> <i>akāla:</i>	}	Brahman, <i>satya</i>
		Ser (<i>vyakt-avyakta</i>)	<i>param-ātman</i>				
Sat	{	Existencia (<i>vyakta</i>)	<i>pratyag-ātman</i> (<i>Viśve Devāh,</i> <i>viśvā bhuvanāni</i>)	}	<i>saguṇa, mūrta,</i> <i>kāla, sthita,</i> <i>martya</i>		

Se sigue que *asat* no puede traducirse correctamente como No Ser ni como No Existencia, y que *sat* puede traducirse como Ser o como Existencia, según convenga al contexto. El problema surge sólo en relación con «Ser»; si traducimos *asat* como No ser y *sat* como Ser, entonces *sat* debe cubrir a la vez al Ser en sí mismo y al Ser en un modo. Los términos se examinan más extensamente en la pág. 79.

que se hacen necesaria y claramente en la exégesis, cuando se interpretan literalmente, devienen definiciones de puntos de vista sectarios, ya sean teístas, nihilistas, o metafísicos⁷: en la *bhakti-v da* la Unidad, en la *nya-v da* la Mismidad, y en la *jñ na-v da* la Identidad son respectivamente *param rthika*, es decir, la significación última. En los cultos *aktas* sobrevive una ontología anterior a los modos de pensamiento patriarcal, y la relación de los principios conjuntos está invertida (*viparita*) en género: aquí, *iva*, inerte, no efectuando nada por sí mismo, representa a la Divinidad, mientras que *akti*, la Madre de Todas las Cosas, es el poder activo, que engendra, preserva, y resuelve; de manera que la *l l* no es de «él» sino de «ella». En el «misticismo» hay una realización emocional de todos o de alguno de estos puntos de vista. En realidad, «la vía que los hombres emprenden, desde cualquier lado que sea, es Mía», *Bhagavad G t* IV.11; «En cualquier vía que encuentres mejor a Dios y que seas más consciente de Él, prosigue esa vía», Maestro Eckhart I.482.

Además, debe observarse que aunque en la teología⁸ hablamos de la Primera, la Segunda y la Tercera Personas, puesto que las Personas se relacionan (*bandhu, g Veda* X.129.4, *B had ra yaka Up.* I.1.2) por relación opuesta⁹, el orden numérico

⁷ No se trata de que estos términos sean conmensurables: los puntos de vista teísta y nihilista son parciales, y por lo tanto están en una oposición aparente, como, por ejemplo, en el caso del *vaivismo* y del budismo; mientras que la metafísica, *jñ na-v da*, subyace, justifica, y abarca todos los demás puntos de vista.

⁸ Desde el punto de vista védico, sería más exacto decir «angelología».

⁹ De este «parentesco» depende el carácter «incestuoso» de tantos mitos de la creación. Debe observarse que el término «mito» implica propiamente la representación simbólica (ya sea verbal, iconográfica o dramática) de la operación del poder o la energía: en este sentido, los protones y los electrones son seres «míticos». Un mito, tal como el mito del Grial, o como el Nacimiento de Brahmā, no es un «cuento de hadas» ni un «misterio» en el sentido moderno de las palabras, sino simplemente una representación. El que considera el mito o el icono como una declaración de hecho, y el que los considera como una fantasía, están igualmente equivocados: el mito es a la historia como lo universal es a lo particular, como la *razón de ser* es al *ser*; el icono es a la especie como el ejemplar al ejemplo. El simbolismo y la imaginería (*pratika, pratibimba*, etc.), a saber, la forma de arte más pura, es el lenguaje propio de la metafísica: «el símbolo presupone siempre que la expresión elegida es la mejor descripción posible, o la mejor fórmula posible, de un hecho relativamente desconocido... el cual no se postula menos, o no se conoce menos, como un hecho existente» (C. G. Jung). El simbolismo tradicional, más que cualquier otro, es un lenguaje universal; la mayor parte de su idioma, es la propiedad y la herencia común de casi todos los pueblos, y puede seguirse el rastro al menos hasta el milenio V o VI a. C. (cf. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur*, 1907, A. Jeremias, *Handbuch des altorienta-*

de las Personas es puramente convencional (*sa ketita*), no un orden cronológico o real de venida al ser: pues las Personas son co-nascentes, *itaretarajanm na*, la Trinidad (*tridh*) es un ordenamiento (*sa hit*), no un proceso. Por ejemplo, El Hijo crea al Padre tanto como el Padre al Hijo¹⁰, pues no puede haber ninguna paternidad sin una filiación, y *viceversa*, y eso es lo que se entiende por «relación opuesta». Similarmente, no puede haber una Persona (Puru a) sin una Naturaleza (Prak ti), y *viceversa*. Por eso es por lo que en la «mitología» metafísica nos encontramos con «inversiones», como por ejemplo, cuando en el *g Veda* X.72.4, Dak a (un nombre personal del Progenitor, ver *atapatha Br hma a* II.4.4.2) nace de Aditi como su hijo, y ella también de él como su hija; o X.90.5, donde Vir j nace de Puru a, y *viceversa*. Las metafísicas son congruentes, pero no sistemáticas: el sistema sólo se encuentra en las extensiones religiosas¹¹, donde un ordenamiento dado de las Personas deviene un dogma, y es precisamente por tales «materias de fe», y no por una diferencia de base metafísica, como una religión se distingue de otra. Eso es lo que constituye verdaderamente una «distinción sin una diferencia».

Debe observarse que a la co-nascencia (*sahajanma*) del Padre-esencia y de la Madre-naturaleza, las «dos formas» del Brahman, aunque metafóricamente se le llame un «nacimiento» (*janma*), no es un engendramiento sexual, ni una generación desde principios conjuntos, *maithunya prajanana*: en ese sentido ambos son igualmente in-engendrados (no engendrados), in-nacidos (no nacidos), como en *vetâ vatara Up.* I.8, *dv vajau*, o como se implica en la *B had ra yaka Up.* I.4.3 donde a la originación de los principios conjuntos se le llama una «dis-junción», se-

lischen geisteskultur, 1929, y Langdon, *Semitic mythology*, 1931), y hasta el comienzo de la agricultura o más allá.

¹⁰ Cf. «Él me había dado a luz como Su hijo en la imagen de Su paternidad eterna, para que yo fuera también un padre y le diera a luz a Él», Maestro Eckhart, edic. Claud Field, *Sermones*, p. 26; cf. J 1, citado por Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 112. «Yo soy el hijo cuyo padre es su hijo, y la viña cuyo vino es su jarro... yo encontré a las madres que me parieron, y las pedí en matrimonio, y ellas me concedieron desposarlas». «El Toro-Padre de la Serpiente —La Serpiente-Padre del Toro», lo cita Harrison, *Prolegomena*... pág. 495, de un fragmento ap. de Clemente de Alejandría, *Protr.* I.2.12. O también, se dice de Agni, «siendo el Hijo de los Ángeles, tú has devenido su Padre», *g Veda* I.69.1; Agni es el «padre de su padre», *idem* VI.16.35, y «quienquiera que comprende esto (*yast vij nat*) es el padre de su padre», es decir, sobrepasa a su padre.

¹¹ Y también, por supuesto, en la «filosofía», en la psicología, y en todas las disciplinas «prácticas».

paración, o karyokinesis, *dvedh -p ta*. El «Uno devino Dos», a saber, Yin y Yang, *Tao Tê Ching* II.42.

Por otra parte, su Hijo común, Agni Brahm -Praj pati, etc., al ser consustancial con el Espíritu (*prâ a*)¹², es a la vez innacido (no nacido) en el mismo sentido, y nacido por una generación desde los principios conjuntos¹³. Sólo este nacimiento puede considerarse como un «evento» que tiene lugar en la aurora de un ciclo creativo, en el comienzo, *agre*.

Con respecto a *kam*, «Delectación», «Afirmación»: la Voluntad (*k ma*) o el Fiat (*sy d*) son el poder movedor (*dak a, reriv*) de toda procesión (*krama, prasara a*), *k ma* es la voluntad-de-vivir, «ciertamente, tan grande es *k ma*», *B had ra yaka Up*. I.4.17. La Voluntad, *k ma*, es un nombre esencial de Dios; es por su Voluntad como su forma-intrínseca (*svar pa*) signa y sella a la naturaleza-intrínseca (*svabh va*), puesto que, por su parte, la Naturaleza desea la forma. Así pues, la Voluntad, que es única en la Deidad, puede considerarse desde dos puntos de vista, a saber, con respecto a la esencia como la Voluntad-espíritu, y con respecto a la naturaleza como el Deseo-insaciable¹⁴: como Gandharva y Apsaras (= Urva , *g Veda*

¹² De aquí el uso constante de nombres esenciales comunes a ambos, es decir, una cierta indistinción entre el Padre y el Hijo, puesto que la distinción de las Personas se pierde en la unidad de su Divinidad, a saber, de su naturaleza común.

¹³ Así, antecedente a la procesión:

Persona (Padre) — Espíritu (Voluntad) — Naturaleza (Madre)

y posterior a la procesión:

Persona (Padre) — Naturaleza (Madre)
 \ Espíritu (Hijo, Vida) /

¹⁴ Ver Boehme, *Mysterium Pansophicum* I-III. Sólo cuando la Voluntad se personifica dualmente como *K madeva* y *Rati* puede decirse que la Voluntad-espíritu y el Deseo-insaciable se distinguen efectivamente: en otras partes, o bien *k ma* representa la Voluntad como un principio indiviso, o bien nosotros debemos comprender por el contexto *que* voluntad es la que se implica. En nuestro texto, especialmente VV.1 y 4, donde es la Muerte, la Privación, la Divinidad, la que quiere (*sy m ak mayat*) —algo que sólo puede concebirse analógicamente en el No Sí mismo— nosotros debemos comprender que no se trata de la Voluntad-espíritu (*k ma, libido*, «lubet»), sino del Deseo-insaciable (*t a*, codicia, fatalidad, eso que «mueve a un hombre» cuando está «moribundo»); es decir, el deseo de la Naturaleza (*prak ti*) por la forma intrínseca (*svar pa*), el ardor de las Aguas «en su sazón», *Pañcavi a Br hma a* VII.8.1, una voluntad de vivir oscura, funcional e inconsciente. Por otra parte, en X.129.4 (p. 55), donde *k ma* se identifica con la «semilla primordial» (*retas*) del Intelecto (*manas*) —es decir, no la fuente *germinal* del Intelecto, sino el aspecto *germinal* del Intelecto, el *logos spermatikos*, el *rasa* de *g Veda* I.164.8— lo que se implica claramente es la luz de la Voluntad-espíritu. Las dos volun-

VIII.33.11, y Apy , X.13.4, K madeva y Rat , Eros y Psique; cf. *Vi u Pur a* I.8.20 y 33, donde N râyana es «amor» (*k ma, lobha, r ga*) y r -Lak m es «deseo» (*icch , t , rat*).

Estos dos aspectos de la Voluntad se ven llanamente en la «leyenda» védica del Nacimiento de Vasi ha¹⁵, y en el pasaje del *Pañcavi a Br hma a* que se cita

tades se correlacionan inmediatamente y se equilibran perfectamente en el ser unitario, donde representan Su conocimiento de sí mismo (en los dos sentidos del verbo «conocer»). En otras palabras, el movimiento de la Voluntad-espíritu hacia su objeto es la «respuesta» al «deseo» inefable de lo inconsciente, como en *g Veda* I.164.8, «Él, por el Intelecto, la precedió». Estas consideraciones parecen resolver las dificultades que sentía Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, p. 436.

¹⁵ *g Veda* VII.33.11, *B had Devat* V.148 y 149, y *Sarvânukrama* I.166: el niño engendrado de Mitra-Varu au y las Aguas es Vasi ha, que, como Brahm , hace su aparición sobre un loto, es decir, es establecido en las Aguas, en la posibilidad de existencia, y que, de hecho, es el mismo que Brahm -Praj pati, como acertadamente se identifica en el *atapatha Br hma a* II.4.4.2, cf. *Nirukta* V.14. Y de aquí el patronímico de Vasi ha, Maitr -varu i. También en el *Aitareya ra yaka* II.2.1 y 2, Vasi ha y otros «sabios» son identificados de varias maneras con la Persona progenitiva y la existencia positiva de todas las cosas. En *Atharva Veda* X.8.20, la expresión «batido» (*nirmanthate*) propia de Agni, se usa también de Vasu (= Vasi ha). El nombre Vasi ha (superlativo de *vasu*) parece que los Comentadores entienden acertadamente que significa «el primero de aquellos que moran, existen, o viven», ya sea que provenga de la raíz *vas*, «asumir una forma», o de la raíz *vas*, «vivir» o «morar en una condición dada». *Vasu* también es derivable de la raíz *vas*, «brillar», lo que le da el significado secundario de «riqueza». Cualquiera que sea la raíz, los significados no son incompatibles, puesto que ser inindigente de vida o de existencia es el «bien» primordial. Cf. *Vasudh* , *Vasudhar* , la Tierra como «Señora de la Riqueza», «Abundia», o «Porteadora de la Vida» (*Vasudh* también = *Lak m*); y *Vasudhara*, K a como «Señor de la Vida» en relación a *R dh* , donde están implícitos ambos significados.

Como Vasi ha, Agni (*Vai v nara*) nace de un loto (literalmente es «batido» de un loto), es decir, de la Tierra, *g Veda* VI.16.13. Es decir, como el elemento Fuego y como el Fuego Sacrificial en los Tres Mundos: pues Agni, en tanto que la Deidad Suprema, es el «Padre», y como Mitra-Varu a es seducido por las Aguas, *Taittir ya Br hma a* I.1.3.8, y *atapatha Br hma a* II.1.1.4 y 5. No hay necesidad de señalar que Mitra-Varu a, el Sol, el Fuego, el Espíritu, etc., son todas denotaciones de uno y el mismo primer principio de la manifestación, y que las Aguas, a quienes se llama a menudo las esposas de Varu a, o madres en relación al Hijo (*Kum ra*, Agni, *Vai v nara*), son las posibilidades de manifestación.

Paralelo a los pasajes citados arriba, tenemos el mito de *Pur ravas* y *Urva* , *g Veda* X.95 (también IV.2.12 y 18), y *atapatha Br hma a* XI.5.1; su hijo *yu*, la «Vida» es identificado, en el *V jasaney Sa hit* V.2, con Agni, el Fuego. *Pur ravas* corresponde evidentemente a *Praj pati*, el «primer sacrificador»; cf. como en el pasaje de *Br.*, trae el fuego a la tierra al celebrar el (primer) sacrificio, que tiene lugar después de haber yacido nuevamente con *Urva* ú en «la última noche del año» subsecuente a su primer intercurso, año que significa un año del tiempo supernal, a saber, la du-

ración de un ciclo de manifestación, el «Año» de nuestra Upani ad. Por el sacrificio, el que había sido «cambiado en la forma» y «caminado entre los mortales», y que estaba así separado de Urva (pues la manifestación, o la existencia implica necesariamente una separación entre la esencia y la naturaleza) deviene un Gandharva, y se reúne con Urva , es decir, deviene nuevamente la pura Voluntad-espíritu en unión con su objeto. Así pues, él había procedido en el tiempo, y ahora retorna a lo inmanifestado al final del tiempo. Y así mismo, también, Pur ravas corresponde a ditya (Vivasvat), y yu puede compararse al Manu Vaivasvata. La mortalidad de Pur ravas no significa que Pur ravas fuera «un hombre», sino que pertenece a su existencia como el Hombre Universal, el Brahman *sagu a*, el Brahman *martya*. Que todo esto se comprendía claramente se muestra en conexión con el sacrificio de Soma, cuando en el ritual de hacer el fuego, a los palos giratorios superior e inferior se les llama Pur ravas y Urva , y al cuenco de *gh* (que es el alimento del fuego sacrificial, por el cual el fuego *existe*) se le llama yu, «pues Urva era la Apsaras, Pur ravas su Señor, y de su intercurso nació yu, y ahora, de la misma manera, él (el sacrificador) pare al sacrificio desde su unión», *atapatha Br hma a* III.4.1.22.

Las relaciones entre Vivasvant (el Sol mortal) y Sara y (en persona o representada por una *savarn*) son las mismas que las de Pur ravas y Urva ; yu corresponde a Yama-Yami, a Manu, y a los A vins.

Puede agregarse que *-ravas* en Pur ravas, y Ravi, «Sol», son de la misma \sqrt{r} , «rugir»; la noción es la del rugido del Fuego Cósmico (*g Veda* V.2.10), que es el zumbido de la Rueda del Mundo, la Música de las Esferas. Cf. *Maitri Up.* II.6 (c).

Obsérvese que la designación del palo de fuego superior , *pramantha*, corresponde a «Prometeo». La correspondencia entre los mitos de Pur ravas y Urva y Eros y Psique es evidente. Prometeo es posthomérico, y el mito de Eros y Psique sólo está en Apuleyo: *pra-√math* aparece primero en la Sm ti, y corresponde a *nir-√math* en el uso védico. La importancia del Fuego y del Agua en la primitiva filosofía griega puede reflejar influencias persas, es decir, inmediatamente orientales, cf. Harrison, *Themis*, 1927, p. 461. Puede observarse que la correspondencia de Prometeo con *pramantha* es mucho más que meramente etimológica. Prometeo, como Agni, es el hijo de la Tierra, y los Okeánidas que simpatizan con él (en el prometeo de Esquilo) son sus parientes de sangre, pues el nacimiento del fuego en la tierra no es sino una mudanza de su fuente en las Aguas. Como Urva , estos Okéanidas se le aparecen en la forma de pájaros; y «Okeanos es mucho más que Océano».

En cuanto a la separación de la esencia y la naturaleza (representadas en nuestros mitos por Pur ravas y Urva , Eros y Psique), cf. *Taittir ya Br hma a* I.1.3.2, «El Cielo y la Tierra estaban juntos. Al separarse, dijeron, etc.», con el famoso fragmento de Eurípides (Nauck, frg. 484): Cf. RV I.164, 8-9, X.124, 8 y JUB 111.14.)

El Cielo y la Tierra fueron una vez un forma, pero se movieron
Y se esforzaron y moraron separados lejos:
Y entonces volvieron a casarse, y parieron el día
Y la luz de la vida de todas las cosas que son...
...cada una en su tipo y ley,

y el eco posterior en *Apollonius Rhodius* I.494, «así se separaron, después de letal lucha, divididos, etc.».

abajo, pág. 12. En el primer caso Mitra-Varu es seducido literalmente por las fascinaciones de la Apsaras Urva ; en el segundo, las Aguas están literalmente «en cielo». Dios se afirma a sí mismo así, porque es su naturaleza proceder así: la existencia es su conocimiento de sí mismo, es decir, su comer del fruto del árbol, pues comer es existir. En otras palabras, la posibilidad de la existencia implica necesariamente el hecho de la existencia, es decir, implica precisamente Su omnipotencia, que es sin potencialidades (no realizadas) y que nunca está ociosa aunque nunca trabaja. Tampoco actúa sin saber, pues bebe el veneno (*vi a*) y la objetividad (*vi amata*) de la existencia así como sus deleites; con lo cual su garganta se abrasa y se ennegrece.

Se verá que en principio no puede trazarse ninguna distinción real entre la Caída de Dios y la del Hombre; ambas son las consecuencias necesarias de una naturaleza divina común a ambos. El pecado y la culpa, la virtud y la gloria de la existencia son de Dios tanto como nuestros¹⁶. La diferencia entre nosotros es que Él permanece cognitivamente dentro al mismo tiempo que procede Sí-mismadamente afuera, mientras que nosotros *sólo* somos conscientes en nuestro «sí mismo». Él es una marea a la

Para un tratamiento comparativo de todo el tema, ver E. Siecke, *Die Liebesgeschichte des Himmels*, Strassburg, 1892.

Entre las derivaciones propuestas de *apsaras*, ha de preferirse la que da el sentido de «movimiento sobre las Aguas, pero también es posible la derivación *apsu-rasa*, el «sabor de las Aguas», y no carece de interés una tercera derivación, sugerida por Yska, de *a-ps*, que implica «alimento prohibido». La Apsaras y el Gandharva védicos son una simple pareja, donde la primera, por nombre Urva («omnipenetrante») es una persona de Aditi, a quien se representó más tarde como r-Lak m, y donde el segundo es equivalente a Kandarpa, K madeva. En cualquier caso, la Apsaras representa la fascinación de las posibilidades de existencia, a las cuales responde la Voluntad, es decir, el Gandharva: su relación mutua es la *causa causans* del movimiento del mundo. Es también como Voluntad como el Gandharva sujeta la brida del caballo cósmico, es decir, Varu a, *Taittir ya Sa hit* IV.6.7 y *g Veda* I.163.3.

Obsérvese que el *nirukta* no es una «etimología», sino una «interpretación», ἑρμηνεία. Yska nunca tuvo en vista la ciencia especial de la filología, y es meramente «incientífico» hablar de sus «derivaciones» como «etimologías falsas». El *nirukta* tampoco es meramente «exégesis» (interpretación concreta), sino más bien «interpretación anagógica». Ejemplos de interpretación *nairukta*, o de «interpretación hermenéutica», serían (1º) correlacionar el griego *προβατικός* con el latín *probare*, en el sentido de «probar», «validar», (2º) comparar A y OM con Alpha y Omega, y (3º) explicar *amor* como *a-mor = am ta*. Al mismo tiempo, nada se opone a que el *nirukta* concuerde en algunos casos con la «verdadera etimología».

¹⁶ O como lo expresaba J 1, mientras que la religión (a saber, el dualismo) distingue entre el hiello (el universo) y el agua (Dios), la comprensión (a saber, el monismo) verifica su identidad (Nicholson, *Studies...* p. 99).

vez fluente y refluyente, mientras que nosotros somos sus olas, olvidados de que la ola también es agua. Nuestro único error es ver una distinción aquí: pues el Comprehen-sor, *ya eva vidv n*, que ya no se conoce a sí mismo como una ola, sino como el mar Mismo, retorna con la marea a su fuente, que ni él ni el Sí mismo Supremo han dejado jamás realmente, sino sólo lógicamente.

La Voluntad procede como Amor, «por la vía de la Voluntad como Amor», Santo Tomás, *Sum Theol.* I.Q.36.A.2; esa «mutua efusión de amor... es la espiración común del Padre y el Hijo», Maestro Eckhart I.269. «Nosotros deseamos una cosa mientras todavía no la poseemos. Cuando la tenemos, la amamos, y entonces el deseo se esfuma», Maestro Eckhart I.82¹⁷: pero, como en quien no procede desde la potencialidad al acto no hay nada que no posea en sí mismo, puesto que todo en él es acto, su voluntad es su amor. «la Eternidad está enamorada de las producciones del tiempo», Blake, cf. *g Veda*, VII.87.2. Tal es su afirmación y delectación, *kam, nanda*, «Dios se saborea a sí mismo en todas las cosas... y encuentra su reflejo sumamente delectable», Maestro Eckhart I.243, y 425, cf. *pramuda pray ti, a karâc rya, Svâtmanir pa a*, 95.

El Veda no afirma un comienzo en el tiempo, ni una creación *ex nihilo*¹⁸. «En el comienzo» no significa «en un tiempo dado», ni «en un tiempo único», sino en un ahora siempre-presente, cuya experiencia empírica es imposible, puesto que el conocimiento humano es sólo del pasado, y la expectación humana es sólo del futuro: así pues, *agre* es primero en el orden, primordial, *in principio*, más bien que primero en el tiempo. «En el comienzo, este mundo era meramente Agua», *B had ra yaka Up.* V.5.1: es decir, todas las posibilidades de existencia, aunque todavía no existentes; pero no una imposibilidad de existencia, no una verdadera nada, a comparar con los cuernos de una liebre o con el hijo de una mujer estéril. Decir que el mundo no era, que ninguna cosa era, o, como en el Génesis, que todo era «sin forma y vacío», no es decir que nada era. A lo que era se le llama *pradh na, m la-prak ti*, las Aguas, la Oscuridad-Inerte (*tamas*), y por muchos otros nombres: lo que no era es el mundo,

¹⁷ Cf. las palabras de J 1 , «las nueve fases de la voluntad, que comienzan con la inclinación (*mayl*) y que acaban con el amor más alto y más puro (*'ishq*) en el que no hay ninguna distinción de amante o amado», Nicholson, *Studies...* p. 102.

¹⁸ Cf. *Bhagavad G t* II.12 y XIII.19; *a karâc rya*, *Commentary on the Vedânta S tra* II.1.35, *an div tsa s rasya*; y Dante «ni antes ni después fue la procesión de la efusión de Dios sobre estas aguas», sino «donde todo donde y todo cuando tienen su foco», *Paradiso* XXIX.13, 20 y 21.

la vida, la existencia, la multiplicidad, la variedad, *ens naturata*; lo que no era es los Tres Mundos.

En cuanto a la concepción de la Divinidad en nuestro texto: M tyu, la Muerte, es una sin-videdad, y la sin-videdad, en la fraseología técnica de Santo Tomás, es una «carencia de una forma intrínseca», *Sum. Th.* II.Q.6.A.2 «Un prodigio, y no es ser... (sino) antes de la moción y antes de la inteligencia», Plotino, *Enéadas* VI.9.6. Así pues, a la Divinidad, a la Muerte-absoluta¹⁹, se le llama también Privación: pues «Eso» es «el terreno (*prati h*) inexpuesto (*anirukta*), invisible (*ad ya*), no-sí mismado (*an tmya*) y sin lugar (*anilayana*)», *Taittir ya Up.* II.7. «Nada verdadero puede decirse de Dios», «Dios no es ni esto ni eso», «¿Sabes tú algo de Él? Él no es ninguna cosa tal», Maestro Eckhart I.87.211 y 246: «que no tiene ningún terreno ni fondo donde estar, y donde no hay ningún lugar donde morar... ello puede compararse adecuadamente a nada», Boehme, *Supersensual Life*. Esta manera de hablar negativa es inevitable: pues aquí la negación, *neti, neti*²⁰, «ni así, ni así», es una negación de las condiciones limitativas, es decir, una doble negativa; no como ocurre con nosotros, que «hacemos la negación innata» de que nosotros somos *otro* que nosotros mismos, es decir, una afirmación de las condiciones limitativas. Así pues, la Divinidad es «vacío»; «de la luz y de la oscuridad, de ambas está libre»; «aplomada en sí

¹⁹ M tyu como la Muerte absoluta, la última muerte del alma, *mors janua vitae*, ha de distinguirse de la muerte temporal, *m tyu* o *punar m tyu*; distinción que, por ejemplo, se establece tajantemente en la séptima estrofa de nuestro *br hma a*.

En la pág. 41 hemos desarrollado que la relación entre la Divinidad y Dios, entre el *nirgu a* Brahman (M tyu en nuestro texto) y el *sagu a* Brahman es, por así decir, como si fuera maternal, como una relación entre Aditi y ditya. Obsérvese entonces que a la concepción de nuestro texto del *nirgu a* Brahman, o del *an tmya* Brahman, como Muerte absoluta, corresponde la concepción de Aditi como Nir ti, como en *g Veda* VII.58.1, donde los Maruts surgen, y crecen, en las regiones de la angeidad (*daivasya dh mna*), desde el abismo de Nr ti (*nir terava t*) —la metáfora contrasta *dh man*, en sentido de «morada», «habitáculo», con una estructura implícita, con eso que no es una morada, que no es un habitáculo, sino que es sin estructura, literalmente «desprovisto de toda viga», *av a*, y «no soportado por ningún pilar», *askambha*.

Daivasya dh man corresponde aquí a *ak ara...dh ma parama*, «morada imperecedera y trascendente», *Bhagavad G t* VIII.21.

²⁰ «El Sí mismo no es ni esto ni eso (*neti, neti*): inaprehensible, indestructible, incomparable, etc.», *B had ra yaka Up.* IV.4.22.

Cf. también Dante, *Convivio* III.15, «...ciertas cosas que nuestro intelecto no puede contemplar... nosotros no podemos comprender lo que son excepto negando cosas de ellas».

El mismo argumento se desarrolló en Maimónides, *Guide for the Perplexed* I.59.

misma en profunda quietud», está «vacante», y «no efectúa ni esto ni eso»; es «tan pobre, tan desnuda, y tan vacía como si no fuera; ella no tiene, no quiere, no anhela»; ella es «oscuridad inmutable», Maestro Eckhart I.267-270, 368, 369, 381²¹.

A *an* y , anhelo, es privación de «alimento», el medio de la existencia. Así pues, en el lenguaje de las Upani ads, «comer alimento», *annam ad*, es «vivir», «existir», «funcionar», «energizar», «ser modificado» (*-maya*), o «naturado». A diferencia de la Divinidad, es decir, de la Muerte, Dios vive, pues todas las cosas son su «alimento». Así pues, «el alimento es la forma suprema (*r pa*) del Sí mismo, el alimento es el modo (*-maya*) del Espíritu (*prâna*, aquí «soplo de vida»)... del alimento nacen (*praj yante*) los engendrados (*praj*)... por el alimento viven (*j vanti*), y al alimento retornan finalmente», *Maitri Up.* VI.11: y «Él es incluso la Luz manifestada»: «oscuridad inmutable... esta oscuridad es la naturaleza incomprensible de Dios... lo primero que surge en ella es la Luz... (y) este esplendor supremamente puro de la esencia impartible ilumina todas las cosas a la vez... la patente de su poder, resplandeciente en luminoso detalle», Maestro Eckhart I.369, 373, 366, 399. Ahora bien, como lo expresa nuestro texto, de él, cuando brillaba, «nacieron» las Aguas, es decir, precisamente, fueron «dadas a luz»; «Él ilumina (*bh sayati*) estos mundos... Él encarna (*rañjayati*) las existencias aquí», *Maitri Up.* VI.7.

«Pues el que conoce así», *ya eva vidv n*, el Comprehensor: con este estibrillo constante, las Upani ads introducen invariablemente una afirmación de los valores inmediato y trascendental del conocimiento impartido previamente. De la misma manera que el Maestro Eckhart, por ejemplo, después de describir la procesión del Espíritu como Vida, «ella está fluyendo desde el Espíritu y es enteramente espiritual, y en este poder Dios procede en la plenitud de la flor de su júbilo y de su gloria, como él es en sí mismo», agrega «si un hombre estuviera recogido siempre en este poder, nunca envejecería», I.291; o en las palabras de Boehme, «El mago tiene poder en este Misterio», *Sex Puncta Mystica*, VI.2. El profesor Edgerton ha demostrado admirablemente que los Vedas nunca buscan el conocimiento por el conocimiento mismo, sino en tanto que la Comprensión se considera como sinónimo de plenitud, poder, y liberación²².

²¹ Todo esto corresponde exactamente a la concepción Muhammediana de la Divinidad como al-‘Am , «niebla oscura», «ceguera», «inconsciencia», «negatividad inmanente», «potencialidad», «no existencia», etc., todo ello lógicamente en contraste con al-A addiya, la unidad trascendental de All h (Nicholson, *Studies...* pp.83-97).

²² Franklin Edgerton, *The Upanisads: what do they teach, and why?*, J.A.O.S., 49, pp. 97-121.

Las Aguas, en verdad, eran un contra-brillo (*arka*). Lo que era la espuma (*ara*) de las Aguas, eso se solidificó, eso devino la Tierra (*p thiv*). En esto Él, el *Sí mismo*, se esforzó (*a r mayat*). La Energía Ígnea (*tejas*) y la Tintura (*rasa*) de su esfuerzo (*r nta*) e intensión (*tapta*) brotó (*niravartat*) como el Fuego (*agni*). 2.

El «primer día de la creación» se describe así como el reflejo (*bh sa*) de una luz-imagen (*bh -r pa*) en el espejo de las posibilidades de existencia todavía indiferenciadas: eso es el Brillo del Brillo, *arkasya arkatva*, el «suo splendore... risplendendo» de Dante, *Paradiso* XXIX.14 y 15²³. Cf. *g Veda* X.82.5 y 6, donde los Distintos Ángeles se ven juntos (*samapa yanta*) en Una Única Proyección (*arpitam*)²⁴ desde el ombligo del Innacido (es decir, *Varu a*) cuando reposa germinal (*garbha*), yacente (*utt panad*) sobre la superficie de las Aguas: y *Pañcavi a Br hma a* VII.8.1: «A las Aguas les vino su sazón. El Espíritu movió su espalda, a lo cual sobrevino una bella-cosa, Mitra-*Varu au* se contra-vieron a sí mismos en eso». «Él brilla en este mundo en la forma de hombre», *ima lokamabhy rcat puru ar pe a, Aitareya ra yaka* II.2.1. Igualmente en Génesis, «El Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las Aguas», y «Él creó al hombre en su propia imagen»: «por este reflejo de su naturaleza divina, el intelecto del Padre se modela o se pronuncia a sí mismo... su luz, a saber, su fluente intelecto, estaba brillando sobre este material del mundo en el que el mundo subsistía en el Padre en una simplicidad sin forma e increada», Maestro Eckhart I.397 y 404: «Y ésta es la Imagen y Semejanza de Dios, y nuestra Imagen y nuestra Semejanza; pues en ella Dios se refleja a Sí mismo y todas las cosas, Ruysbroeck», *Adornment of the Spiritual Marriage* III²⁵, Dante, «La gloria di colui che

²³ In extenso, «No por obtener para sí mismo bien alguno, lo que no es posible, sino para que su esplendor, resplandeciendo, pudiese decir: “Yo soy”». Cf. Plotino, *Enéadas* V.3.8, «un esplendor dirigido a sí mismo, que, a la vez y al mismo tiempo, ilumina, y es él mismo iluminado».

²⁴ *Arpitam*, «infijo», «proyectado», geoméricamente, pictóricamente, y espacialmente en el Árbol de la Vida. Cf. las palabras de Dante «trina luce, che in unica stella scintillando». *Paradiso*, XXXI.28; Maestro Eckhart I.282, «Cada cosa está pintada en su providencia». El Hijo es *vi var pa*.

²⁵ En correspondencia con todo esto, tenemos la doctrina o la «metáfora islámica de que All h crea por contemplación (*nazar*)», pues «hacia todo lo que All h ha creado, All h tiene un aspecto (*wajh* = «faz») especial, en virtud del cual Él lo contempla y lo preserva en su lugar señalado en el or-

tutto move per l'universo penetra e risplende», y «quella circolazion, che si concetta pareva in te come lume riflesso... mi parve pinta della nostra effigie», *Paradiso* I.1-2 y XXXIII.127-131.

«Pues que Dios *es* Dios lo tiene de las criaturas», y «Yo te he amado en el reflejo de mi oscuridad», el «reflejo del sol en el espejo está en el sol», Eckhart I.274, 377 y 143: «como cuando un hombre contempla su rostro en un espejo», Boehme, *Clavis*, 42 y 43. O si tomamos fuentes indias, «Sin Ti yo no tengo forma-intrínseca, sin mí Tú no tienes existencia», *Siddhântamukt val III*; «sin iva no hay Dev , sin Dev no hay iva», *K makal vil sa*, Comentario, donde se cita el *gama* con referencia al texto, 2, «Ella es el espejo puro donde iva ve su propia forma-intrínseca»²⁶. Esta concepción de la relatividad de Dios, la «Gegenwurf» de Boehme, que podríamos llamar una *prak a-vimar a-v da*, una «doctrina de la luz y del reflejo», y que implica que el Fuego que brilla como Luz es un calor *oscuro* hasta que se ilumina y es iluminado simultáneamente por el contra-brillo, nos conduce a desarrollos de significación fundamental. Que Dios es hecho-por-el-hombre, que «toma las formas imagi-

den de la existencia», ver D. B. Macdonald, *Development of the Idea of Spirit in Islam*, Acta Orientalia IX, 1931, p. 347, y R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, 1921, p. 110, 114.

²⁶ Cf. también a karâc rya, *Dak i âm ristotra*, I, *darpa a-d yam na*, «como si se reflejara en un espejo». O también, de J 1 , *Ins nu'l k mil*, cap. LX, «Como un espejo en el que una persona ve la forma de sí mismo y no puede verla sin un espejo, tal es la relación entre Dios y el Hombre Perfecto, que no puede ver su propia forma sino en el espejo del nombre All h; y el Hombre Perfecto es también un espejo para Dios, pues Dios se impuso a sí mismo la necesidad de que Sus nombres y atributos no se vieran salvo en el Hombre Perfecto», Nicholson, *Studies...* p. 106. O también, el Maestro Eckhart, «Es como si uno estuviera delante de una elevada montaña, y gritara, “¿Estás ahí?”. Y entonces el eco regresa, “¿Estás ahí?”. Y si uno grita, “Sal”, entonces el eco responde “Sal”» (Claud Field, *Eckhart's Sermons*, p. 26): como en la *Ch ndogya Up.* I.3.2, *sam na u ev ya c sau...svara it mam— cak ate svara iti praty svara ityamum*, con doble sentido, a saber, (1º) «Esto se llama “Sonido”, Eso se llama “Sonido”, es decir, un “Eco”», y (2º) «Esto se considera como “Luz”, Eso se considera como “Luz”, es decir, un “Reflejo”». Puede observarse que la misma significación dual está presente también en nuestra Upani ad I.2.1, traducida arriba, donde *arcan acarat* puede significar «laudado con laudes», o «luz manifestada». El principio implícito subyace en la ofrenda de luces y música en los oficios devocionales, al mismo tiempo que la explica: es decir, es como si fuera un reflejo de Su luz y un sonido de retorno a Sí mismo, reflejo con el que Su semejanza (*m rtti, pratim* , u otra *prat ka*) se revela al oficiante, Semejanza que, de otro modo permanece invisible e inelocuente, sola en su oscuro relicario.

La metáfora del reflejo implica, por supuesto, una correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos, cf. «El otro mundo es la contrapartida (*anur pam*) de este mundo, y este mundo es la contrapartida del otro mundo», *Aitareya Br hma a*, VIII.2.

nadas por sus adoradores» (*Kail ya-malai*, Ceylon National Review, enero de 1907, pág. 285), que sus formas «se determinan por la relación que subsiste entre el adorado y el adorador» (*ukran tis ra* IV.4.159), da al hombre el derecho a adorarle en cualquier apariencia con la que sea máximamente consciente de él; y al mismo tiempo niega al hombre el derecho a hablar como «falso» de cualquier «otro» dios.

Las Aguas y la Tierra han de comprenderse no sólo con referencia a nuestros mares y continentes terrestres, sino, respectivamente, como las posibilidades de existencia en cualquiera de los Tres Mundos, y el soporte de los seres vivos existentes en cualquiera de ellos según los términos de sus posibilidades: en otras palabras, la «Aguas» son literalmente *peut être* (*puede ser, quizás*), *bhavi ya*, y la Tierra es cualquier plano o esfera (*loka, dh tu, k etra, bh mi*) o soporte (*prati h*) de experiencia correspondiente²⁷: y cualquiera de tales Tierras flota como un loto, o como espuma, o como un barco, sobre la superficie de las Aguas en las que está establecida. El movimiento del Espíritu, por el que las Aguas son movidas, no es en sí mismo un movimiento local, sino local sólo en el efecto, de manera que la superficie de las Aguas se levanta en olas, y con ello el reflejo de la Luz se multiplica, se contrae y se identifica en la variedad. *Aitareya ra yaka* II.1.7, «En cuanto a las Aguas, se extienden hasta donde se extiende Varu a, hasta donde se extiende Su mundo», afirma la doctrina fundamental de la identidad de lo «posible» y lo «real».

El esfuerzo y la intensión no son fáciles de explicar: ambos implican un conato, y esto (*tapas*) es precisamente el *zimzum* hebreo. *Tapas* no es una penitencia, ya que no es expiatorio, sino más bien una angustia y una pasión: un calor oscuro de la conciencia, un encendido, pero todavía no una llama, o para tomar una analogía de la física, una subida del potencial hasta el punto de ignición²⁸. Aquí están implícitas las

²⁷ Cf. Boehme, «tu propia tierra también (es decir, tu cuerpo)», *Supersensual Life*; *S ya a*, sobre *g Veda* VI.16.13, *bh mi ca sarvajagatâdh ra-bh tâti*, «La tierra es el soporte de todos los mundos»; y *B had ra yaka Up.* II.5.1, «Esta tierra es miel para todas las criaturas», es decir, el soporte de su existencia, cada una según su tipo.

En *g Veda* I.108.9 y X.59.4, respectivamente, a los Tres Mundos, y al Cielo y la Tierra, se les llama «Tierras».

²⁸ La raíz *tap* puede emplearse también transitivamente, como en *Aitareya ra yaka* II.4, donde *tm ...puru am...abhyatapat*, donde *abhyatapat* ha sido traducido por Max Müller y otros como «empollado», sin duda con referencia a la idea de una gallina que empolla. Aquí hay implícito algo como una transformación de la energía en calor por la interposición de una resistencia. Con *tapas* puede compararse no sólo el hebreo *zimzum*, sino también el alemán *sude* como lo usa Boehme, y como lo

nociones de una continencia abrasiva y de una fermentación intelectual, así como la de una incubación vegetativa. *Tejas* y *rasa* son formas de energía, respectivamente ígnea y fluida: *tejas* es el fuego del amor y de la cólera, *rasa* es el elixir, la tintura o el agua de la vida. Como elemento, *tejas* corresponde en parte al «flogisto».

«Brotó como el Fuego»: pues «el Padre Eterno se manifiesta en el fuego... este ardor se efectúa en el encendido del fuego en la esencia de la angustia», Boehme, *Signatura Rerum* XIV.38 y 31, «con el encendido del fuego en el ardor salnitral, dos reinos se separan, a saber, la eternidad y el tiempo», *idem* VII.8, cf. «el fuego puro mismo, a saber, el primer principio de la vida, con el que el mundo de la luz y el mundo de la oscuridad se separan», *idem* IV.8. Igualmente también «Un tercer maestro ha dicho que Dios es un fuego. Ciertamente, habla con verdad, aunque ello es una semejanza. Pues el Fuego, que entre los elementos es el de naturaleza más noble y el más poderoso en operación, jamás descansa hasta que alcanza el cielo. Es mucho más vasto y más alto que el Aire, el Agua, o la Tierra; y comprende en sí mismo a todos los otros elementos », Maestro Eckhart, de *Schriften und Predigten*, 1923, II, p. 144.

Agni, el «Fuego», aparece en las liturgias védicas como la designación preferida del Primer Principio manifestado, debido por una parte a la naturaleza ígnea del Sol Supernal, y por otra a la importancia primaria del fuego en el ritual sacrificial. En nuestro texto (2 y 3) se alude al Fuego divino desde dos puntos de vista diferentes, primero como un principio indiviso, como se hace también específicamente así en *g Veda* I.69.1, donde Agni es el «Padre de los Ángeles» y V.3.1, donde Agni es Varu a «al nacer», y Mitra «cuando se enciende», «en Él» son los Distintos Ángeles, y Él es Indra para el adorador mortal; y segundo, como un miembro de la Trinidad de Agni, ditya, y V yu. A este Agni, el Hijo de Dios, se le llama comúnmente Vai v nara, «Universal», con referencia a su manifestación en las regiones terrestre, intermedia, y celestial; y es pre-eminentemente el «Primer-nacido» y el «Más joven» debido a que se le trae perpetuamente al nacimiento en el fuego sacrificial, en la aurora de cada ciclo temporal y en la aurora de cada día.

En cualquier caso, es una Energía Ígnea elemental (*tejas*) que subyace y tipifica a toda otra manifestación: así pues, cuando procede, «la Energía-ígnea (*tejas*), la forma-intrínseca del firmamento, en la vacuidad del hombre interior, determinada como la Trinidad del Fuego, el Sol-Supernal, y el Espíritu, los tres factores de la Palabra-

explica Law, a saber, como «un hervor o ebullición... la actividad de las siete propiedades... en la naturaleza».

Imperecedera, OM, brota, asciende, y suspira (o florece)» como un Arbusto Ardiente, a saber, el omnipenetrante Árbol de la Vida, *Maitri Up.*, ver págs. 59-62. Compárese con esto Isaías 11:1.2, *Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet et requiescet super eum spiritus domini*, y el Comentario del Maestro Eckhart, «La Raíz de Jesé es un término para la naturaleza ígnea de Dios... Jesé significa un fuego y un ardor; significa el terreno del amor divino y también el terreno del alma. De este terreno crece la vara, es decir, en lo más puro y lo más alto; brota de este suelo virgen en la salida del Hijo. En esta vara se abre una flor, la flor del Espíritu Santo», I.153, 154, 302²⁹. Igualmente Boehme «El hombre entero es en su ser los tres mundos. El centro del alma, es decir, la raíz del fuego del alma contiene el mundo de la oscuridad; y el fuego del alma contiene el primer Principio como el verdadero mundo del fuego. Y la noble imagen, o el árbol de crecimiento divino, que se genera desde el fuego del alma y que brota a través de la feroz y colérica muerte en libertad o en el mundo de la luz, contiene el mundo de la luz o el segundo Principio. Y el cuerpo, que en el comienzo fue creado de la sustancia mixta que en la creación surgió del mundo de la luz, del mundo de la oscuridad, y del mundo del fuego contiene el mundo exterior o el tercer Principio mixto», *Sex Puncta Mystica* V.28: aquí el primer Principio, el segundo y el tercero corresponden a la Trinidad del Fuego, el Sol Supernal y el Espíritu, y a las propiedades *tamas*, *sattva* y *rajas*.

Rasa es la jugosa vida vegetativa en los árboles y las plantas, una tintura en la lluvia, el elixir de la vida, la gota de *soma* que destila del árbol del mundo, la semilla en todo lo que reproduce su tipo, el sabor en todo lo que se come o se bebe, y el principio de la belleza en el arte. *Rasa* es la energía fertilizante (*raitasa*), el intelecto «efluente», como por ejemplo en *g Veda* I.164.8, donde la Madre-Tierra, al participar del Padre-cielo, es «penetrada por la tintura» (*ras nividdh*), y es engendrado el Ternero (= Agni). «Yo comprendo aquí la sal virtual en la vida vegetal», Boehme, *Signatura Rerum* IX.22. Cf. el *Logos spermatikos* estoico.

Él efectuó en sí mismo una Trinidad (*tridh*): un tercio, el Fuego (*agni*); un tercio, el Sol-Supernal (*ditya*); un tercio, el Viento (*v yu*).

²⁹ En el arte cristiano el Árbol de Jesé corresponde a las descripciones védicas del Árbol de la Vida (*g Veda* I.24.7, *Atharva Veda* X.7.38, *Ka ha Up.*, Y *Maitri Up.*, como se citan aquí), y a las representaciones posteriores del Nacimiento de Brahm . Ver mi *Tree of Jesse*, *Art Bulletin*, XI.2, 1929, y *Yak as*, II, 1931; ver también Strzygowski, *Asiatische Miniaturmalerei*, 1932, p. 167.

En verdad, Él es el Espíritu (*prâ a*), determinado (*vihita*) en una Trinidad: *de los Tres Mundos, en la semejanza de un caballo*. Su cabeza la dirección oriental (*pr c*), sus patas delanteras esa y esa dirección a cada lado. Igualmente su cola la dirección occidental (*prat c*), sus patas traseras esa y esa dirección a cada lado. Sus flancos el sur y el norte. Su espalda los cielos (*dyu*), su vientre el firmamento (*antarik a*), sus bajos este *terreno*. Él está establecido (*prati ha*) en las Aguas. El que conoce esto está establecido dondequiera que esté. 3.

«Una Trinidad», a saber, como el principio del Fuego en cualquier Tierra, de la Luz en cualquier Cielo y de la Moción en cualquier Firmamento. A esta Trinidad angélica básica de los tres Principios o Personas se la lauda constantemente, se la nombra continuamente en los Vedas y Upani ads³⁰. «Uno de ellos (es decir, Agni) pasa la guadaña cuando el año-de-tiempo está acabando; otro de ellos (es decir, ditya) presencia los mundos con sus poderes; y de otro de ellos (es decir, V yu) se ve su sueño, pero no su semejanza», *g Veda* I.164.44. Puede citarse aquí la *Maitri Up.* IV.5-6: «El Fuego (*agni*), el Viento (*v yu*) y el Sol Supernal (*ditya*) —el Alimento (*anna*), el Espíritu (*prâ a*), y el Tiempo (*k la*) —Rudra, Brahm y Vi u... éstos son las incorporaciones (*tanu*) primarias del Brahman trascendental (*para*) e incorpóreo (*a ar ra*)». Cf. «Así pues, el fuego es la primera causa de la vida; y la luz es la segunda causa; y el espíritu es la tercera causa, y sin embargo hay sólo una única esencia... que se manifiesta a sí misma», Boehme, *XL Questions concerning the Soule* I.276.

Ahora, en lo que respecta a las tres Personas de esta Trinidad: ditya es el Sol Supernal³¹, la «Persona de Oro» en el Sol, la fuente inmediata de la luz porta-imagen

³⁰ No infrecuentemente, por ej. En *B had Devat* I.69, «Indra y V yu» se cuentan como una única Persona en esta Trinidad. Sobre Indra, ver pág. 91 sigs.

Por supuesto, debe comprenderse que la «teología» védica tiene en cuenta dos tipos de Trinidad diferentes, (1º) una Trinidad ontológica, que es análoga al concepto cristiano; y (2º) la Trinidad de la Trimurti de las Personas distinguidas funcionalmente. Ambas son «ordenamientos» de un Único Poder, pero hechos desde puntos de vista diferentes. El Universo es triple desde muchos puntos de vista distintos.

³¹ Se comprenderá, por supuesto, que ditya, el Sol Supernal, el Hijo de Aditi, *il somme sol* de Petrarca, la *somma luce* de Dante, no es meramente nuestro sol sideral, sino que brilla como el primer principio de la Luz y del Tiempo durante los «cien años» de la vida de Brahm -Praj pati, el único

(*sar pa jyoti*), consustancial con el Brahman real y sin imagen (*am rta, nir bh sa*), que es la Luz verdadera (*jyoti*), pues «esa Luz es lo mismo que el Sol Supernal», *Maitri Up.* VI.3; el nombre personal es Vi u, *sattva*-naturado, pues él mantiene a las cosas en el ser. V yu, el Viento, es el Sí mismo hipostasiado como el Soplo de Vida, consustancial con el Brahman, el Spiritus, *prâ a*, cuyo soplo está en sí mismo, no suspirado (*av ta, g Veda X.129.2*), despirado (el *nirv ta* budista)³²; aquí el nombre personal es Brahm (Praj pati³³, etc.), que es *rajas*-naturado, y que es la Persona progenerativa, que da a cada existencia su extensión en el espacio. Agni es aquí específicamente la naturaleza ígnea, llamada a veces la Cólera de Dios, el devorador y transformador de todas las existencias: cuyo nombre personal es Rudra, *iva, tamasa*-naturado, pues todo cambio es un morir, una salida de la forma individual adentro de la noche oscura de la no existencia. Al mismo tiempo esta Trinidad es un Único Ser, a quien como tal puede aplicársele directamente uno u otro de estos nombres personales; es decir, las funciones, más bien se describen, que se dividen entre las Personas. «Aunque separadamente laudados, estos tres Señores del Mundo son de una única Sí-mismidad y de una única Naturaleza común» (*B had Devat I.70-74*): esa unidad de los Distintos Ángeles es Agni (*g Veda V.3.1*); o cualquier miembro de la Trinidad puede representar a todos, como cuando en *g Veda I.115.1*, al Sol Supernal (S rya) se le llama el Sí mismo del Universo, o a V yu similarmente en *X.168.4*³⁴.

«año» de nuestra Upani ad. El Sol Supernal es el «Padre de las Luces» en los Tres Mundos. «Como la Deidad, a saber, la luz divina, es el centro de toda la vida, así también en la manifestación de Dios, a saber, en la figura (es decir, *prat ka*), el sol es el centro de toda la vida», Boehme, *Signatura Rerum* IV.8, cf. *Maitri Up.* VI.30. Como lo expresa Swedenborg, «es evidente que en el mundo espiritual hay un sol diferente del sol del mundo natural».

³² Nuestra traducción de *nirv a, nirv ta*, como «despiración», etc., se basa sobre fundamentos etimológicos, cf. *av ta*, «sin espiración», y sobre la connotación fundamental. Pero no debe olvidarse que en el uso posterior, y especialmente budista, lo que se denota es una extinción de la llama de la vida más bien que una extinción del soplo de la vida. La distinción es más bien lógica que real, puesto que *k ma* y *prâ a* son «movimientos» inseparables, simultáneos igualmente en la originación y en la cesación. «Deflagración» podría haber sido una traducción mejor para el *nirv a* budista, pero el uso de deflagración en física como prácticamente equivalente a conflagración hace esto difícil. Así pues, las traducciones del *nirv a* y del *parinirv a* budistas que han de preferirse, parecen ser «Extinción» y «Extinción Total», a saber, con referencia a la llama de la vida.

³³ «Praj pati» aparece en el *g Veda*, a saber, en IV.53.2, como un epíteto de Savit en tanto que el Mover Universal, y en X.121.10, nuevamente como un epíteto del Sol Supernal.

³⁴ *g Veda X.168.4, tm dev n m, bhuvanasya garbha.*

Prâ a, Spiritus, Pneuma, Vida (el *ch'i* taoísta, el *r* islámico) es un nombre esencial del Sí mismo, como Padre o como Hijo: no como en la teología cristiana, una Persona distinta, aunque en todos los demás respectos equivalente al «Espíritu Santo». Cuando procede, por vía de la Voluntad como el principio de la Moción, a *prâ a* se lo llama a menudo *v ta* o *v yu*, el Viento o el Aire: y en tanto que los soplos de vida en todas las existencias, el Espíritu deviene múltiple, particularmente quintuple (*Aitareya ra yaka* II.3.3, *Taittir ya Up.* 1.7, *vetâ vatara Up.* I.5, etc.).

Prâ a, *V yu*, *V ta*, es ese Viento del Espíritu que comienza a soplar en la aurora de cada ciclo de manifestación: por cuya acción la cristalina superficie de las Aguas se levanta en olas, de las que cada una refleja el Sol Supernal, creando un Brillo o contra-brillo múltiple, que es la pintura del mundo. Ese viento de la aurora no se menciona específicamente en nuestro texto, pero está implícito en la mención del Espíritu, y cuando se dice que la Tierra deviene desde la espuma de las Aguas³⁵. De aquí surge uno de los problemas fundamentales de la teología, a saber, «¿Por qué sopla el viento de la aurora de la creación, y por qué sopla *como* sopla?». Nosotros decimos *ak mayat*, «por la Voluntad de Dios», pero eso es más una descripción que una respuesta. Pues su Voluntad no es una voluntad arbitraria, un accidente del ser, como si Él necesitara algo, sino inevitable y esencial: como lo expresa Eckhart, «no consideres que con Dios es como con un carpintero humano, que trabaja o no trabaja según elige, que puede hacer o no hacer a su buen placer. Con Dios no es así... Él debe hacer, lo quiera o no», I.23 y 263, cf. *Saddharma Pu ar ka*, XV (prosa), «el Tath gata hace lo que-debe-hacerse», *kartavya karoti*. La idiosincrasia de Dios es a la vez trabajo eterno y descanso eterno. Dios no puede hacer de otro modo que lo que hace: pues su omnipotencia no se extiende hasta una capacidad de ser otro que el que

Cf. *Jaimin ya Br hma a* II.77, «¿Quién es el uno y solo Ángel?. El Espíritu (*prâ a*)», y *Jaimin ya Upani ad Br hma a* III.1.1, «Sólo hay un Ángel entero (a saber, *V yu*), los otros son sólo semi-Ángeles».

³⁵ Para *V yu* como el viento de la aurora de la creación ver especialmente *g Veda* I.134, donde es evidente que el viento se considera como precediendo a la aurora, puesto que, ciertamente, se le llama para que despierte a la aurora. Puede agregarse que, en los himnos védicos, «Aurora» (*U as*, etc.) se refiere generalmente a la aurora de un ciclo de manifestación, y no meramente a una aurora (puesto que las auroras humanas sólo son en la analogía de las auroras cósmicas, de la misma manera que los años humanos son sólo analogías de los «años» supernales).

es o menos que el que es, y tampoco puede hacer que lo que ha sido no haya sido, pues todo lo que ha sido es en él mismo y de él mismo, y todo lo futuro también³⁶.

No es muy difícil comprender que «la voluntad de Dios hacia la criatura fuera sólo una, a saber, una manifestación general del espíritu», Boehme, *Signatura Rerum*, XVI.25, el «Tú sólo me mandaste ser» de Swinburne. Pero el don de la vida, «en su explicación y manifestación, procede desde la eternidad hacia la eternidad en dos esencias, a saber, en el mal y hacia el bien», Boehme, *ídem*, 20; ninguna manifestación (*vyañjana*) es concebible excepto en los términos de los pares de opuestos, *dvandvau*. ¿Pero cómo es la distribución del bien y el mal en el mundo determinado?. Este es un problema difícil, pues nosotros no podemos imaginar que la energía eterna tenga predilecciones o favoritos entre las figuras de su espectáculo de marionetas: ni tampoco, por otra parte, que algo existente haya llegado a ser justamente lo que es por mero azar, puesto que «existencia» y «causalidad» son conceptos *connascentes* del intelecto.

Quizás para nuestra sorpresa encontraremos que el problema ha sido tratado similarmente por los teólogos hindúes y cristianos. En todas sus formas, la tradición india mantiene que sólo el individuo es responsable de todo el bien o el mal que le acontece; como nosotros decimos coloquialmente, tiene justamente lo que se merece, es decir, «lo que pide». Como se expresa en el *Aitareya ra yaka* II.3.2, *yath prajña hi sambhav*, «ellos nacen acordeamente a la medida de su comprensión», cf. *Kau taki Up.* I.2, *yath vidyam*. «El tiempo, la naturaleza intrínseca, la necesidad, el accidente, los elementos, y la alcurnia (*yoni, puru a*) pueden proponerse (como causas de las especies naturales); pero, puesto que la naturaleza del Sí mismo no es una combinación de éstos, el Sí mismo no es el Regidor (*a*) de la causa del placer y del dolor... ese Sí mismo que inviste cada forma no es también el modelador de las formas», *vetâ vatara Up.* I.2 y 9. La *Ch ndogya Up.* VIII.1.4 señala también que las existencias engendradas (*praj*) reciben sus merecimientos *anu sana* (literalmente «según lo que se decreta», pues *sana* tiene aquí la fuerza de «ley natural», a saber, la «ley del cielo», *dharma, ta*): puesto que las existencias individuales viven dependiendo-de (*upaj vanti*) sus deseados fines tales y cuales (*ya yamantam abhik ma*). Similarmente en nuestra Upani ad IV.4.5-7 y 22, resumido, «acordeamente a las obras de un hombre, las cuales son actuadas por su voluntad, buenas o

³⁶ Como lo expresa a *karâc rya*, «Su naturaleza es inescrutable», *na ca svabh va paryanuyoktum akyate*, Comentario sobre Brahma S tra I.2.33.

malas, según sea el caso, y aunque pueda alcanzar sus fines, debe retornar de nuevo desde el otro mundo a este mundo: sólo quien es sin deseo, cuyo deseo está cumplido, cuyo deseo es su Sí mismo, alcanza el Brahman, donde ni el bien ni el mal que pueda haber hecho le afectan»: allí, escapa del mérito y del demérito, *pu ya-p pa, dharmâdharmau*.

Similarmente a karâc rya, *Vedânta S tra* II.1.32-35, Comentario, mantiene que no puede acusarse de injusticia al Brahman, puesto que el Brahman no actúa independientemente, sino con respecto (*s pek a*) al mérito y al demérito (*dharmâdharmau*): el Brahman es la causa común del devenir de todas las cosas, pero no de las distinciones entre ellas, distinciones que se determinan por las «cambiantes obras inherentes a las respectivas personalidades»³⁷.

Completamente de acuerdo con esto, Santo Tomás, al distinguir entre Destino y Providencia, dice que es «manifiesto que el destino está en las causas creadas mismas», *Sum. Th.* I.Q.116.A.2. Boehme es aún más taxativo: «como es la armonía, es decir, la forma de la vida en cada cosa, así es también el sonido o el tono de la voz eterna en ella; en el santo, santo, en el perverso, perverso», y eso lo determina la *turba* «que Adam recogió en su imaginación» y que viene al mundo con cada forma individual del espíritu, «colgada de él» y «por consiguiente, ninguna criatura puede culpar a su creador, como si él la hiciera mala», *Signatura Rerum* XVI.6 y 7, y *XL Questions concerning the Soule* VIII.14. Compárese también Dante, *Paradiso* XVII.37-42, «La contingencia, que no se extiende más allá de la página de vuestro material, está pintada toda en el aspecto eterno; aunque no toma su necesidad de allí, de la misma manera que un barco que flota corriente abajo no depende de esa imagen de él que refleja la corriente».

Todo eso se desprende naturalmente de la conclusión de que ni el bien ni el mal, como tales, pueden tener ningún lugar en el ser puro: este punto de vista se mantiene tan constantemente en las Upani ads, la *Bhagavad G t*, y el budismo, que la cita de un par de pasajes bastará ampliamente. Él, el Brahman, es «otro que lo justo y lo in-

³⁷ Según las palabras de Blake «El hombre nace como un jardín, ya plantado y sembrado»; o como las de Jung, «el individuo psicológico... tiene una existencia inconsciente *a priori*», *Psychological types*, p. 560.

La concepción de Boehme de la única armonía y de sus manifestaciones necesariamente diversas, tiene su equivalente en la teología de J l , donde cada «atributo divino tiene su efecto (*th r*) en el que se manifiesta su *jam l* o su *jal l* o su *kam l*», de manera que «el Paraíso es el espejo del *jam l* absoluto, y el Infierno es el espejo de su *jal l* absoluto», Nicholson, *Studies...* p. 100.

justo» (*dharmâ-dharmau*), y «cuando un mortal ha cercenado lo que es justo (*dharm-ya*) y Le recibe como indimensionado (*anu*), entonces se regocija», *Ka ha Up.* II-13 y 14: «El Señor del mundo no emana ni la agencia ni las acciones, ni la conjunción de la acción y de la recompensa, sino que lo que opera es la naturaleza de cada cosa^{37a}. El Señor no acepta ni lo mal hecho ni lo bien hecho de ningún hombre», *Bhagavad G t* V.14-15. En el cristianismo, además de que «Él hace que su sol brille igualmente sobre el justo y el injusto», encontramos estas firmísimas palabras en el Maestro Eckhart: «Debo dejar marchar la virtud si quiero ver a Dios cara a cara», «Dios no es ni bueno ni verdadero», «la visión de Dios trasciende las virtudes», «las alegrías y las aflicciones no se muestran en el terreno de la verdad eterna», allí «no hay ningún rastro de vicio ni de virtud»; «no hay nada libre excepto la primera causa», I.144, 272, 273, 467, 374, 146. Así pues, el viento de la aurora de la creación debe considerarse como de un origen doble: uno del Espíritu, que se mueve sin moción y sin ningún porqué, el otro movido por y a causa de los eventos pasados.

No nos proponemos examinar aquí en detalle la doctrina de la reencarnación, *punar ap dana, punar v tti*. Daremos por sentado que en su forma original y pura³⁸

^{37a} La causalidad primordial de la naturaleza intrínseca (*svabh va*) se niega categóricamente en *vetâsvatara Up.* I.2 y VI.1. La contradicción que implica esto es más aparente que real, y depende de la distinción entre la «causa» y los «medios». Ciertamente es «por la Omnipotencia del Ángel (a saber, el «Padre») por lo que esta Rueda de Brahma rota»; pero la posición de cada cosa existente (*sthita = avy paka*), es decir, su modalidad específica, la determinan las cualidades inherentes a la cosa misma.

Esta naturaleza intrínseca, por la que cada cosa es lo que es, constituye la medida privada del libre albedrío de cada cosa, aunque su autonomía está limitada por la coexistencia de otras cosas,

La pregunta de si Dios, como él es en sí mismo, conoce el bien y el mal como los conocemos nosotros, puede responderse, con certeza, negativamente, por la consideración de que Dios no puede pensarse como sujeto a las limitaciones de la individualidad; el conocimiento del bien y del mal pertenece a *avydy*, es decir, «la ignorancia», «la relatividad». Ocurre de la misma manera con respecto a la operación causal, puesto que una separación temporal entre la causa y el efecto es inconcebible desde el punto de vista de la comprensión absoluta (*vidy*). Cf. *g Veda* I.164.32, «El que le ha hecho (Agni Vai v nara) no le conoce».

Puede observarse que *Génesis* 3.22, traducido ahora «El Señor Dios dijo, “He aquí que el hombre ha devenido como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal”», debía haberse traducido «“He aquí que el hombre, que había sido como uno de nosotros, ha venido a conocer el bien a través del mal”», cf. Ogden y Richards, *The Meaning of meaning*, 3ª ed. 1930, p. 224, nota 1, y cf. también nuestra nota 109 *infra*.

³⁸ En el caso de que la doctrina de la reencarnación fuera originalmente de origen popular, esto significaría «primera formulación intelectual», dondequiera que ello pueda haber sido. La liberación y

esta doctrina implicaba simplemente un retorno desde un estado angélico a la existencia corporal, de-acuerdo-con-una-ley-natural (*sita, tvya, dharmya*)³⁹ que afecta a todos aquellos que no han logrado ya por la gnosis (*jñāna, vidyā*) una emancipación total (*ati-mukti*), y que no están embarcados en el viaje angélico (*devayāna*) de la emancipación progresiva (*krama mukti*), y que así, ni han escapado, ni están en la vía de escape de la esclavitud a las obras movidas por el deseo (*kāmya karma*) que son las determinantes del mérito y del demérito (*dharmâ-dharmau, puṇya-pāpa*). Daremos por sentado también, lo que quizás es menos cierto, que el retorno (*punarvartana, avasarpāna*, etc.) se consideraba originalmente como no teniendo lugar inmediatamente, sino en otro eón, y bajo una nueva dispensación: ya fuera en otro *manvantara*, o *yuga*, o *kalpa*, o incluso en otro *para*, con la resurrección del caballo cósmico, a saber, el nacimiento de otro Brahmā-Prajāpati⁴⁰.

Lo que nos interesa aquí principalmente es este último retorno y resurrección. Admitidas las anteriores premisas, es abundantemente evidente que Brahmā-Prajāpati, Puruṣa, el Hijo, el Primer Sacrificador, el Caballo Cósmico y Árbol de la Vida, en la medida en que existen en los Tres Mundos, no podían haberse considerado como exentos de la ley universal de la causalidad latente, *pūrva* o *ādātma karma*.

el renacimiento ya se distinguen y se contrastan en *Ṛg Veda* V.46.1, en la frase *vimucāna vṛttam puna*, «ni liberación ni vuelta atrás de nuevo».

³⁹ Esta Ley, cuyas ordenanzas (*dharmāni*) se establecen por el primer sacrificio, *Ṛg Veda* X.90.16, podría formularse como sigue: Dentro del reino de la causalidad, la causalidad opera uniformemente, repetidamente a través del tiempo. Además, como la creación (el sacrificio) es sin comienzo ni fin, así también la Ley es sin comienzo ni fin.

⁴⁰ Maestro Eckhart I.379, «Algo está suspendido de la esencia divina; su progresión es materia, en la cual el alma viste formas nuevas y se desviste las viejas. El cambio de una a otra es su muerte: la que se desviste, a ella muere; y la que se viste, en ella vive», presenta una notable semejanza a *Bhagavad Gītā* II.22, «Como un hombre se quita sus vestidos usados, y se pone otros nuevos, así el ser incorporado, quitándose los cuerpos usados, entra en otros nuevos». Yo no infiero que el Maestro Eckhart esté hablando de reencarnación, en el sentido aceptado de la palabra, sino más bien que está refiriéndose a un progreso en la sabiduría del Sí mismo individual, como en la *Bhadra Yaka Upaniṣad* IV.4.4, «justamente así este Sí mismo, abatiendo este cuerpo y arrojando su ignorancia, se hace por sí mismo otro más nuevo y de forma más hermosa, tal como el de los Patriarcas, los Cantores, los Ángeles, Prajāpati, Brahmā, u otros seres vivos». Tanto este pasaje, como el citado de la *Bhagavad Gītā* no deben comprenderse como significando una reencarnación del individuo, sino la reencarnación continua del Espíritu, en formas determinadas causalmente por los actos pasados, y heredadas así, no por los mismos individuos, sino por otros. De la misma manera que nosotros invocamos nombres tales como los genes o el plasma germinal para explicar el carácter y las especies.

Las obras de Praj pati, sus sacrificios (*yajña*) gemelos, son preeminentemente *k mya*, movidos por el deseo: «Praj pati, deseando hijos (*praj -k mya*), sacrificó», *atapatha Br hma a* II.4.4.1. De hecho, Praj pati se comporta como un Patriarca (*pit*), y como tal, para él no puede imaginarse ninguna otra vía o viaje que el de los Patriarcas, a saber, el *pit* y *na*. La deidad inviste así la mortalidad con todas sus consecuencias: de aquí que en la *B had ra yaka Up.* II.3.1, al Brahman en una semejanza (*m rta*) se lo llame justamente mortal, *martya*; sus «cien años» son todo el tiempo, pero no lo que es sin tiempo⁴¹. Esa concepción de su mortalidad también la ratifica el Maestro Eckhart, «Dios viene y va... Dios expira», «antes de que las criaturas fueran, Dios no era Dios», «al juntarse todas las Personas dentro de su naturaleza se desvanecen en el oscuro silencio de su ser interior», I.143, 218, 469, «ellos devienen uno», *Aitareya ra yaka* II.3.8, «donde toda existencia deviene de un único nido», *Mah nâr ya a Up.* II.3.

Así pues, en tanto que⁴² la Deidad está en el mundo, está atado por las Obras, puesto que, por muy recta (*dharmya*) que sea su Voluntad o su Providencia, siendo comparable a la «voluntad ordinaria» basada en la predilección, no es una Voluntad libre: en tanto que *taspati* o Dharmar ja, la Deidad no está todavía por encima de la

⁴¹ Así pues, hay un *daivya parimara* = Götterdämmerung, *Kau taki Up.* I.12.

⁴² Éste «en tanto que» es doctrinalmente un punto importante. Pues tanto el panteísmo como la «religión natural» están excluidos igualmente de los Vedas y del cristianismo. En primer lugar, porque esa infinitud es inconmensurable con la totalidad de las cosas finitas. Y también explícitamente, pues «Sólo un cuarto de él nace aquí», *g Veda* X.90.4; «El Cielo y la Tierra no han medido, ni miden, su omnipotencia», *idem* III.82.37; «Tú permaneces más allá de todas las cosas, más allá de los distintos mundos», *idem* I.81.5 y I.102.8; «del brillante poder que penetra el cielo, no es sino una parte», *Maitri Up.* VI.35; «no Yo en ellos, sino ellos en Mí», *na tvaha tesu te mayi, Bhagavad G t* VII.12, «Yo soy existente sólo en una fracción», *aham...ekâ ena sthita*, *idem* X.42. «Dios se saborea a sí mismo en todas las cosas... y, sin embargo, no pierde nada de su esplendor», Maestro Eckhart I.143; «de eso también es la creación, pero no en la omnipotencia y el poder, sino como una manzana que crece en el árbol, la cual no es el árbol mismo, pero crece del poder del árbol», Boehme, *Signatura Rerum* XVI.1; «Contempla ahora la altura y la anchura del Valor eterno, que tantos espejos se ha hecho donde se refleja a sí mismo, permaneciendo uno en sí mismo, como era antes», Dante, *Paradiso* XXIX, 142-145.

En general, la noción de «panteísmo», cuando se lee dentro de una doctrina, surge de una confusión de la unidad que es una en sí misma, con la totalidad meramente colectiva de todas las cosas.

Ley, no es todavía in-justo⁴³. El libre albedrío, en nuestro sentido de las palabras, representa una contradicción en los términos: como lo expresa la Upani ad, citada arriba, y como el budista lo siente también intensamente, las existencias son dependientes (*upaj vanti*), es decir, son esclavas, de sus deseos, y esto es igualmente válido para los deseos buenos y para los deseos malos, igualmente válido para el hombre y para el Dios encarnado. El libre albedrío del hombre consiste sólo en una libertad para no querer, en una libertad para volver al centro de su ser, para identificar su propia voluntad con Su Voluntad que «obra voluntariamente pero no por voluntad, naturalmente pero no por naturaleza», Maestro Eckhart I.225. La voluntad ordinaria se extiende sólo a los bienes particulares; pero la «potencialidad de la voluntad se extiende al bien universal... justamente de la misma manera que el objeto del intelecto se extiende al ser universal», Santo Tomás *Sum. Th.* I.Q.105.A.4: de aquí que, como lo expresa R m , «Quienquiera que no ha sometido su voluntad, no tiene ninguna voluntad». El libre albedrío no está en el orden de la naturaleza: sólo es autónomo (*sva r j*) el que conoce al Sí mismo (*tman*), pero «aquellos cuyo conocimiento es otro que éste son heterónomos (*anyar j*), los suyos son mundos perecederos, y en ninguno de todos los mundos son movedores-a-voluntad (*k mac r*)», *Ch ndogya Up.* VII.25.2

Si hemos parecido comprometer la libertad (*aditva*), el señorío (*ai varya*) o la gran-Sí-mismidad (*mahâtmya*) de la Persona cuando está en el mundo, tanto más mayestática, tanto más deseable, deviene esa Voluntad que es ciertamente libre, la voluntad de Aquel «cuya Voluntad es él Mismo», como él es «sólo con-Sigo-Mismo», *k j pai p*, Kab r: «absorto en sí mismo», y «amante sólo de sí mismo», Maestro Eckhart⁴⁴. Pues con el Ojo que acompaña a esa Voluntad, él, como presenciador del *karma*, y nosotros, desnudos de nuestras virtudes, indistintos de Él y unánimes con Él, estamos en *posibilidad* de presenciar la pintura del mundo y de te-

⁴³ «Todos los males y aflicciones así como todos los tipos de felicidad del hombre... se distribuyen según la justicia», Maimónides, *Guide for the Perplexed*, III.17. Ser misericordioso es ser injusto: «¿Acaso tienen misericordia las estaciones, la gravitación, los días señalados? —no más que yo», Whitman, *Chanting the Square Deific*.

⁴⁴ Esa absorción en Sí mismo es su conocimiento de Sí mismo, como si fuera un *maithuna*, un conocimiento carnal, de la Sabiduría, de *v c*: es la «causa» del devenir del mundo, pues lo que es «concepto» ahí es una cosa engendrada, una cosa que procede, según la manera de las cosas «concebidas».

ner una delectación infinita en ella⁴⁵: pues esa pintura es su juego y delectación eterno, de él y nuestro, su *l l*, que es inherente a él Mismo, nuestro-Sí mismo — «Siempre ha habido este juego en la naturaleza del Padre... jugado eternamente antes de todas las criaturas... juego y jugadores son lo mismo», Maestro Eckhart I.148— «no que esta delectación diera comienzo con la creación, no, pues era desde la eternidad en el gran misterio, pero sólo como una melodía y un juego espiritual en sí mismo. La creación es el mismo juego de sí mismo, es decir, una plataforma o instrumento del Espíritu Eterno», Boehme, *Signatura Rerum* XVI.2-3⁴⁶.

Se mencionan dos Trinidades (*tridh*): aquí ha de comprenderse que ambas son manifestadas (*vyakta*) e inteligibles (*jñeya*), pero la primera (el Fuego, el Sol Supernal, y el Espíritu) es informal (*ar pa*), y la segunda (los Tres Mundos, a saber, la Tierra, el Cielo, y el Firmamento) es aspectual (*r pa*) y perceptible (*d ya*). Aquí, a la Trinidad se le llama un «ordenamiento» (*dh*). En la *Taittir ya Up.* I.3.1-4, donde se explican cinco aspectos de la Trinidad fundamental, se emplea el término *sa hit*, a saber, «agrupamiento». El Maestro Eckhart habla similarmente de la Trinidad como un «ordenamiento» y como un «lenguaje articulado», donde las Personas son «iluminaciones de la comprensión»⁴⁷.

En nuestro texto, el cuerpo de la Trinidad aspectual se concibe en la semejanza de un caballo. «Me parece que tú eres Varu a, oh caballo... moviéndote con alas en sendas hermosas y sin polvo», *g Veda* I.163.4 y 5, y *Taittir ya Sa hit* IV.6.7. Pues Varu a era el antiguo nombre del Ser Supremo, *ditya*, el Sol Supernal, Hijo de la Libertad. El caballo cósmico se describe más plenamente en el primer *adhya* de nuestra Upani ad, que corresponde a *Atharva Veda* X.7.32-34. El Sol es su ojo, el Viento es el soplo en sus narices, el Fuego Universal es su boca abierta, el Año es su cuerpo, las estrellas son sus huesos, las nubes son su carne, y lleva ángeles, coros, titanes y hombres igualmente a través del mar inferior (*apara*)⁴⁸ de las posibilidades de

⁴⁵ a *karâc rya*, *Svâtmanir pana* 95. El concepto de una pintura del mundo está implícito en *g Veda* I.164.44, *vi vam abhica e*.

⁴⁶ Cf. también J I, como lo cita Nicholson, *Studies...* p. 113: «All h creó a Adam en su propia imagen... y Adam era uno de los teatros en los que yo me exhibía en mí mismo», e *idem*, 108, «Yo soy ese todo, y el todo es mi teatro». Sobre la *l l* india, ver a *karâc rya* sobre *Vedânta S tra* II.1.33.

⁴⁷ Debe observarse la «articulación» (a + u + m) de la palabra imperecedera, OM. Ver nota 109; cf. también Bhagavan D s, *The science of peace*, 1904.

⁴⁸ *Apara* se comprende a menudo como «occidental», pero aquí se usa ciertamente en su sentido primario, es decir, como cuando hablamos de *para* Brahman y de *apara* Brahman. Para las Aguas su-

existencia, pues el «mar es su linaje (*bandhu*), su matriz (*yonī*)». El Maestro Eckhart habla en una semejanza similar de las delicias de Dios: «El gozo y la satisfacción de ello son inefables. Es como un caballo al que se deja suelto en un jugoso prado, para que dé rienda suelta a su naturaleza equina galopando a plenitud por todo el campo: lo goza, y ello es su naturaleza. Y, justamente de la misma manera, el gozo y la satisfacción de Dios en sus amados encuentra expansión en derramar su naturaleza y su ser entero en esta semejanza, pues él mismo es esta semejanza», I.240: compárese *g Veda* VII.87.2, que se refiere a Varuṇa, «El Viento que es tu Sí mismo, retumba a través del firmamento como un ciervo indómito que toma su placer en los campos».

Esta es una semejanza (*mātrī*) y una figura (*pratīka*) connatural con la del Árbol de la Vida o la de la Rueda del Mundo: una figura o imagen del Ser Divino en exten-

periores y las Aguas inferiores en la tradición india, ver, e.g., *g Veda* III.22.3, y *Taittirīya Saṁhitā* IV.2.4, donde a las Aguas del Sol se les llama *parastī*, y las de debajo son *avastī* (= *aparastī* o *apara*), y *g Veda* X.136.5, donde los dos mares son *pūrva* y *apara*, lo que se comprende comúnmente como oriental y occidental. Si no se olvida que éstos son mares cósmicos, de los que la Bahía de Bengala y el mar de Arabia son meros símbolos, es completamente inteligible que superior e inferior se hayan tomado alternativamente como oriental y occidental; pues de la misma manera que el sol sideral sale por un este efectivo y se pone por un oeste efectivo, así el Sol Supernal debe salir analógicamente por unas aguas «orientales» y debe ponerse analógicamente por unas aguas «occidentales».

Ambos mares eran originalmente de Varuṇa (cf. p. 42). ¿Por qué, entonces, se relaciona a Varuṇa posteriormente con el oeste, la noche, la Luna, y no siempre con el este y el oeste, con el Sol y la Luna, y con el día y la noche?. Porque el dual Mitra-Varuṇa había sido originalmente el nombre personal de la deidad manifestada concebida bajo dos aspectos, a saber, como Varuṇa «al nacer» (*jyāse*) y como Mitra «cuando se enciende» (*samiddhya*), *g Veda* V.3.1 y III.5.4: «al nacer», es decir, como la Energía Ígnea (*tejas*, *mahi*) de intensidad (*tapas*), cf. *g Veda* X.129.2, *tapasa*, *mahin*, *ajvat*; «cuando se enciende», es decir, en la procesión como la Luz (*prakāśa*) manifestada por el calor oscuro (*uśa*), *Maitrī Up.* VII.11, *samra e prakāśa-prakāśa-pakāśa yasth n ya*. En el dual Mitra-Varuṇa, Mitra, «el Amigo», designa al Agni terrestre, de quien se habla a menudo como el «Amigo» del hombre, pues este Agni terrestre es el Hijo o la forma manifestada de Varuṇa mismo; en el único himno dedicado sólo a Mitra, Mitra es el Portavoz (*bhuvāna*), el Ojo omnividente en el mundo (*animi abhica e*, cf. el Buddha como *cakkhu loke*, *D gha Nikāya* II.158), el denominador común de todos los hombres porque los «une» (*y tayati*), y el que sostiene (*dadh ra askambhayat*) el cielo y la tierra. El hecho de que Mitra se considere comúnmente como un aspecto celestial, es decir, solar, como también ocurre en el Avesta, aunque se describa como terrestre en *g Veda* III.59, no representa ninguna dificultad; pues el nacimiento dual (*divjanma*) de Agni es en el cielo y en la tierra (*dyāv-pṛthivya*), a la vez arriba y aquí abajo, y los dos fuegos son «un único Ángel», como en nuestro texto (ver pág. 47); de la misma manera que en la fraseología cristiana, «Yo y mi Padre somos Uno», donde el Hijo es también el Sol (ver pág. 49, y cf., notas 10 y 48).

sión, penetrando el espacio, sin olvidar que el locus de este espacio (*kā*) está en el loto del corazón. Con el devenir del caballo-cuerpo cósmico, el de los Tres Mundos se establece (*prati* *ha*) en las Aguas. El resto del *adhy* *ya* explica el devenir posterior del mundo en los términos de la generación y de la pronunciación, y con respecto a la mortalidad, al sacrificio y a la regeneración. El sacrificio del caballo es una imitación⁴⁹ de la pasión y de la regeneración divina: y el que comprende, el Comprehensor de este drama, *ya eva vidv n*, verdaderamente ha hecho el sacrificio, y por ello participa en una vida más abundante, a la vez aquí y ahora en la carne, y más allá en la eternidad.

Él, Muerte, Privación, quiso (*ak mayat*) «Que nazca (*j yet*) de Mí un segundo Sí mismo» (*dvit ya... tman*). Por medio del Intelecto (*manas*) tuvo un conocimiento carnal (*mithuna*) de la Palabra (*v c*) *inhablada*⁵⁰. Lo que era la semilla (*retas*), eso devino el Año (*sa vatsara*). Antes de eso no había ningún Año. Le gestó durante tanto como dura el Año, y después de eso le derramó (*as jata*).

Cuando nació (*j ta*), Muerte (*m tyu*) suspiró por él. Él dio un grito (*bh*): eso devino la Palabra (*v c*) *hablada*⁵⁰. 4.

Es decir, la Divinidad ya Sí mismada como Intelecto, quiso proceder a la existencia. Pues, por sí mismo y en sí mismo, el Padre es un Intelecto vacío de intelección, una Energía que no energiza: su paternidad se actualiza sólo por la filiación de un Hijo. El Año, Praj pati, el Caballo, es el Hijo engendrado de Dios. Es decir, la comprensión de sí mismo de Dios, de que yo soy *lo que yo soy*, la concepción por parte del Intelecto paternal de la Palabra maternal; «la comprensión pertenece a este poder paternal», Maestro Eckhart, I.364. «El engendrado (*praj*) es la combinación (*sandhi*) de estos principios conjuntos, que engendran (*prajanana* = *maithuna*) los medios (*sandh na*)», *Taittir ya Up*. I.3.3.

⁴⁹ En este sentido todo el ritual puede considerarse como «un Misterio y una Mimesis», y la cuestión de si un himno védico particular debe considerarse como «dramático» o no pierde su significado.

⁵⁰ «Este Brahman eterno es a la vez la Palabra Imperecedera (*ak ara*) y la Palabra que puede hablarse (*v cya*)», *B had Devat* I.62. La Pronunciación (*vy h ti*) se examina más abajo, nota 62. *Bh n* = Fiat Lux.

Que el Año⁵¹, Brahm -Praj pati, el Yak a en el Árbol de la Vida, el Caballo Cósmico, que es mortal por naturaleza e inmortal en su esencia, son uno y el mismo que el único Hijo de Dios engendrado y encarnado, que murió como Jesús pero que es eternamente Cristo y Logos en el seno del Padre, es un *a priori* evidente desde muchos puntos de vista, por ejemplo, en la procesión por generación, y en los actos del sacrificio voluntario, «de sí mismo a sí mismo». «Quien Me ve, ve al Padre» puede compararse a *Maitri Up.* VI.4 y VII.11, donde al Único Iluminador (*eka sambodhayit*), al Único Árbol (*eka a vattha*), se le llama una «base sempiterna para la visión del Brahman». Desde el punto de vista de la religión comparada, desde el punto de vista de Quien «no se ha dejado a sí mismo sin un testigo», *Hechos* XIV.17, y por muy disgustante que pueda ser esto para una persuasión individual, el Mesías es una Única Persona.

Por ejemplo, que la equivalencia de los Hijos de Dios védico y cristiano, del Caballo y del Cordero, no sea aún más evidente, depende principalmente de la diversidad de la escala en la imaginiería. La encarnación india del único Hijo engendrado es cósmica: humana (*pauru ya*) sólo idealmente, como el Hombre Eterno, el único espejo de todas las existencias, no humana (*m ni a*) como un hombre entre los hombres. Mientras que el Hijo de Dios cristiano se presenta históricamente precisamente en la guisa de un hombre entre los hombres, nacido de una mujer entre las mujeres, a la manera de los *avat ras* terrestres, que tienen nombres dados, tales como Rama o Gautama. Lo mismo se aplica en cada caso en el que una religión parece haber sido establecida por un único Fundador; por ejemplo, en el budismo, donde se nos da a entender que el hombre Gautama, Siddhârtha, devino Comprehensor (Buddha) en un tiempo y lugar dados. Estos puntos de vista históricos y locales han de trascenderse después: y cuando ha llegado a comprenderse que el nacimiento de Cristo es eterno, que la iluminación del Tath gata «data desde el comienzo del tiempo», entonces deviene no sólo evidente, sino que además puede aceptarse sin angustia, que todas las formulaciones-alternativas (*pary ya*) son pronunciamientos de una y la misma Palabra o Sabiduría⁵².

⁵¹ Es decir, lo que puede llamarse en griego, el «Eniautos-Daimon».

⁵² Para el budismo, y la doctrina de la identidad de todas las enseñanzas, ver particularmente el *Saddharma Pu arika*. El Tath gata se identifica en todo, excepto en el nombre, con Brahm -Praj pati.

Estas consideraciones son de primerísima importancia para una correcta teología comparada. Pues, por una parte, el Año, Brahm -Praj pati, lo mismo que Cristo-Logos, es un «demiurgo» «que causa toda la emanación» y «que efectúa todas las cosas», Maestro Eckhart, I.130 y 382⁵³; y por otra, se afirma la concepción de este Cristo, de este Brahm , como el único engendrado —«jamás pudo haber tenido sino un único Hijo, pues el Hijo no es otro que su comprensión. Si tuviera un millar de hijos, necesariamente todos deben ser el mismo Hijo», Maestro Eckhart, I.131; y esto es válido para los Praj patis y los Buddhas de incontables eones, para el Praj pati, el Tammuz, el Herakles, el Horus, el Cristo, o la «Idea de Mu ammad» en cualquier eón. Se ha insistido muchísimo en la humanidad de Jesús: hubiera sido mejor recordar su perfección⁵⁴. Lo que Cristo invistió no era el «hombre», sino la naturaleza humana: no la naturaleza del *vir*, sino la del *homo*, no más masculina que femenina. «Tú eres mujer, tú eres hombre... las estaciones y los mares», *vet vatara Up.* IV.3-4 (cf. *Aitareya ra yaka* II.3.8.5): «Este campeón o león no es hombre ni mujer, sino que es ambos», Boehme, *Signatura Rerum* XI.43. Se ha insistido muchísimo en su nacimiento en Galilea: en realidad «no hay ningún tiempo donde acontece este nacimiento», «este nacimiento permanece en el Padre eternamente... que pronuncia en una única Palabra la totalidad de lo que sabe, la totalidad de lo que puede dar, en un único instante, y ese instante es eterno», Maestro Eckhart I.81 y 132: «Ciertamente, Ello se conoció a Sí mismo, a saber, que “Yo soy Brahman”; con lo cual devino el Todo», *B had ra yaka Up.* I.4.10. Así pues, es menester concebir-Le, no como un hombre, sino como el Hombre Universal, la Persona, el Fuego, o la Luz: o para una comparación más fácil, como el Cordero de Dios, pues puede ser más fácil ver que el cordero sacrificial o el caballo o el toro sacrificial son iluminaciones equivalentes de la comprensión. Agnus Dei, Agni Deva.

En cuanto a *mithuna*, «par progenitivo», y *maithuna*, «engendrar»: sólo puede hablarse de generación con referencia a la interacción de dos principios conjuntos, y aquí estos principios son, como también en la teología cristiana, el Conocedor y lo

⁵³ E igualmente, a su vez, lo mismo que el «Hombre Perfecto» (*al-ins nu'l k mil*) de la teología islámica, es decir, la Palabra o el Fiat (*amr*) y Espíritu (*ru*) de All h, manifestado en el ser trascendental del Profeta (Mu ammad), como el principio y el arquetipo de todas las existencias.

⁵⁴ «Hay almas buenas y piadosas, a quienes retiene de su propio objeto su dilación en el santo gozo de la forma humana de nuestro Señor Jesucristo... Para ellas, su humanidad es un obstáculo, mientras se aferran a ella con placer mortal; deben seguir a Dios en todas sus vías, y no guardarse sólo para la vía de la humanidad, que nos revela la vía de la Divinidad», Maestro Eckhart I.187.

Conocido, el Acto y la Potencialidad de Comprender: «El Espíritu Santo fue engendrado en la Palabra con este mismo Intelecto», Maestro Eckhart I.381 y 407, «eso por lo que el Padre engendra es la naturaleza divina... que es eso por lo que el generador genera», Santo Tomás, *Sum. Th.* I.Q.41.A.5. Nuestro texto da por establecido el segundo de los principios conjuntos, a saber, la Palabra no-pronunciada o la Comprensión, *v c*: pero nosotros sabemos por otras abundantes fuentes que Ella es la Naturaleza divina, Prak ti, Aditi, Vir j, las Aguas. Ella es el silencio en la Divinidad, toda posibilidad y promesa de existencia, sus medios [de operación], el inagotable manantial de su abundancia. Pero en tanto que el Dios y la Divinidad, el Cielo y la Tierra, la esencia y la naturaleza son uno en Él, lo que ha de comprenderse no es sólo una emisión de semilla por parte del Intelecto, no es sólo una preñez en la Palabra: es la Deidad misma, no alguna de las Personas preñadas por separado, lo que «Él» emite.

Retas, «semilla», no sólo se vierte, sino que deviene el hijo engendrado, y así, por ejemplo, nosotros hablamos de la «semilla de Abraham»: compárese cómo se cuenta la generación en el *Aitareya ra yaka* II.5; la Auto-identidad (consustancialidad) del padre y el hijo se afirma aquí y en otras partes. El niño «no es una cosa nueva, sino la semilla misma del hombre y la mujer, y sólo se procrea en la mezcla, y sólo así una ramita brotó del árbol», Boehme, *XL Questions concerning the Soule* VIII.18. En la *Aitareya Up.* IV.1, *retas*, semilla, se identifica con *tejas*, la Energía Ígnea: en otras partes, por ejemplo, en *M nava Dharma stra* I.8, es sinónimo de *v rya*, «virilidad», «virtud». Probablemente, la semilla se consideraba como el vehículo del Espíritu, *prâ a*, pues «es *prâ a*, ciertamente el Sí mismo como Inteligencia pura, el que sujeta y anima a la carne», *Kau taki Up.* III.3: esto se acerca mucho al punto de vista cristiano, «la formación del cuerpo tomado por el Hijo se atribuye al Espíritu Santo... de la misma manera que el poder del alma que está en el semen, por medio del espíritu encerrado en él, da forma al cuerpo en la generación de otros hombres», Santo Tomás, *Sum. Th.* III.Q.32.A.1^{54a}.

O bien las Personas de la Trinidad se nombran correctamente: aunque no es una relación «real», sino sólo una relación posible de las Personas en la Deidad, antecedente a la procesión, *solus ante principium*, toda la tradición está de acuerdo en que la noción de generación, tomada de nuestro conocimiento de las cosas vivas, es apro-

^{54a} Sobre la significación de engendrar a un hijo, ver *Aitareya Br hma a* VII.13 (*HOS.*, Vol. 25, pp. 299, 300).

piada analógicamente con respecto al Hijo⁵⁵. Ahora bien, la congruencia requiere la diversidad de sexo en los principios conjuntos invocados: como ello es explícito en nuestra Upani ad I.5.7, «El Padre es el Intelecto (*manas*), la Madre es la Sabiduría (*v c*), y el Hijo es el Espíritu (*prâ a*)»⁵⁶. La Sabiduría, *v c*, es justamente femenina en el pensamiento védico, pues Ella es la naturaleza divina, las Aguas en tanto que anteceden a su contra-brillo, *m la-prak ti*, la oscuridad indiferenciada, la Divinidad pasiva: no distinta del Padre en la Unidad, pero distinguida de Él en el acto de generación eterno, como el mar se distingue del sol. Así pues, la Madre es la segunda Persona de la Trinidad védica, como el Hijo, el Año, Praj pati, es lógicamente la tercera. Aquí el Espíritu, *prâ a*, no es una Persona distinta, sino primariamente un nombre esencial del Padre; y en la hipóstasis, un nombre esencial del Hijo. La procesión del Espíritu es naturalmente una espiración (*sam ra a*): pero cuando el Espíritu, la Vida, deviene un nombre esencial del Hijo, entonces la procesión, *ipso facto*, debe llamarse una filiación. En este sentido el nacimiento del Hijo es un acto divisivo, «Yo procedo de la boca del Altísimo, es decir, de la concepción natural de la palabra esencial del Padre divino», Maestro Eckhart I.269: y en la teología islámica, la Idea de Mu ammad es a la vez el Espíritu de All h y su hijo⁵⁷.

⁵⁵ Por ejemplo, «el habla de Dios es su parto», San Agustín; «A la Palabra que procede se le llama apropiadamente engendrada e Hijo... concepción y nacimiento», Santo Tomás de Aquino, *Sum. Th. I.Q.27.A.2. Solus ante principium = p r a apravartin, Kau taki Up. IV.5.*

⁵⁶ También *B had ra yaka Up. I.4.17, prâ a praj*; y *Taittir ya Up. I.3.3.*

Traducir *v c* congruentemente por una y la misma palabra inglesa [o española] sería imposible. Debe reconocerse claramente una distinción entre *V c*, sinónimo de Sarasvat en *g Veda I.3.12*, y que representa un aspecto de *M y*, *Prak ti*, *akti*, y Omnipotencia, y *v c*, «palabra» o «lenguaje». En el comienzo, como principio conjunto del Intelecto, *V c* es Sophia, la Sabiduría de Dante: «en altísima alabanza de la Sabiduría, digo que ella es la madre de todos los principios primeros, afirmando que ella estaba con Dios cuando en el comienzo Dios hizo el mundo, y especialmente el movimiento del cielo que engendra todas las cosas, movimiento por el que todo otro movimiento se origina y se mueve; y al agregar, “ella era el pensamiento de El que pone en moción el universo”, entiendo que ella estaba en el pensamiento divino, que es verdadero intelecto, cuando Él hizo el mundo. De donde se sigue que ella lo hizo; y por consiguiente, Salomón, en el libro de los *Proverbios*, dice así hablando en la persona de la Sabiduría, “Cuando Dios preparó los cielos, yo estaba allí, cuando hendió las profundidades con una ley fija y con un círculo fijo, cuando estableció el firmamento arriba, cuando suspendió de lo alto las fuentes de las aguas, cuando circundó el mar con su frontera, y estableció un decreto para que las aguas no traspasaran sus bordes, cuando sentó los cimientos de la tierra, yo estaba con Él disponiendo todas las cosas, y tenía mi placer cada día”», *Convivio III.15*; cf. *g Veda X.71 y X.95.*

⁵⁷ *J 1*, sobre Qur’ n II.23 sig., citado por Nicholson, *Studies...* p. 113.

La doctrina védica del Logos se refleja mejor en la doctrina griega que en la doctrina ortodoxa cristiana⁵⁸. El problema es demasiado complejo para que lo examinemos completamente aquí, pero puede señalarse que los védicos *tam* y *dharman* son «neutros» (*ali ga*, «sin género específico», pero sin excluir la posibilidad del género), y que han de considerarse como nombres esenciales equivalentes al Brahman más alto y a Palabra-Imperecedera (*ak aram*) OM, que es también un epiceno: en otras palabras, la doctrina del Logos india ni excluye la unidad de la Esencia y la Naturaleza, ni su distinción en tanto que principios conjuntos unidos en procesión a modo de generación o de pronunciación.

Se comprenderá que la «teología védica» considere dos Trinidades distintas. En un ordenamiento (a saber, Agni, *ditya*, *V yu*; Rudra, *Vi u*, Brahm) las Personas se distinguen por sus naturalezas (los *gu as* característicos son *tamas*, *sattva* y *rajas*); los nombres son esenciales y las relaciones son mutuas y reversibles, de manera que dos cualesquiera pueden considerarse como aspectos o emanaciones del primero, pues no hay ningún orden de manifestación lógico. En el otro ordenamiento (a saber, el Sol Supernal y las Aguas —o el Cielo y la Tierra— y Agni *Vai v nara* o *yus*; *iva*, *akti*, *Kum ra*; *Manas*, *V c*, *Prâ a*, etc.), las Personas se distinguen por relaciones naturalmente progenitivas, es decir, *en tanto que* Padre, Madre e Hijo: los nombres toman un carácter más personal, y hay un orden de procesión lógico. Las

⁵⁸ Para Heráclito (a quien San Agustín consideraba un «cristiano antes de Cristo») el Logos, manifestándose como el Fuego, es ese principio universal que anima y que gobierna el mundo. Este punto de vista no dualista, los estoicos lo desarrollaron más plenamente, de una manera que sugiere de nuevo los contactos indios: según ellos «Dios no hizo el mundo como un artesano hace su obra, sino que es por penetración integral de toda la materia como Dios es el demiurgo del universo (Galeno, *De qual. Incorp.* En *Fr. Stoic.* ed. von Arnim, II.6); Dios penetra el mundo “como la miel penetra el panal” (Tertuliano, *Adv. Hermogenem*, 44); este Dios tan íntimamente mezclado con el mundo es fuego o aire ígneo; en tanto que Él es el principio que controla el universo, se Le llama *Logos*; y en tanto que Él es el germen desde donde se desarrolla todo lo demás, se Le llama el *Logos seminal* (*Logos spermaticos*). Este Logos es al mismo tiempo una fuerza y una ley, una fuerza irresistible que lleva consigo al mundo entero y a todas las criaturas hacia un fin común, y una ley inevitable y sagrada de la que nada puede sustraerse, y que todo hombre razonable debe seguir voluntariamente (Cleanthus, *Hymn to Zeus* en *Frag. Stoic.* I.527 —cf. 537). De acuerdo con sus hábitos exegéticos, los estoicos hicieron de los diferentes dioses personificaciones del Logos, e.g. de Zeus, y sobre todo de Hermes», *Catholic Encyclopedia*, s.v. *Logos*.

La correspondencia y la probable relación de esta ideología con la de las Upani ads es evidente. La aplicación más especial de Cleanthus puede relacionarse con el concepto budista del *dharma-cakra-pravartana*.

Trinidades cristiana e india sólo pueden compararse adecuadamente cuando se comprende que mientras que el Padre, el Hijo y Espíritu Santo cristianos corresponden directamente a *ditya*, *Agni Vai v nara*, y *V yu* (pues la procesión es a modo de pronunciación o de espiración, y no una generación), el Padre y el Hijo, cuando se habla del Hijo como engendrado por generación desde «principios conjuntos» (Santo Tomás, *Sum. Th. I.Q.27.A.*), o como «su comprensión de Sí mismo [del Padre]», corresponden también a *Manas* y *Prâ a*, y a *Agni* y *Agni Vai v nara* («nacido de las Aguas» o «nacido de la Tierra», y cuya naturaleza es ejemplaria). Así pues, en la formulación cristiana, cuando el Hijo se considera como natural y engendrado, falta esa Persona que sería la segunda de los «principios conjuntos», principios que no pueden ser otros que su Esencia y su Naturaleza; en el ordenamiento de Dios cristiano, no se reconoce como una Persona a ninguna «Sabiduría» o «Naturaleza», que corresponda a *V c* o *Prak ti*. Es cierto que Cristo inviste la naturaleza corporal de — «es naturado por»— la Virgen María, y que, por consiguiente, a ella se le llama la «Madre de Dios», pero eso no es con respecto a su procesión eterna, sino sólo con respecto al accidente de su nacimiento en Galilea. Abstraído de la generación temporal, Cristo es sin madre. Así pues, sólo en efecto y tácitamente, cuando no bajo protesta, con la Asunción y Coronación de la Virgen, y con la Mariolatría en general, se restaura a su numinoso trono nupcial, a esa Madre Naturaleza, Sabiduría, *natura naturans*, *Prak ti*, *V c*, *M y* .

Esto se hace explícito cuando el Maestro Eckhart dice que «es Dios quien tiene el tesoro y la esposa en él», I.381, «la Divinidad retoza con la Palabra», I.388, «del abrazo del Padre a su propia naturaleza viene la actividad eterna del Hijo», I.148, «donde la comprensión personal guarda su unidad de naturaleza y tiene intercurso con ella, allí la naturaleza del Padre tiene nombres maternales y hace el trabajo de la madre, pues es exclusivamente el trabajo de la madre recibir la semilla de la Palabra eterna», y a la luz divina «María ha estado siempre, pariendo a su divino hijo», I.404, como se sigue naturalmente si aceptamos que el nacimiento de Cristo es eterno⁵⁹.

⁵⁹ El Maestro Eckhart habla de los «nombres maternales» de Dios en dos sentidos diferentes: cuando le llama la «Madre de todas las cosas», eso no es en el sentido presente de «madre natural», sino en el sentido de que «él permanece en todas las criaturas para mantenerlas en el ser», I.1427. En los términos indios, eso sería en su Persona como *Vi u*, o como en nuestro texto, 7, donde él «recuerda» (*manyata*) todas las existencias mientras dura el tiempo: en la fraseología científica, eso es la «conservación de la energía», cf. nota 75.

Aquí, nada contradice que el Espíritu sea la espiración común, el amor común y la consideración mutua de las tres Personas.

Con nuestra Upani ad I.1.2, *tasya samudre yoni*, «su matriz está en el mar», puede compararse San Agustín, *Sermonae* 124, *processit...de utero virginali*; las palabras del maestro Eckhart «en la cámara desnuda del corazón virgen, de su vaso de elección, María... del caos emergió una brillante alma espiritual», I. 463, 464; y las de Petrarca, *Vergine bella, che di sol vestita, coronata di stelle, al sommo sole piacesti si che'n te sua luce ascose*, «...al Sol Supernal apareciste tan bella, que en ti ocultó su Luz», lo que constituye un notable paralelo con muchos pasajes védicos en los que se representa a los Ángeles buscando al Sol o al Fuego oculto, y encontrándolo reflejado o nacido en las Aguas. Igualmente Dante, «Virgen Madre, hija de tu Hijo... meta fijada del consejo eterno... en tu vientre se encendió el amor, por cuyo calor, en la paz eterna, germinó esta flor», *Paradiso* XXXIII. Una ideología «tántrica» de este tipo, se desarrolla característicamente en la concepción gnóstica de Sophia como un Eón primordial, y especialmente en el gnosticismo valentiniano, donde el Propater Bythos tiene como su « akti» a Ennoia, «Pensamiento», o Sige, «Silencio», de quien son engendrados Nous y Aletheia como los primeros principios de la manifestación. Finalmente, puede observarse que en el lenguaje sistemático del *B had Devat* y del *Nirukta*, al Padre se le llamaría una divinidad celestial, a la Madre una divinidad chtónica, y al Hijo una divinidad aérea.

«Durante tanto como dura el año»: ese largo tiempo sería lo mismo que la «noche» del sueño profundo del Brahman, en tanto que se distingue del «día» o del «año» siguiente de la vigilia del Brahman, durante el cual el caballo corre libre, como se explica en la séptima estrofa. Cf. *M nava Dharma stra*, I.12, *tasmina e sa bhagavânu itv parivatsaram*.

«El Año es Praj pati», *Maitri Up.* I.5.14: «Ciertamente, el Año es Praj pati, es el Tiempo (*k la*)⁶⁰, el lugar de anidada (*n a*) del Brahman, del Sí mismo... este Tiempo formal es el gran océano de las existencias engendradas (*praj*)... es la totalidad de este universo de aquí, y es también cualquier felicidad o aflicción que puede verse en él... el que ofrece e igualmente el que recibe las ofrendas... Vi u, Praj pati», *Maitri Up.* VI.15-16, «pues el Brahman tiene dos formas, a saber, el Tiempo (*k la*) y lo Sin Tiempo (*ak la*)», *ídem*.

⁶⁰ K la, nuestro «Padre Tiempo», pero aquí esencialmente, no como ahora sólo alegóricamente.

Es decir, mientras el Hijo «permanece dentro como esencia y sale fuera como Persona... las cosas fluyen fuera finitas dentro del tiempo mientras moran infinitas en la eternidad... en esta imagen, todo es Dios; lo amargo y lo dulce, lo bueno y lo malo, todo es uno es esta imagen», Maestro Eckhart I.271, 285, 286.

«La Muerte suspiró por él»⁶¹, es decir, por el Año recién nacido, pues ahora Dios ha investido la mortalidad, *nir tim vive a*, *g Veda* I.164.32: la existencia, la vida, es una modalidad del ser que está sujeta naturalmente a la mortalidad, «cierta es la muerte para el nacido, cierto es el nacimiento para el muerto», *Bhagavad G t* II.27; cf. la visión de la Deidad como el Tiempo que todo lo devora, cap. XI.

«Él dio un grito»: a saber, «el nombre oculto con el que tú engendraste todo lo que es y será», *g Veda* X.55.2, cuyo sonido (*v c*) es ciertamente su Palabra (*v c*), *B had ra yaka Up.* I.1.1. Cf. *g Veda* I.163.1, «Tu gran nacimiento del Pleroma (*pur a*) y del mar (*samudra*), oh Caballo, es para ser magnificado, porque tú relinchaste (*arkanda*) como primer nacido, tú, de quien son las alas del halcón y los miembros del ciervo»; y *Taittir ya Sa hit* IV.2.8, «Cuando al principio tú gritaste al nacer, al surgir del mar, de la espuma, que es tu afamado nacimiento, oh Caballo». «En el comienzo este (Universo) era no pronunciado (*avy h ta*)» *Maitri Up.* VI.6; pero por esa pronunciación (*vy h ti*) de Praj pati, en la que todas las cosas se llaman por sus nombres esenciales⁶², se emitió su existencia (*as gram*)⁶³, «pues todas

⁶¹ Representada en la iconografía posterior por los demonios Madhu y Kai abha, que amenazan a Brahm , sedente en el loto y nacido del ombligo de N râyana.

⁶² La pronunciación, *vy h ti*, es la de los Tres Mundos, como se explica en la *Maitri Up.* VI.6; donde estos mundos, este universo, es el cuerpo (*tanu, ar ra*) de Praj pati, el Caballo, el Árbol, la Rueda, la Danza de iva.

El análisis del nombre o de la pronunciación singular en sus aspectos múltiples es la función co-creativa del genio poético, de la imaginación, o de la profecía, que se expresan primariamente en los cantos sacrificiales. Cf. «Oh B haspati, cuando, llamando a las cosas por su nombres, (los Profetas) invistieron la cabeza y la frente de la Sabiduría (*v c*), entonces, lo que era mejor y sin fisura en ellos, lo oculto en lo más interior (*guh*) de ellos, por su amor (*preman*), eso sacaron a la luz... por medio del Intelecto (*manas*), ellos trataron con la Sabiduría (*v c*)», de donde se dice que «por medio del Sacrificio, ellos encontraron las huellas de la Sabiduría, alojadas dentro de los Profetas (*i*)», *g Veda* X.71.3: pues «A quien yo (es decir, la Sabiduría, *v c*) amo, yo le hago fuerte, brahman, Profeta, y verdaderamente sabio», *ídem* X.125.5. Al acceso a esta Sabiduría inefable en lo más interior, se le llama visión y audición (*—d y — ru*), *ídem* X.71.4, y de aquí la designación posterior del Veda como *rutí*, «lo que ha sido escuchado».

⁶³ *S i, as jata, as gram*, etc., no debe traducirse como «creación» ni «creado». Pues aunque *s j* puede denotar lo mismo que *k*, la connotación es completamente diferente, a saber, en el primer

estas existencias son Principios (*manas*, «Intelecto»)⁶⁴, *Pañcavi a Br hma a*, VI.9.14.20. «Uno debe saber que todos estos versos (*c*), que todos estos Vedas, que todos estos sonidos, son meramente una sola Pronunciación (*vy h ti*), que son ciertamente la Espiración (*prâ a*), y que la Espiración es ciertamente los versos», *Aitareya ra yaka* 11.2.2. De la misma manera que en el cristianismo, «Dios jamás ha hablado sino una única palabra», Maestro Eckhart I.148, «en esta única Palabra habló todas las cosas», I.377, pues «la Palabra del Padre es su comprensión de Sí mismo», I.146, «el Padre habló a sí mismo y a todas las criaturas en el Mundo... a todas las criaturas en su Hijo», I.377, o también «del Padre primero salta el Hijo, pequeño, pero tan poderoso en su fuerza Divina que es él quien causa toda la emanación. La segunda salida es el primer ángel, que sigue de inmediato al primer evento. Se mueve tan aprisa... tan cargado de poder que dados un millar o más de mundos, les faltaría capacidad antes de que se hubiera agotado la primera salida... Un único tiro con el mundo, una extensión de agua, y el agua faltaría antes de que los círculos desaparecieran», Maestro Eckhart I.130.

caso «derramar», «emanar», y en el segundo «hacer», «crear», «dar forma». Así pues, *s j y k* son los términos apropiados respectivamente al discurso metafísico, y al discurso dualista, y no deben confundirse en la traducción. Para *s i*, etc., son inmediatamente apropiados los términos «emanado», «derramado», «vertido», etc.

La raíz *k ar*, en el sentido transitivo de «vertir», se emplea similarmente en relación con la noción de Pronunciación (*vy h ti*), *Aitareya ra yaka* II.2.2: por cuanto vierte (*k arati*) dones, y nadie puede exceder esta generosidad, una sílaba es «*ak ara*». O si se trata de *k ar* intransitivamente, en el sentido de «pasar» o «perecer», *ak ara* significa «imperecedero», y especialmente «la Palabra Imperecedera», OM. En otras palabras, la «Creación» es fluente, su flujo nunca decrece: la plenitud (*pur a*, *bh man*) de la unidad de la potencialidad y el acto es infinita, «Aquel allí es todo, y este aquí es todo; si se toma el todo del todo, sacando el todo del todo, todavía sigue quedando el todo», *atapatha Br hma a* XIV.8.1 = *B had ra yaka Up.* V.1; cf. *Atharva Veda*, X.8.29.

Bh ta, literalmente «eso que viene a la existencia», aunque es el equivalente a la «criatura» cristiana, tampoco debe traducirse como «ser», pues, en primer lugar, en los textos védicos a las existencias se les llama generalmente «emanadas», más bien que «creadas», y en segundo lugar, aunque es verdadero que todas las existencias tienen ser, no todos los seres tienen existencia. Un equivalente común de *bh ta* como «una existencia» es *sattva*, cf. abajo, pp. 79-80. *Bh* = *werden*, *sth* = *exstare*.

⁶⁴ Aquí «Principios» parece transmitir el sentido mejor que «Intelecto», aunque ambos equivalen a la misma cosa. Nosotros damos por válida la definición, «el Intelecto es el hábito de los Primeros Principios», y el Maestro Eckhart I.74, «el Intelecto es cosa del ser puro». La Voluntad y el Intelecto son la puerta (*mukha*, *dvar*) de la procesión (*prasara a*).

Él, la *Muerte*, pensó para sí mismo, «Ciertamente, si yo atentara contra él, amenguaría el alimento para mí mismo». Con esa Palabra, por ese Sí mismo, él derramó (*as jata*) todo Esto: el ṅ Veda, el Yajur Veda, y el S ma Veda, los metros, el sacrificio, los hombres y los animales.

De todo lo que derramó, de eso comenzó a comer (*ad*). Ciertamente, él devora (*ad*) todo: eso es la Libertad (*aditva*) de Aditi, El que conoce así la Libertad de Aditi, deviene un comedor de todas las cosas de aquí, todo deviene su alimento (*anna*). 5.

La primera parte continúa el pensamiento de la estrofa precedente, y necesita poca explicación. «Amenguaría el alimento», es decir, amenguaría la vida. «Con esa Palabra, por ese Sí mismo», a saber, de la boca del Año, de Praj pati, y aquí debemos entender un relincho del Caballo.

«De eso comenzó a comer»: es decir, la Muerte, la Divinidad, comenzó a vivir, a existir como Dios: como ya hemos visto, el ser existente de Dios depende de su mundo existente, no menos que el ser existente del mundo depende de Dios; es decir, cada uno presupone al otro. No en una relación causal, sino en reciprocidad y simultaneidad, pues aquí «no hay ninguna distinción excepto la de derramador y derramado... ellos son un único Dios... engendrador y súbitamente engendrado», Maestro Eckhart I.72.

Esa misma boca ígnea es la que pronuncia todas las existencias, y a la que las existencias receden diligentemente; en nuestra Upani ad I.1.1, «El Fuego Universal es su boca abierta»⁶⁵, cf. *Maitri Up.* VI.2, «el Tiempo omni-devorante», *Bhagavad*

⁶⁵ Aquí podemos ilustrar un poco más los términos que corresponden al Este y al Oeste, a lo Superior y a lo Inferior, examinados atrás en la nota 48. En la narrativa épica del Batimiento del Océano, al corcel Uccai ravas, que es el mismo que nuestro Caballo Cósmico, se le llama Va ab -bhartri, «el Marido de la Yegua»; cf. el mito védico de Sara y = Apy , en quien el Sol (Vivasvant), en la forma de un caballo, engendra a los A vins (ṅ Veda X.13.4, etc., ver Bloomfield en *J.A.O.S.*, vol. 15, pp. 172 sigs.). Se sigue que la boca de la Yegua (*va ab mukha*) y el Fuego debajo de las Aguas en el polo sur (nadir) deben corresponder a la boca ígnea del Caballo en nuestra Upani ad I.1.1 y I.2.3. En el primero de estos pasajes su parte frontal (*p rva*) es *udya*, su parte trasera (*apara*) es *nimlocan*, en el segundo la cabeza es *pr c* , la cola es *prat c* . No se perderá de vista la correspondencia de *p rva* y *pr c* , y la equivalencia de sus distintos significados en otros contextos. En ṅ Veda X.72.9, *p rva* es, más allá de duda, «arriba», así como «primordial» y «antiguo», o incluso «eterno». Además, cualquier término que represente la antítesis de *apara* debe ser equivalente a «para». Ciertamente, *udya* y

nimlocan implican los lugares de la salida y de la puesta del Sol, y con respecto a las condiciones terrestres pueden traducirse acertadamente como «este» y «oeste». Pero por las correspondencias enunciadas arriba, y en la nota anterior, está claro que el Sol Supernal, *ditya*, se considera que «sale» por el cenit, y que se pone por el nadir, como, ciertamente, se requiere en la doctrina de la «luz» y el «reflejo», *prak sa-vimar a*, como en *Kau taki Up. IV.2*, *ditye mahat... dar e pratir pah*, y como se examina en la pág. 12. Se sigue que nuestros términos, que denotan el este y el oeste *aquí*, significan Superior e Inferior *allí*. *Uttara* es el superlativo de *ud*, «arriba».

Se sigue también que *uttara* y *dak i a*, respectivamente «septentrional» y «meridional» *aquí* significan «Superior» e «Inferior» *allí*. Así pues, si la boca de la Yegua es *dak i a*, la boca del Caballo debe ser *uttara*. Eso no sólo arroja luz sobre el uso de estos términos en relación con el *devay na* y el *pit y na*, sino que muestra que *uttara yuga* en *g Veda X.72.1* = *p rva yuga* en *g Veda 72.9*, y que ambos implican el *parama vyoman*, el Empíreo supracelstial. Similarmente, en el *g Veda X.90.5*, *pa c d pura* es a la vez «de este a oeste», y «desde el cenit al nadir»: Su cuerpo se extiende necesariamente desde las Aguas Superiores hasta las Aguas Inferiores, pues toda la existencia está contenida en el espacio intermediario (*antarik a*), y ya hemos deducido que su cabeza está arriba, y esto también es evidente porque su ojo es el Sol Supernal.

P rva, por contraste con *ap rva*, «latente», tiene también el sentido de «inmediato», es decir, «dentro de vosotros», cf. *brahma nihitam guh ya parama vyoman, Taittir ya Up. II.1*, cf. «cuando digo el altísimo quiero decir el interiorísimo», Maestro Eckhart I.164. Así *Dak i am rti*, «Aquel cuyo aspecto está vuelto hacia el sur», y a quien se considera por lo tanto como mirando desde el norte, implica también «Aquel que mira desde arriba hacia abajo» y «Aquel que mira desde dentro hacia fuera». Cf. también *Mu aka Up. II.2.21*, donde, nuevamente, «de oeste a este» y «de sur a norte» son lo mismo que «de abajo a arriba»; y *Atharva Veda VIII.9.8*, *pa c t*, «desde dentro».

De hecho, todo esto es mucho más una psicología del espacio que una cosmología: desde lo Superior a lo Inferior es desde lo Interior a lo Exterior, desde el sujeto conocedor al objeto conocido, desde el centro a la llanta de la Rueda del Mundo. La «espalda» o la «superficie» de las Aguas no debe comprenderse tampoco literalmente como una plano efectivamente horizontal u orientado de cualquier otra manera, pues las Aguas son todas las posibilidades de existencia en cualquier plano, que penetran el espacio sin medida en el loto del corazón. La prueba positiva de que la «cosmología» es una psicología, puede encontrarse en la *Ch ndogya Up. III.10.11*, donde depende enteramente de la propia condición espiritual de uno, que el sol salga en el este, en el sur, en el oeste, o en el norte, hasta que para los *S dhyas* sale en el cenit y se poner en el nadir; y, finalmente, «para aquellos que conocen la verdad esencial (*upani ad*) del Brahman, el Sol Supernal, salido en el cenit, permanece ahí en el medio, y ya no se pone ni sale (*na nimloca nôdiy ya*), sino que está siempre en su pleno mediodía (*sak d div*)», e *ídem VIII.4.2*, «siempre iluminado (*sak d vibhata*), así es este mundo de Brahma». El mismo punto de vista se indica precisamente en el *Aitareya Br hma a III.44*, «ciertamente él nunca se pone; el que le conoce así, alcanza la unión con él y la identidad de forma y de mundo con él». Cf. Maestro Eckhart I.86, «el alma asciende en esta luz adentro del espacio, hasta el cenit del pleno mediodía, donde la luz de la mañana es Dios, la luz de la tarde la Naturaleza, y el mediodía la luz de su identidad»; Ruysbroeck, «Cuando Cristo, el Sol Divino, ha subido al cenit de nuestros corazones... entonces... Él atraerá a todas las cosas hacia Sí mismo». E igualmente en la teología islámica, el ojo (*hamm*) del co-

G t XI.32, *k lo'mi... lok nsam hartum iha prav tta* , «Yo procedo como el Tiempo, para la destrucción de los mundos», y *g Veda* I.164.44, «uno de estos (Agni) siega al final del año».

En cuanto a la «Libertad», *aditva*, de Aditi: éste es el significado fundamental del nombre Aditi, la antigua Diosa-Madre, el poder femenino supremo en los Vedas (e.g., *g Veda* I.89.10), la segunda Persona de la Trinidad, Mah dev y akti en los textos más recientes. Aditi es la madre-cónyuge de Varu a, quien, en tanto que brotado de Ella, aunque no por generación, es pre-eminentemente ditya, Hijo de lo Infinito, y Sol Supernal: Aditi es la Madre-Naturaleza, lo mismo que Vir j, «Luz-Soberana», de quien todas las cosas «maman» sus virtudes específicas y su operación

razón (*qalb = h d*) está orientado diferentemente en los hombres de grado espiritual diferente, pero el corazón del Comprehensor no tiene frente ni espalda, «estos hombres presencian con todo su ser la totalidad de los nombres y atributos Divinos y son con Dios *esencialmente*», Nicholson, *Studies...* p. 114, nota 3. Cf. Boehme, *Signatura Rerum* VII.38, «¿Quieres ser un mago?. Entonces debes comprender como cambiar la noche nuevamente en día».

Por otra parte, lo que se llama el «punto de vista ordinario» de los Br hma as, a saber, que el Sol nace del Fuego, y que se pone en el Fuego, e.g. *Aitareya Br hma a* VIII.28, se refiere a la Procesión y a la Recesión del Sol Supernal como uno de los Distintos Ángeles de la Trinidad, como en *B had ra yaka Up.* I.2.2 y 3. Nuevamente, en *g Veda* I.35.3, donde Savit se mueve «por la altura y por la profundidad» (*pravat , utyavat*), donde viene «aquí desde lejos» (*durit*), donde no ilumina sólo la tierra, sino todos los mundos, y donde se le llama el eje en que se sostienen los ángeles, lo que se entiende no es ciertamente el Sol físico, sino el Sol Supernal «cuyas vías son dobles, una interior y otra exterior», como en *Maitri Up.* VI.1, traducida abajo. Todas estas salidas y puestas tienen lugar *antarbh tasya khe, h dayâk e*, es decir, «dentro de vosotros», «en el espacio del corazón», que es al mismo tiempo «en las Aguas», «en el Mar» (*g Veda* IV.58.1, *samudre h di*, cf., *Ch ndogya Up.* VIII.1.3, «todo lo que hay aquí esta contenido dentro»); y todos los esfuerzos (e.g., Speyers en J.R.A.S., 1906, 723 sigs.) para interpretarlo «científicamente» yerran el blanco: la «ciencia» aquí no es astronómica, sino psicológica y ontológica. Nada puede ser menos científico que asumir en los liturgistas védicos un interés en los hechos naturales como pueda ser el nuestro. Por el mismo precio, se podría intentar explicar también los órdenes estilísticos del arte asiático en los términos de una «observación de la naturaleza» más o menos exacta.

Un problema precisamente análogo se presenta en la «cosmología» china, cf. L. de Saussure, *La série septénaire, cosmologique et planétaire*, Journ. Asiatique, XXIV, 1924, pp. 333 sigs., esp. Pág. 335, «El levante y el occidente representan también el nacimiento y la muerte, el yang y el yin, como lo hacen igualmente el sur y el norte». Con la «cosmología» de la *Ch ndogya Up.* III.1-11, cf., la «Circulación de la Luz... según su propia ley» de Lü Tzù (Wilhelm and Jung, *Secret of the Golden Flower*, p. 57). Aquí, como ocurre en la India, hay un simbolismo metafísico que se basa en los movimientos diurno y anual del sol, pero con la diferencia de que en la China el norte corresponde a la naturaleza, y el sur a la esencia. Ver también el Apéndice.

propia, *Atharva Veda* VII.1, VIII.9-10, y IX.1: es *V c*, los medios de pronunciación: es *pa*, las Aguas, todas las posibilidades de existencia, i-limitada (*a-diti*) por condicionamientos particulares: es *Mah m y*, la Magia de Boehme, «una madre en los tres mundos, y hace cada cosa según el modelo de la intención de esa cosa... una creadora acorde con la comprensión, y que se presta tanto al bien como al mal... el terreno y el soporte de todas las cosas», *Sex Puncta Mystica* V.II y 20: es el «Tao», en tanto que la «Madre de todas las cosas», *Tao Tê Ching* I.1. «Contenida en el Padre como naturaleza... *por cuyo motivo* él es omnipotente... pues la Divinidad tiene todas las cosas *como posibilidad*... (y) fluye en las criaturas. Da a cada criatura tanto como la criatura puede acoger; a las piedras su existencia, a los árboles su crecimiento, a los pájaros su vuelo, a los animales sus placeres, a los ángeles la razón (? *sc.* intelecto), al hombre la naturaleza libre (*sc.* el libre albedrío)», Maestro Eckhart I.371-372: es decir, da a cada existencia su virtud e idiosincrasia propia.

Así pues, el Brahman *nirgu a*, el Brahman *am rta*, son lo mismo que Aditi, Vir j, y las Aguas; y la *Bhagavad G t* está completamente de acuerdo con la tradición védica cuando declara «Mi matriz (*yoni*) es el Gran (*mahat = para = nirgu a*) Brahman; en él deposito el germen (*garbha*), de donde viene el devenir (*sa bhava*) de todas las existencias», XIV.3; y también, cuando K a, después de enumerar los elementos de la naturaleza material, agrega, «Esa es mi Naturaleza (*prak ti*) empírica (*apara*). Conoce mi Naturaleza (*prak ti*) trascendental (*para*) como otra (*anya*), como los elementos de la vida (*jiva-*) por los que el universo se mantiene en el ser (*dh rayate*), sabe que esto es la matriz (*yoni*) de todas las existencias», VII.5 y 6. De la misma manera que en *B had ra yaka Up.* I.1.2, encontramos *amudro yoni*, que corresponde a *Mu aka Up.* III.1.3, *brahma-yoni*, respectivamente «cuya matriz es el mar» y «cuya matriz es el (*para-*) Brahman». La exposición por parte de K a de sus dos «naturalezas» es perfectamente «correcta» (*pramiti*)⁶⁶. *Para* y *apara prak ti* son lo mismo que las Aguas Superiores (*parast t*) e Inferiores (*avast t*) de *g Veda* III.2.3, etc.; que los «dos mares» de Varu a⁶⁷, que son sus «vientres» o «matrices»,

⁶⁶ Así pues, ninguna «extraña fatalidad» ha «vencido aquí al Brahman upanisádico», como creía el profesor Edgerton, *The Bhagavad Gita*, 1925, p. 53.

⁶⁷ Con respecto a *para* y *apara*, y sus equivalentes, ver pág. 27. En nuestra Upani ad I.1.2, a cada una de las dos Aguas, a saber, *p rva* y *apara samudrau*, se le llama una «omnipotencia», *mahim* (femenino), lo que constituye un paralelo muy estrecho al «por cuyo motivo él es omnipotente» del Maestro Eckhart I.371, citado arriba. Eso no excluye en modo alguno la interpretación de *mahim* como «vaso sacrificial» también, cf. el doble significado de *dhi a*, a menudo en el dual *dhi a e*: para lo

*udara, kuk i*⁶⁸, *Atharva Veda* IV.16.3; que las «dos tetas» de Aditi, Madre y Flagelo de Miel, que «manan refresco», vida, *ídem* IX.1.7.

Él quiso, «Ofrezca yo de nuevo otro sacrificio» (*yajñ*). Se esforzó, entró en intensión. Cuando se hubo esforzado y estaba intensificado, su virilidad gloriosa (*ya ov rya*) salió (*udakr mat*). Así pues, cuando los soplos de la vida hubieron salido (*prâ e u utkr nte u*), el cuerpo (*ar ra*) comenzó a hinchirse (*va*). Sin embargo, el Intelecto (*manas*) permaneció en el cuerpo^{68a}. 6.

Él, es decir, el Año, Praj pati, el Hijo. «Otro sacrificio» implica un sacrificio anterior: que fue la primera procesión o efusión dentro de la existencia, a saber, la investidura de la naturaleza personal (*pauru ya*), y de la mortalidad. Pues toda pronunciación es una incontinencia: «emitir» es «morir», y al investir la existencia, Dios inviste la mortalidad: en eso consiste la «debilidad» del Rey Pescador, el significado del «mito» del Grial.

cual ver el admirable panfleto de Johansson, *Die altindische Göttin Dhisa und Verwandtes*, Uppsala, 1910. Cf. *g Veda* III.45.3, «Como aguas profundas, como ganado, tú haces crecer (*pu yati*) tu voluntad (*kratum*)», y X.75.1, donde «el artesano, en la sede de Vivasvant, contará, oh vosotras, Aguas, vuestra incomparable omnipotencia (*mahim nam uttamam*)». De aquí también la designación de los «Ríos» como *revat*, «ríos de plenitud», X.19.1, etc.

Con toda probabilidad, la concha y el loto eran originalmente símbolos de las dos Aguas: esto explicaría su asociación, como fuentes de riqueza inagotable, con el *a vattha*, en el caso del capitel bien conocido de Besnagar (ver mi *Yak as* II, lám. I, derecha): y su supervivencia como los principales «tesoros» (*nidhi*) de Kubera, Dhanapati, en quien se conservan tan claramente los elementos progenitivos y plutocráticos del carácter de Varu a.

⁶⁸ Así, en las deidades progenitivas, especialmente Varu a, Brahm , Kubera, y Ga apati, y también en el caso del Patriarca y Profeta Agastya (que es gemelo de Vasi ha, y como él probablemente = Praj pati), el gran vientre es un símbolo de preñez: tales tipos incorporan simultáneamente los poderes chtónicos (femeninos) y celestiales (masculinos). Cuando a Prak ti no se la representa así, como Ella es en él, *nityayutau*, sino como Ella es en sí misma, *ayuta*, a saber, en una forma completamente femenina, entonces la promesa de sus infinitas maternidades se revela más explícitamente en sus pesados pechos y en sus anchas caderas, que se cantan en sus letanías y que se ven en sus imágenes desde los tiempos prehistóricos hasta el presente día. Indicaciones claras de la preñez se reconocen similarmente en la iconografía de la Mariolatría medieval.

^{68a} Sobre la relación entre el Intelecto (*manas*) y la vida del cuerpo, ver *g Veda* X.58, una encantación que se emplea para hacer volver al Intelecto de un hombre a punto de morir «para que vivas y mores aquí».

Para *utkram* se usa «salir», algo así como en nuestra «salida del espíritu» coloquial. Ya sea con respecto a la muerte natural, voluntaria y sacrificial como aquí en nuestro texto, o involuntaria como en nuestra Upani ad III.2.11-12, y *Kauṭiki Up.* I.2.12-15⁶⁹: o ya sea en conexión con la *avatara* a, a saber, la «aparición en el escenario de la vida» de un *avatara*, que es a la vez un descenso⁷⁰ desde el cielo a la tierra y una muerte en el cielo, «Su salida de allí es su entrada aquí», Maestro Eckhart I.132, «Al caer dentro del tiempo, mueren y se desvanecen», *idem* 244. El equivalente técnico de (*ut-*) *krama* (= *kramôdaya*, *prasara* a) es «procesión», con respecto a *avatara* a: como cuando *tejas*, la Energía Ígnea, procede (*utkramya*) en el Árbol de la Vida, cuando se abre en el espacio, *Maitri Up.* VII.11, o como cuando el Gran Yak a que yace sobre la espalda de las Aguas se describe como «procediendo por intensión» (*tapasi kranta*) en el árbol del mundo, *Atharva Veda* X.7.38. Esa salida, esa encarnación del Año, de Prajapati, fue el «primer sacrificio».

Ahora bien, habiendo investido la carne en la forma corporal del Caballo Cósmico o Árbol del Mundo, la deidad encarnada quiere salvar, de la inmortalidad que ha contraído, a ese cuerpo que es la suma de todas las existencias. Por consiguiente, sufre una Pasión, a saber, la intensión y la muerte, es decir, el «otro sacrificio»; como se recalca en el verso de conclusión, «se sacrificó él mismo a sí mismo», y en *g Veda* X.90.15, donde los «Ángeles» (las Personas de la Trinidad), actuando como sacerdotes sacrificiales, «sacrificaron con el sacrificio al Sacrificio». Este concepto de sacrificio de sí mismo y de pasión voluntaria, que se emprende o se sufre con el fin de que la vida se haga más abundante, aparece constantemente en los Vedas y en las tradiciones de muchos pueblos. Aquí aludiremos sólo al paralelo cristiano, a saber, la Crucifixión en el Árbol de la Vida: pues la Cruz, el Madero, es un «árbol», el Árbol de la Vida, su tronco es el eje del ser, sus brazos o sus ramas son toda la extensión en

⁶⁹ Aquí a los poderes del alma se les llama «ángeles», y todos éstos, al dejar (*utkram*) el cuerpo al morir, junto con los cinco soplos (*prâna*), retornan a su fuente.

La raíz *kram* puede usarse en relación con cualquier cambio de estado («todo cambio es un morir»); no sólo con respecto a la procesión, sino también con respecto a la recesión, como en *Maitri Up.* VI.30, donde *atikramya* se usa con respecto a la ascensión desde el Brahmaloka al «estado final», *parama gati*.

⁷⁰ Por ejemplo, cuando desciende el Bodhisattva desde el cielo de Tuṣita para tomar nacimiento en la tierra, Bṛhat inscripción *bhagavato kraṇti*, ver Barua y Sinha, *Barhut inscriptions*, 1926, pp. 52-53. Cf. *g Veda* I.164.19, «de aquellos que vienen aquí (*arvañc*), ellos dicen que han partido (*par ca*)».

cada plano del ser, «el don de Dios es la existencia positiva de todas las criaturas en la Persona de su Hijo», Maestro Eckhart I.427. La identidad de la Cruz y el Árbol es muy familiar como para que necesite una demostración particular aquí⁷¹, sin embargo, puede observarse la fraseología de Boehme, *Signatura Rerum* XIV.32, «La llama, cuando se enciende por la libertad, y por el fuego frío, hace en su subida una cruz con la comprensión de todas las propiedades; pues aquí surge el espíritu en la esencia, y permanece así: si tienes comprensión aquí, no necesitas pedir más; es la eternidad y el tiempo, Dios en amor y cólera, además del cielo y el infierno». Igualmente en consonancia con el pensamiento de los Vedas y las Upaniads son estas punzantes líneas de Swinburne:

«El árbol de muchas raíces

⁷¹ Para el simbolismo universal de la cruz, ver René Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, París, 1931. Obsérvese también que la Cruz en a la vez un «árbol» y un «poste» sacrificial. Similarmente, en los textos védicos se habla a menudo del poste sacrificial (y *pa*) como si fuera un árbol (*vanaspati*, «el señor del bosque», *g Veda* I.13.11; I.65.2; III.8; X.70.10). Como señaló Oldenberg, S.B.E. XLVI, p. 254, los actos rituales asociados con el establecimiento del poste sacrificial «parecen relacionarse con el antiguo culto del árbol», cf. las reseñas en *atapatha Br hma a* III.6.4 y 7.1. Las tres partes del poste, a saber, la base, el medio, y la cresta, corresponden a los Tres Mundos (*Br.* III.7.1.14 y 25), cf. *B had ra yaka Up.* II.2.1, donde al «niño recién nacido» (*i u* = el «Año» de nuestro texto) se le compara al poste sacrificial, «su base (*dh na*, es decir, la parte establecida en el corazón) es esta tierra, su cima (*praty dh na*) es (el Cielo), su tronco (*sth a*) medio (*madhyama*) es el Espíritu (*prâ a*), la cadena (*d ma*) es el alimento (*anna*)». El mismo símil está implícito en *Aitareya ra yaka* II.1.6, donde «el lenguaje (*v c*) es la cuerda (*tantî*), los nombres son sus nudos (*d ma*)... con los cuales están atadas todas las cosas». La cuerda y su nudo, con el que se ata a la víctima, se describen más completamente en *Br.* III.7.1.19 y 20 como «triple» y como «alimento»: la cuerda se ata alrededor del ombligo del poste (*n bhidaghme, Taittir ya Sa hit* VI.3.4.5) y se considera como la vestidura del poste. En *Br.*, loc. cit. y en *Kau taki Br.* X.1, al poste se le llama *vajra*. Tomados juntos, estos pasajes bastan para mostrar que el poste sacrificial se consideraba como el Árbol de la Vida, el cuerpo de Praj pati, su tronco como el eje del universo, es decir, el soporte de todas las existencias, pues, ciertamente, el objeto mismo del sacrificio es «soportar la existencia; y eso que es el soporte de todas las existencias es también el lugar de su extinción, lugar en el que los soplos de la vida se devuelven a su fuente, «*prâ a prâ a*», como los Vedas y las Upaniads expresan lo que implica nuestro «polvo al polvo». A los brazos de la Cruz corresponde la cuerda del Poste sacrificial; y ambos corresponden a la «llanta» en el simbolismo de la Rueda del Mundo. Los detalles de estos simbolismos se examinan más plenamente en mi *Elements of Buddhist Iconography*.

Para las representaciones de la Cruz cristiana como el Árbol de la Vida, ver W. L. Hildburg, *A mediaeval brass pectoral Cross*, Art Bulletin, XIV, 1932, pp. 79-102.

Que se abre al cielo
 Con una fronda de frutos rojos
 El árbol de la vida soy...
 Sólo en mí está la raíz
 Que se abre en sus ramas...
 Mi propia sangre es lo que restaña
 Las heridas en mi corteza...»

La eficacia del sacrificio ritual (*karma*, *yajña*), a saber, que el ritual que se lleva a cabo con una finalidad dada en vista, procura ciertamente ese fin, no se niega en modo alguno en las Upani ads. Sin embargo, el fin en vista es una renovación y magnificación de la vida, no una emancipación absoluta de la mortalidad. Sólo el conocimiento, Eso *eres* tú, es la realización de la inmortalidad, aquí y ahora o independientemente de todo aquí o ahora. Así pues, hay un sacrificio más alto, a saber, el de quien comprende el ritual, *ya eva veda*, no sólo en su operación imitativa aquí, como una cosa que se hace formalmente⁷², sino en su forma intrínseca, como una cosa que se despoja de la forma, como una cosa que se devuelve, allí, en el Empíreo supremo, en el loto del corazón. Y eso no sólo se aplica a los rituales específicos, tales como el sacrificio del caballo o la ofrenda de *soma*, sino a todas las funciones de la vida, que si se llevan a cabo ciegamente y movidas por el deseo aumentan la suma de nuestra mortalidad, pero que si se llevan a cabo no movidas por el deseo, y no egóticamente, sino en-Sí mismadamente, y con una comprensión de sus equivalentes transubstanciales y espirituales, no son en modo alguno obstáculos, sino más bien vías de iluminación. Lo que hay implícito aquí es la transformación (*par v tti*, *abhisambhava*)⁷³, o en los términos de la psicología, la sublimación: en la extensión religiosa, «A

⁷² Es indiferente si el Comprehensor oficia o no el ritual de hecho. El concepto de la vida misma (la «ronda diaria») como un ritual, se expone en *Ch ndogya Up.* II.17, exposición que concluye «La Muerte es una ablución después de la ceremonia (*avbh ta*)».

⁷³ Para *abhisambhava* ver e.g., *Ch ndogya Up.* VIII.13, «como un sí mismo perfeccionado, yo estoy con-formado (*abhisambhavy mi*) al mundo no hecho del Brahman». Para *par v tti*, e.g., de *maitihuna*, cf. *B had ra yaka Up.* VI.4, y Maitreya-Asanga, *Mah y na S trāla k ra* IX.46; y también mi *Par v tti*= *transformation, regeneration, anagogy*, en *Festschrift Ernst Winternitz*, 1933.

Par v tti, «transformación», «re-versión», no debe confundirse con *pari ma*, «permutación», la cual tiene lugar en el orden de la naturaleza.

Para ilustrar lo que se entiende por sublimación, transubstanciación o transformación, cf. estas palabras del Maestro Eckhart I.143 «Yo veo los lirios en el campo, su alegría, su color, todas sus hojas...

no ser que un hombre nazca de nuevo». Todo esto se desarrolla más en la *Bhagavad Gītā*, e.g., IV.27.32 y 33, «Otros vierten como su sacrificio todo el funcionamiento de los sentidos (*indriya-karmāṇi*) y todos los funcionamientos de la vida (*prāṇa-karmāṇi*) en el fuego de la disciplina de la auto-contención (*ātmasa yogāgnau*), lo cual enciende la sabiduría (*jñāna-dīpiti*)... son muchos y muy distintos los sacrificios extendidos así ante la faz de Dios (el Brahman), pero todos éstos son a modo de obras, que son tu liberación si tú comprendes; mejor que el sacrificio de los objetos es el de la sabiduría, con la cual las obras se deshacen en la gnosis (*jñāne pariśamāpyate*), donde no queda nada».

Volviendo más directamente a nuestro texto, lo que era el cuerpo del caballo sufre la corrupción y «se hincha»⁷⁴; ya no es un caballo vivo, sino un caballo desnaturalizado, puesto que su equinidad (*avatta*) ha partido de él. La carne deviene «alimento» y vida para otras existencias, como ya se ha explicado. Sólo permanece encarnado, aunque en otra naturaleza y en otras existencias o permutaciones individuales (*pariśama*), el Intelecto, el Principio de la existencia, que es por Sí mismo en el Padre y el Hijo: pues Eso «es indestructible, perpetuo, no nacido, no dimensionado, no matado cuando se mata el cuerpo», *Bhagavad Gītā* II.20 y 21. Así pues, de la misma manera que hemos visto anteriormente que el universo vivo no tenía ningún «primer» comienzo, así se afirma ahora, de otra manera, que el universo es sin fin, *sicut erat in principio, et nunc et semper, in saecula saeculorum*.

Él quiso, «Que este cuerpo mío se renueve (*medhya*), que con ello sea yo Sí mismado (*tmanvā*) de nuevo». Con lo cual devino nuevamente (*samabhavat*) un caballo (*ava*). «Ese caballo (*ava*) ha-sido-hecho-entero (*madhyamabhavati*)», pensó (*iti*). Eso es ciertamente el caballo-todo-naturaleza (*avamedhatva*) del caballo del sacrificio (*avamedha*). Quien le conoce así, conoce ciertamente el *Avamedha*.

mi hombre exterior saborea a las criaturas, como vino y pan y carne. Pero mi hombre interior no saborea las cosas como criaturas, sino como el don de Dios. Y, nuevamente, para mi hombre interiorísimo su sabor no es el del don de Dios, sino de siempre y siempre». El cambio de uno a otro de estos modos de percepción constituye una muerte del alma.

⁷⁴ Aquí no debe darse ninguna importancia a la «etimología» por la que la palabra *ava*, «caballo», se relaciona con la raíz *va*, «hincharse». Sus derivaciones más plausibles son de *va*, «penetrar», «vagar extensamente», «recorrer»; o menos probablemente, *va*, «comer», y de aquí preeminentemente «vivir».

Él le contempló intelectualmente (*tam... manyata*), sin retenerle. Después de tanto como dura un año, le sacrificó a Sí mismo (es decir, al *Purusha* en tanto que se distingue del *pa vah*). Entregó animales *sacrificiales* (*pa u*) a los Ángeles. Por consiguiente, los Ángeles sacrificaron la víctima dedicada a Praj pati como si fuera a los Distintos Ángeles (*sarva devatyam*).

El Sacrificio-que-es-el-caballo (*a vamedha*) es ciertamente el que intensifica (*tapati*): él Mismo es el Año, Praj pati. Este fuego *sacrificial* es el Fulgor (*arka*): los tres Mundos (*lok*) son sus Hipóstasis (*tm na*).

«Él deviene» estos gemelos, el Fulgor y el Sacrificio-que-es-el-Caballo (*a vamedha*). Sin embargo, son un Único Ángel, a saber, Muerte (*m tyu*). El que conoce esto, ahuyenta la mortalidad (*punar m tyu*), la muerte (*m tyu*) no le alcanza, él Mismo deviene Muerte (*m tyu*), él Mismo deviene la Unidad de estos Ángeles.

Esta última sección del *adhy ya* describe la resurrección del Caballo, la perpetuación de la vida. Aquí, la significación de *medhya* es de primerísima importancia. La palabra *medhya* se traduce comúnmente por «sacrificial», «adecuado para el sacrificio», pero estos significados son secundarios con respecto al sentido principal de «apto», «fuerte», «vigoroso», «completo», «viril», «limpio de mancha». Estos sentidos principales son los válidos en nuestro contexto, pues el sacrificio ya se ha hecho, y ahora la vida se renueva: hay una resurrección y un redevenir del caballo, hay un caballo-naturaleza nuevo, un caballo-naturaleza re-novado; la equinidad se ha hecho entera nuevamente.

«Le contempló intelectualmente», es decir, le «recordó» «durante tanto como dura un año»: eso significa que le mantuvo, a estos Tres Mundos, en el ser vivo durante el ciclo del tiempo angélico, es decir, durante el tiempo de la vida de un Brahm - Praj pati, a saber, un «día» del tiempo supernal, durante el cual el Brahman «está despierto». Su recordación es nuestra existencia⁷⁵. Pero como el alma «honra máximamente a Dios al librarse de Dios», como «a ella le queda este ser algo que él no es», es «la plena intención de Dios» que ella «abandone su existencia», lo cual «signi-

⁷⁵ «Y así ocurre con las obras en Dios»; él las piensa y ellas son... él permanece con las criaturas para mantenerlas siendo», Maestro Eckhart I.238 y 427. Cf. *Agni lokasm ta*, «que recuerda los mundos», *Maitri Up.* VI.35. Ver también la nota 59.

fica la muerte del espíritu»⁷⁶; de manera que, en palabras extrañas, ella ora «Señor, mi bienestar está en que tú no me recuerdes nunca», Maestro Eckhart I.274 y 376. Ese punto de vista está implícito en la conclusión del *adhy ya*, donde el Comprehensor ahuyenta la mortalidad, y deviene in-mortal en la plena identidad (*s yujya*) con la Muerte. La inmortalidad no es la vida eterna, sino un no haber nacido jamás, pues sólo lo que no ha nacido jamás no puede morir jamás: la Muerte absoluta trasciende la existencia y la no existencia, *sat* y *asat* a la vez, todo el bien y el mal. Mientras tanto, la existencia es el bien principal, la *razón de ser* del sacrificio, puesto que «ninguna cosa puede *querer* no haber existido»; como Persona, *Él* no puede querer la no existencia de sus mundos antes del fin del tiempo, «pues estos mundos se destruirían si yo no obrara obras», *Bhagavad G t* II.24, *Él*, que quiso poder tener posesiones para poder «obrar obras», *B had ra yaka Up.* I.4.17. Obsérvese que «obrar obras», *karm i k*, es también una expresión técnica equivalente a «cumplir sacrificios», «celebrar oficios».

«Sin retenerle»: es decir, permitiendo que el ciclo de la existencia, nuestro «proceso de evolución», siguiera su curso sin interferencia, sujeto sólo a la consecuencia natural de los accidentes, a saber, la operación latente (*ap rva*) e imprevisible de los eventos pasados. Como ya hemos visto, lo que *Él* da es la vida (*prâ a*), no el modo ni la especie: «*Él* no emana ni la agencia ni los actos», *na kartatvanna karm i s jati*, es la naturaleza propia de cada cosa la que opera», *svabh vastu pravartate*, *Bhagavad G t* V.14, «¿qué retendría entonces el efecto?», *nigraha ki kari yati*, *ídem* III.33; la Sabiduría está en el conocimiento de que no es «yo», de que no es «el Sí mismo» quien actúa; «“yo no hago nada”, así piensa el que es un hombre bridado⁷⁷ y que conoce la talidad», *naiva ki citkaromîti yukto manyet tattvavid*, *ídem* V.8; y actuando así con desapego, es decir, como en el Maestro Eckhart, «volunta-

⁷⁶ En sánscrito, eso sería literalmente *prâ asya nirv a*, «despiración del soplo de la vida»: es decir, un retorno (*niv tti*) al modo sin modo de *El* que «sopla sin soplar», *n t av ta*, *g Veda* X.129.2. Cf. *aprâ a*, «sin espíritu» o «despiritado», *Mu aka Up.* II.1.2.

⁷⁷ *Yukta*, el *yog*, «el que está uniformemente equilibrado en el calor y el frío, el placer y el dolor, la reputación y la no reputación, etc.», *Bhagavad G t* VI.7 y 8, lo mismo que el «hombre razonable» del Maestro Eckhart —«Al que se controla en la dicha y en la aflicción, yo le llamo un hombre razonable», I.460, «que no se conmueve por la dicha ni por la pena, ni por la riqueza o la necesidad», I.56.

Para el uso de *yuj* en este sentido, cf. *g Veda* V.46.1, «Como un caballo que sabe, yo me unzo a mí mismo (*svayam ayuji*) a la lanza del carro, sin ansiar la liberación ni volver de nuevo»: una sorprendente «anticipación» de los modos de pensamiento «posteriores».

riamente, pero no desde la voluntad», está liberado de los pares de opuestos (*nirdvandva*), soltado de la esclavitud (*bandh t pramucyate*), V.30, y, en los términos de nuestro texto, alcanza la Libertad (*aditivā*) de Aditi.

Así pues, al final del «año», cósmico o terrestre, según sea el caso, el caballo es sacrificado, y sus soplos vitales retornan a aquel de quien el caballo es la imagen, no como es en la hipóstasis (*dvit ya tman*), sino como es en la Unidad; allí «el Hijo se pierde en la unidad de la esencia», Maestro Eckhart I.275. De la misma manera que todas las «almas» (*bh t ni*) son devueltas adentro de Su naturaleza universal al final del tiempo, *Bhagavad G t* IX.8, así el «alma» del caballo es devuelta a su fuente cuando se le mata ritualmente: eso se hace con miras a un fin, a saber, que la vida se renueve, de la misma manera que, en el comienzo del tiempo, de cualquier tiempo, en la primavera del «año», todas las «almas» son derramadas nuevamente desde su latencia en él, *ídem*.

El A vamedha cósmico es la Pasión voluntaria de una deidad encarnada, a saber, la Segunda Persona engendrada (*dvit ya tman*), y este sacrificio suyo es una negación de la voluntad de vivir, de la misma manera que el primero era su afirmación. Pero esta Pasión y muerte, padecidas en la forma, no se llevan a cabo sin miras a un fin, pues ésta es también una obra movida por el deseo, *k mya karma*, y como tal tendrá sus consecuencias en una manifestación de la vida renovada, en otro Tiempo, cuando otro Sol, y otro Caballo, sean derramados (*vis i*). El A vamedha terrestre es la representación solemne de esa Pasión, con el fin análogo de que la vida se renueve, se haga viable, se acreciente y continúe aquí y ahora: «yo pido la semilla del caballo macho». Por consiguiente, el que lleva a cabo el rito, con la mirada puesta en sus frutos, gana la plenitud de la vida en la tierra (un centenar de años, en la analogía de Sus «cien años»), riqueza, hijos, ganado, cualquier cosa que desee aquí, y con ello también el mundo de los Patriarcas, después de su muerte: pero esa no es una emancipación final; pues la recompensa natural de las obras interesadas es inevitable, y así, debe retornar de nuevo a un nacimiento renovado, *punar ap dana*, y a otras muertes, *punar m tyu*. Sólo el que conoce, sólo el que comprende, sólo el que realiza y lleva a cabo así el rito intelectualmente, sólo el que conoce por Sí mismo, autoevidentemente, que el caballo es transubstancialmente Praj pati, el Año, el Hijo, gana, ya sea ahora o en su debido momento, según la perfección de su realización, receder al Intelecto, al Brahman, y así liberarse; sólo él ahuyenta la mortalidad, pues es uno con la Muerte, en la Identidad Suprema, en la Unidad de estos Ángeles.

«Ahuyenta la mortalidad», ¿a dónde apunta esto?. A saber, en último análisis, más allá de nuestro alcance, que puede extenderse sólo hasta la operación de las Personas, es decir, más allá del alcance de Dios mismo como Persona, más allá del «conoce o no conoce», como lo expresa el *g Veda* X.129.7. Pues, puesto que la cosa que se conoce está en el conocedor siempre según el modo del conocedor, y sólo según el modo del conocedor, de ello se sigue que la existencia sólo puede tener conocimiento de la existencia. Sólo Él *es*, sin un segundo a quien pueda conocer, o por quien Él pueda ser conocido. Así pues, sólo el «que sabe “yo soy el Brahman” deviene este Todo... cualquiera que adora a algún Ángel (Dios) otro que Sí mismo, pensando “Él es uno y yo otro”, ese no sabe, y sólo puede igualarse a un animal sacrificial dispuesto para ser ofrendado a los Ángeles», *B had ra yaka Up.* I.4.10⁷⁸.

Lo que hay más allá del orden de la naturaleza, en la otra orilla del tiempo, donde el tiempo no es, se compara en el Veda ya sea al sueño sin sueños, o a un cuarto estado de sueño sin sueños y de vigilia simultáneos; en la fraseología cristiana, eso corresponde a la «vacuidad» o al «silencio», y a la simultaneidad del «descanso y del trabajo eterno». Ninguno de éstos es inteligible para la razón, pues es inexpresable en los términos de la tesis y de la antítesis. No obstante, veamos lo que han dicho los videntes védicos y cristianos de ese estado de ser primordial y que no tiene modelo.

Está implícito en la doctrina del reflejo, que el Sí mismo está presente en el mundo siempre, y que la pintura del mundo y todo cuanto hay en él está similarmente presente al Sí mismo siempre; «Él, Varu a, cuenta los parpadeos de los ojos de los hombres», *Atharva Veda* IV.16.4, «ni un solo gorrión cae al suelo sin el conocimiento de vuestro Padre». Lo que implica esto para el individuo, se explica muy claramente en nuestra Upani ad II.2.12, donde se dice que, cuando un hombre muere, «lo que no sale de él es el nombre (*n ma*, «noumenon»), que es sin fin (*ananta*), y puesto que lo que es sin fin es los Distintos Ángeles, con ello gana, acordemente, el mundo sin fin». Los Distintos Ángeles es la Trinidad de las Personas, como se explica después, págs. 80-81. La noción de «nombre» ha de comprenderse en conexión con la doctrina de la Palabra, *v c*, y con la de la pronunciación, *vy h ti*, de las palabras: «nombre» es «idea» y lo que se entiende por la sin-finitud de los nombres, es su persistencia

⁷⁸ *Ya eva vedâha brahmâsmîti sa ida bhavati... yo'nya devat mup ste'nyo s vanyo'hamasmîti na sa veda, yath pa ureva sa dev n m.*

como prototipos de los actos⁷⁹ en la consciencia que es el Sí mismo, cuya recordación (*manana*) es nuestra existencia (*sthiti*). Es a esa persistencia, como si fuera la del «arte en el artista» (Maestro Eckhart I.285), en el Intelecto Triuno, o el *laya-vijñāna* budista, a lo que el Maestro Eckhart llama nuestro «almacén de ideas y de formas incorpóreas», I.402, «el arte de Dios», I.461, «todas las criaturas en su modo natural se ejemplifican en la esencia divina», I.253. Esa eternidad de los prototipos individuales de todos los accidentes del ser, no es en modo alguno la misma cosa que una inmortalidad individual del alma, como se concibe ahora, y no es en modo alguno una recompensa, sino puramente abstracta y «nominal». Esto se expone muy claramente en la *Kaustiki Upaniṣad* II.12-15, donde la inmortalidad de los poderes angélicos del alma no es con respecto a su integración específica como un individuo dado, sino con respecto al retorno de los distintos poderes o elementos de la consciencia a su única fuente en el Sí mismo cognoscitivo, lo cual equivale casi literalmente a las palabras del Maestro Eckhart «al juntarse con cada poder divino, el alma es ese poder en Dios», I.380. A esa pérdida de la criatureidad, y, junto con ella, a la pérdida de

⁷⁹ Las ideas védicas no son tipos de «cosas», sino de «actos»; así pues, no son exactamente lo mismo que las ideas platónicas, sino que corresponden a los tipos de Aristóteles como los comprenden los escolásticos. «Todos los nombres se derivan de la acción», *Bṛhad Devatā* I.31, y *Nirukta* VII.14. «Porque él crea la actividad de todo (*viśva*), se le llama *Viśvakarma*», *Bṛhad Devatā* II.50. Keith observa la identidad de *nāma* y *karma*, como factor transmigrador, en *Rel. and Phil. of the Veda*, p. 507; cf. también la oposición de *nāma* y *guṇa* en el sistema del *Mīmāṃsā*. Para el punto de vista de que una cosa es lo que ella hace, ver también Vasubandhu, *Abhidharmakośha* II.56 d, Poussin, p. 289, y cf. *dharmā* (plural) como «principios» y *dharmā-cakra-pravartana* como equivalente a la «pronunciación de la Palabra», *Saddharma Puṇḍarīka*, *passim*.

Nāma-rūpa, que constituyen la unidad del individuo, se traducen a menudo por «nombre y forma», pero *nāma* es aquí la «forma» verdadera; la combinación *nāma-rūpa* corresponde realmente a «alma y cuerpo», como cuando, al distinguir entre forma y substancia, decimos que «el alma es la forma del cuerpo». *Nāma* = latín *forma*, griego *eidos*; *rūpa* = latín *figura*. Cf. Maimónides, *Guide...* III.8, «La forma sólo puede ser destruida accidentalmente, es decir, debido a su relación con la substancia, cuya verdadera naturaleza consiste en la propiedad de no carecer nunca de una disposición a recibir forma». Keith, *Aitareya Brāhminya*, p. 239, nota 2, observa, «El *rūpa* budista no es una concepción preñante». Ciertamente no lo es; la concepción preñante es *nāma*, y *rūpa* es meramente el aspecto sensible. Es cierto que *rūpa*, como el inglés y el español «forma», puede usarse refiriéndose a objetos inteligibles o a objetos sensibles, pero cuando lo que se quiere decir es «forma informadora», *rūpa* se distingue generalmente con un determinante apropiado, como en *svārūpa*, «forma intrínseca», o *antarjñeya rūpa*, «imagen mental». *Nāma* es noumeno, *rūpa* fenómeno.

Dios como un objeto de devoción externa, el Maestro Eckhart la llama «la muerte más baja del alma en su vía a la divinidad», I.274.

Aquí no queremos decir que una perpetuidad (*sthayit*) de la consciencia individual, sin ningún otro cambio de estado durante una parte o la totalidad del tiempo, y que corresponda más o menos cercanamente a la idea popular de la inmortalidad, esté excluida de las posibilidades de la existencia. Por el contrario, tales perpetuidades se consideran como alcanzables por aquellos que todavía no son Comprehensores, pero que están en la vía de la comprensión, o que han adquirido mérito por las buenas obras. Una tal perpetuidad está en uno u otro de los planos más bajos de la existencia angélica, donde los ángeles-por-las obras gozan de los frutos de las obras. Aquí, como máximo, la consciencia alcanza el cielo Empíreo, y se encuentra a sí misma en su prototipo eterno, a saber, su «nombre» escrito en el Libro de la Vida, a sí misma como ella es en el Hijo manifestado. Allí, «cuando el alma se desviste de su naturaleza de criatura, vislumbra su prototipo increado (= *n ma*), en el que el alma se descubre a sí misma en su increateidad... acordemente a la propiedad de la imagen», Maestro Eckhart I.275. Es decir, el alma se encuentra a sí misma en el ejemplar, Cristo, el Cordero, el Caballo, Praj pati, el Año, a saber, «en su naturaleza potencial, en su naturaleza esencial, intelectual... revelada en su perfección, en su flor, donde brota primero en el terreno de su existencia, y toda concebida donde Dios se concibe a sí mismo —eso es felicidad», Maestro Eckhart I.290 y 82. Puesto que allí es «uno con Dios en la operación» (*pravartana*), «las criaturas son sus sujetos, y todas se someten a ella como si fueran su obra», Maestro Eckhart, I.290. «Allí todo deseo es perfecto, maduro, y completo; sólo en ella, cada una de las partes está donde siempre estuvo, puesto que ella no está en ningún lugar, ni tiene polos», Dante, *Paradiso*, XXII.64-67. Allí la voluntad, al estar casi anonadada, es casi libre; pues como lo expresa Boecio, «cuanto más cerca está una cosa de la Mente Primera, tanto menos implicada está en la cadena de la fatalidad»; es decir, cuando más cerca está una consciencia del giroscopio del devenir causal, *sa s ra, bhava-cakra*⁸⁰, tanto menos determinada u obligada está por la necesidad externa, y tanto más autónoma es.

⁸⁰ Los símiles indios de la Rueda de la Palabra y de la Rueda del Mundo, una imagen mecánica pero viva, equivalente a la del Caballo Cósmico y a la del Árbol del Mundo, y que representa más específicamente la revolución del «año», requieren un tratamiento más detallado del que puede darse aquí. Brevemente, «nosotros le comprendemos como una rueda que tiene un único círculo, con una llanta triple», *vetâ vatara Up.* I.4: es decir, una rueda cuyo cubo es la esencia y la llanta la naturaleza, «triple» con respecto a los tres *gu as*. Cf. Eckhart I.357, «Este círculo... es todo lo que la Trinidad

Pero por muy glorioso y por muy deseable que sea un tal estado, sea cual fuere esa felicidad más allá de la imaginación (*B had ra yaka Up.* IV.3.33, *Taittir ya Up.* II.8), como «esto no es la sumidad de la unión divina, así no es tampoco el lugar de la morada del alma», Maestro Eckhart I.276, cf. 410, «eso es un lugar de reposo (*vi r ma*), no un re-torno (*niv ti*)»; pues, en realidad «no hay ninguna extinción (*nirv a*) sin omnisciencia (*sarvajña*)», *Saddharma Pu ar ka*, V.74.75, «hasta que no conoce todo lo que ha de conocerse, el alma no cruza al bien no conocido», Maestro Eckhart I.385. Así pues, esto no es un fin final, ni desde el punto de vista cristiano, ni desde el punto de vista indio. Pues esa «naturaleza eterna, donde el alma se encuentra ahora a sí misma, en su ejemplar, se caracteriza por la multiplicidad — puesto que las Personas sólo son en la separación... Cristo dice: “Ningún hombre viene al Padre sino a través de mí”. ... Aunque el lugar de morada del alma no está en él, sin embargo, como él dice, el alma debe pasar a través de él. Este paso es la segunda muerte del alma, y es mucho más trascendental que la primera», Maestro Eckhart I.275: «él nos invita a entrar por la puerta de su emanación y a retornar adentro de la fuente de donde salimos... la puerta a cuyo través todas las cosas retornan perfectamente libres a su felicidad suprema», Maestro Eckhart I.400. Esto responde a la imagen védica del Sol Supernal, *ditya*, como la puerta de los mundos (*loka-dv ra*), por la cual hay una entrada (*prapadana*) para el Comprehensor adentro del Paraíso (*prâ âr ma*, el terreno de actividad del Espíritu), pero que es una barrera (*nirodha*)

ha hecho. ¿Por qué se llama un círculo a la obra de la Trinidad?. Porque la Trinidad... es el origen de todas las cosas y todas las cosas vuelven a su origen. Éste es el círculo que el alma recorre... Así, ella va en círculo en una cadena sin fin... Cuando acaba su gesta se arroja a sí misma dentro del centro. Este punto es el poder de la Trinidad donde inmutablemente hace todo su trabajo. En él el alma deviene omnipotente... Éste es el punto sin moción y la unidad de la Trinidad. La circunferencia es el trabajo incomprensible de las Tres Personas... La unión de las Personas es la esencia del punto. En este punto Dios traspasa el cambio sin otreidad, envuelto en la unidad de la esencia, y el alma, en tanto que una con este punto fijo, es capaz de todas las cosas». O nuevamente, el Maestro Eckhart I.56, «El cielo adjunto al ahora eterno, donde los ángeles son, es sin moción, inmutable... En el cielo el sol, movido por la fuerza angélica, gira una vez en un año. En el cielo la luna, es llevada por la fuerza angélica y gira una vez en un mes. Cuanto más cerca están del ahora eterno, más inmutables son; y cuanto más lejos y más desemejantes son del ahora eterno, tanto más fáciles de moverse son, de manera que giran alrededor de este ahora temporal... todas las cosas obtienen su vida y su ser de la moción que imparte el ahora eterno».

para el ignorante (*avid*), *Ch ndogya Up.* VIII.6.8⁸¹: «Aquí, en el mundo, no hay ninguna salida por un atajo», *Maitri Up.* VI.30; «Sólo conociendo a ese Puru a, de la casta del Sol... pasa uno la muerte», *veta vatara Up.* III.8. Es también en tanto que el Sol Supernal, como a Vi u se le llama el «Portero» de los Ángeles; y, al sacrificador que comprende, le abre esta puerta, *Aitareya Br hma a* I.36. El hecho de que «Agni subió altísimo, hasta tocar el cielo: abrió la puerta del mundo del cielo, ciertamente Agni es el señor del mundo del cielo», *idem* III.42, corresponde al «mito» de la ascensión de Cristo y a su sedencia en condominio a la diestra del Padre. Kristos y Agni, el Hijo de Dios, y el Sacrificio reflejado en el Sol Supernal, son ese Ángel de la Espada Flamígera que guarda las puertas del Paraíso, y el Guía en la vía estrecha que cruza las Aguas Superiores y las Aguas Inferiores hasta el Reino del Grial. Allí, verificado por grados, el hombre perfecto (*suk ta*), emancipado de la modalidad individual, finalmente ocupa su sede con el Brahman en «la cátedra “Brillantísima”... que es la “Sabiduría”» (*prajñ*)... y el trono de la “La Vida Inmensurable”... y el Brahman le dice, “Las Aguas, ciertamente, son mi mundo, y (ahora) son tuyas”»,

⁸¹ Cf. *B had ra yaka Up.* V.15, donde se dice que la entrada (*mukha*) a la verdad (*satya*) está cerrada por el orbe de oro (*p tra*) y se hace a P an la plegaria de que descubra esa entrada a aquel cuyo principio (*dharma*) es la Verdad (*satya*); y *Ch ndogya Up.* V.10.2, donde una Persona Sobrehumana (*am nava puru a*), que es Agni-vaidyuta, «del Rayo», «les conduce al Brahman, (y) éste es el viaje angélico».

Similarmente, en la *Jaimin ya Upani ad Br hma a* I.5, el pasaje se representa primero como cerrado al alma en los terrenos éticos, pero cuando el alma responde al Ángel (Agni, o Agni-Rudra), «Eras tú, no “yo”, quien hacía las obras», el alma se prueba a sí misma un Comprehensor del Sí mismo, prueba que está emancipada de la individualidad, prueba que como su guía ella es *am nava*, que ya no piensa en modos humanos, y la vía se abre. La doctrina de la *Bhagavad G t* en lo que concierne a las «Obras» es idéntica, aunque se presenta con cierto tinte devocional: así, III.30, «Al deponer todas tus obras en Mí», IV.13, «Yo (Dios) soy entonces el hacedor de las obras, pero ellas no Me manchan, a Mí que no tengo fines que hayan de ser alcanzados», IV.36, «Aunque tú seas el mayor de todos los pecadores, con el barco de la Comprensión, puedes cruzar todo el mal», V.10, «El que al hacer las obras depone sus obras en el Brahman y se ve sin apego es immaculado», VI.9, «Para el que Me ve en todas las cosas, y todas las cosas en Mí, para él yo no estoy perdido ni él está perdido para mí». Estos son equivalentes metafísicos de las doctrinas religiosas del perdón y de la remisión de los pecados, de la salvación por la fe, etc.: «Venid a Mí, los que estáis cansados y pesadamente cargados (a saber, con el peso del pecado) y yo os daré descanso». Si desde el punto de vista religioso o ético se objetara que en la formulación metafísica no se dice nada sobre el arrepentimiento, la respuesta es que esa Comprensión misma, por la que se transforma la noción de la individualidad (*abhim na*, etc.), es, en sí misma y por completo literalmente, un arrepentimiento, una recesión (*niv tti*) de estos Mundos que es donde únicamente son válidos los valores morales.

Kau taki Up. I.3-7. Así pues, el hombre perfecto entra adentro del Dominio (*ai varya*) sobre todas las posibilidades de la existencia.

Pero ese Plenum (*p r a*), esa Sabiduría (*prajñ*), ese Sí mismo (*tman*), y ese Espíritu (*prâ a*) no son el fin⁸². Al alma que así se ha perdido en el Padre y que es una con (*s yujya*) el Padre le queda todavía una última muerte, *parimara*, *parinirv a*, *fan al-fan*, la «Anegación» y la «Despiración»: allí donde «Dios mismo entrega el espíritu... donde mora desconocido para sí mismo, en agnosia y a-percepción», el alma debe abandonarse a Sí misma y a Dios mismo, en una anonadación de su «nombre» común y de su «aspecto» intrínseco coincidente, allí debe abandonar «nombre y aspecto», por otra parte sólo concebidos idealmente. ...«Todo debe partir. El alma debe subsistir en la nada absoluta... La tercera naturaleza de la que escapa el alma es la exuberante naturaleza divina que energiza en el Padre... el alma tiene que morir a toda la actividad de que denota la naturaleza divina si ha de entrar en la esencia divina donde Dios es enteramente vacuidad⁸³. Esta imagen supernal es el paradigma a donde le lleva al alma su (última) muerte... muerta y enterrada en la Divinidad, y la Divinidad no vive para ningún otro que sí mismo»⁸⁴, Maestro Eckhart I.274-278: así también Blake, «Descenderé hasta la auto-aniquilación y la Muerte Eterna, no sea que venga el Juicio Final y me encuentre sin aniquilar, y yo sea aga-

⁸² La unión con Brahm , o con el Buddha en Gloria (Sambhogak ya), aunque implica una participación del trono y de la soberanía de Dios, siempre se distingue claramente de la emancipación (*mukti*, *nirv a*), cf. S ya a sobre *Aitareya ra yaka* II.3.7 (que cita también *B had ra yaka Up.*, IV.1.2) y a karâc rya sobre *Brahma S tra* IV.4.22.

Eso también se hace muy claro en *Maitri Up.* VI.30, donde el Comprehensor pasa a través de la región Solar al mundo de Brahma, y más allá a la «estación última», *para gati*. En el budismo, se señala que incluso el más alto de los paraísos del Buddha (el plano del Sambhogak ya), es sólo un lugar de descanso (*vi r ma*), no un Retorno (*niv ti*) *Saddharma Pu ar ka* V.74.75. Similarmente para el Maestro Eckhart I.274, 276, el alma en el cielo «todavía no está muerta y entrada en eso que contempla la existencia creada... y como esto no es la cima de la unión divina, no es tampoco el lugar de morada del alma».

⁸³ «He aquí, Dios despirituado» (*aprâ a*, *nir-v ta*), Maestro Eckhart I.469. Tirum lar, «ellos se pierden a sí mismos y devienen vacuidad».

⁸⁴ Cf. *B had ra yaka Up.* II.4.1, «sólo por amor del Sí mismo son queridas todas las cosas»; es decir, «En el amor donde Dios se ama a sí mismo, en ese amor ama a todas las cosas... en la felicidad donde Dios se saborea a sí mismo, en esa felicidad saborea a todas las criaturas»: Dios se ama a sí mismo en todas las cosas, de manera que «el hombre bueno... formado a imagen de Dios... ama por amor de sí mismo», Maestro Eckhart I.142, 380 y 66, «el amor es del amante y vuelve en su mayor parte a él... sólo el amor mismo satisface finalmente al alma», Walt Whitman.

rrado y puesto en manos de mi propia Ego-ismidad». Estos dichos no son más confortadores que los dichos más duros que se encuentran en la escritura india, y corresponden a lo que se dice cuando nuestra Upani ad habla de la Muerte como el fin y el significado último de nuestra vida, o cuando el nyav din agota las categorías de la negación a la hora de definir la meta verdadera del hombre. Eso es la Libertad de lo In-finito, *aditer-aditivva, B had ra yaka Up.* I.2.5, «libre como la Divinidad en su no-existencia», Maestro Eckhart I.382: «Cuando receda adentro del terreno, adentro de las profundidades, adentro del manantial de la Divinidad, nadie me preguntará de dónde vine ni a dónde fui», Maestro Eckhart I.143.

Este fin está oculto «en la obscuridad de la Divinidad sempiterna, y no es conocido, y nunca se ha conocido, y nunca será conocido», Maestro Eckhart⁸⁵, puesto que, en su naturaleza y por definición, es incognoscible. Allí, el Sí mismo —nuestro Sí mismo, su Sí mismo— a la vez duerme y está en vigilia, a la vez ve y no ve, a la vez es efluente y refluente, sin modelo y mode-ificado, es decir, todo uno y lo mismo para la Indiscriminación Suprema. Aunque nosotros hablamos de ese sueño y de esa vigilia como las noches y los días del tiempo supernal, esa noche y ese día, esa obscuridad y esa iluminación, no son como las nuestras, es decir, no se suceden, sino que son simultáneas. Pues allí no hay ninguna distinción entre la potencialidad desconocida y el acto consciente: y eso es precisamente *lo que*, el védico *ka*, nosotros no podemos comprender, nosotros que procedemos desde la potencialidad al acto, y que consideramos el «ser» sólo en los términos de la consciencia.

Sin embargo, eso *que* no podemos comprender no está lejos de nosotros, «El cielo está en todos sus puntos equidistante de la tierra», Maestro Eckhart I.172; intimísimo y queridísimo, morando en el loto del corazón, inaccesible al conocimiento, *Eso eres tú*. Ya sea que consideremos a Eso como Sí mismado y formado en la Persona, o ya sea que consideremos a la Persona, en Eso, como sin Sí mismo, sin nombre, y sin forma, todo es un Único Ángel, un Único que trasciende el conocimiento y el no conocimiento, la gnosis y la agnosia. De la misma manera «que estos ríos que corren y que tienden hacia el mar, cuando llegan al mar, su nombre y su aspecto se esfuman, y sólo se habla del “Mar”» *Pra na Up.* VI.5: «como la gota deviene el océano... así, el alma, al embeberse de Dios, vuelve adentro de Dios», Maestro Eckhart I.242. En las palabras de Ruysbroeck⁸⁶, «al atravesar todos los mundos del ser... los ríos vierten

⁸⁵ De la versión por Claude Field de los *Selected Sermons*, p. 28.

⁸⁶ *Adornment of the Spiritual Marriage*, *passim*.

incesantemente adentro de este océano de donde no hay retorno... un abismo de obscuridad, insondable, sin límites, y sin cualidades, por encima de los nombres de las cosas creadas, por encima de los nombres de Dios... que es sin nombre, y que sin embargo es el punto central donde todos los nombres son uno. Es la sumidad del esfuerzo humano y el abismo de la esencia trascendente»: es decir «...nostre pace, à qual mare, al qual tutto si move...», Dante, *Paradiso* III.85-86.

«El Suyo, ciertamente, es ese aspecto (verdadero) que está más allá de los deseos, libre de todo mal, sin ningún temor. Como un hombre encerrado en el abrazo de su querida esposa, no sabe nada de un adentro ni de un afuera, así la Persona, abrazado por la Sabiduría, por el Sí mismo, no sabe nada de un adentro ni de un afuera... su deseo está colmado, su Sí mismo es su Voluntad (*k ma*), sin Voluntad (*ak ma*), sin cuidados... Allí el padre no deviene un padre; y una madre no deviene una madre; los ángeles no son los ángeles; los Vedas no son los Vedas; un ladrón no es un ladrón... allí no se sigue a nadie por el mérito, ni se le persigue por el demérito, pues ha cruzado más allá de todas las angustias del corazón... ve aunque no ve... saborea aunque no saborea, habla aunque no habla, siente aunque no siente», *B had ra yaka Up.* IV.3.21-29⁸⁷: «allí», como el Maestro Eckhart I.360, cita del «Libro del Amor», «allí yo escuchaba sin sonido, allí yo veía sin luz, allí yo alentaba sin moción, allí yo saboreaba que no saboreaba, allí yo tocaba que no tocaba. Entonces mi corazón era el abismo insondable, mi alma era sin amor, mi mente sin forma, y mi naturaleza sin naturaleza». Allí donde el Vacío brilla en el Vacío, el Abismo responde al Abismo, inaccesible al pensamiento pero omnicontenido en el loto del corazón; allí es la Identidad Suprema, la fuente y el fin de la vida, un Único Ángel, la Muerte, el Padre de la Vida.

Los susurros del murmullo de la muerte celestial yo escuchaba...
 ¿Te atreves ahora, oh alma mía,
 A caminar conmmigo hacia la región desconocida,
 Donde no hay ningún terreno para los pies ni ninguna senda
 que seguir?.

⁸⁷ «Ese uno sopla sin soplo», *an t av ta*, *g Veda* X.129.2; «ve sin ojos», *pa yatyacak u*, *vetâ vatara Up.* III.19; «ve sin ver», *pa yatya apa yanay*, *Saddharma Pu ar ka*, prosa, p. 317. Podrían citarse otros paralelos.

Todo espera jamás soñado en esa región, en esa tierra inaccesible.

II

PORCIONES DE LA MAITRI UPANI AD

La siguiente traducción de partes de la *Maitri Upani ad*, que describe la proce-
sión del Árbol de la Vida como un Arbusto Ardiente, se ofrece sin comentario:

SEXTO PRAP HAKA, 1-4

Él se da a sí mismo doblemente: como el Espíritu aquí (*prâ a*), y como el
Sol Supernal (*ditya*) allí⁸⁸.

En verdad, son igualmente dos estas vías tuyas, una envolvente y otra en-
vuelta; y su revolución se realiza con el día y la noche. El Sol Supernal de Allí
es ciertamente el Sí mismo que envuelve, el Espíritu es el Sí mismo envuelto.
De aquí que, la moción del Sí mismo envuelto tenga que ser medida por la del
Sí mismo que envuelve. Pues es así como se ha dicho: «Quienquiera que es un
Comprehensor, libre de culpa, y un presenciador de los sentidos, de intelecto
lavado al punto del blanco, cuya contemplación está dentro, ciertamente es
Él». *E inversamente*, la moción del Sí mismo que envuelve tiene que ser medi-
da por la del Sí mismo envuelto. Pues es así como se ha dicho: «En verdad, esa
Persona de Oro que está dentro es el Sol Supernal, y quien contempla esta *tie-*
rra desde su estación de oro, es El que mora consumiendo alimento en el Loto
del Corazón»^{88a}.

⁸⁸ Cf. *g Veda* I.115.1, «el Sol (*s rya*) es el Sí mismo (*tman*) de todo lo que procede o existe». Cf. nota 111.

^{88a} «Consumir alimento» es una expresión general para «existir». «Éste, ciertamente, es el primer
aspecto (*para r pam*) del Sí mismo, a saber, el “alimento” (*anna*); pues, ciertamente, el Espíritu
(*prâ a*) es mod-ificado (*-maya*) por el “alimento”... del “alimento” se engendran todas las cosas que
moran en cualquier terreno verdaderamente engendrado, por el “alimento” viven, y a él vuelven en su
fin último», *Maitri Up.* VI.11. La Naturaleza, de quien todas las cosas «maman» su virtud específica,
es la fuente última del «alimento», la Tierra la fuente próxima —«Sólo a través de Mí (a saber, *V c*)
todos comen el alimento que les alimenta— cada hombre que ve, que respira, y que escucha la Palabra
expresada», *g Veda* X.125. No hay necesidad de decir que el símbolo «alimento» tiene la referencia

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

¿Qué es el Loto y de qué modalidad (-*maya*) es?. Este Loto es ciertamente lo mismo que el Espacio⁸⁹. Estas cuatro direcciones y las cuatro interdirecciones son sus pétalos.

Estos dos, el Espíritu y el Sol Supernal van hacia su mutuo encuentro. Uno debe laudarlos con la Palabra Imperecedera OM, con las Pronunciaciones, *Bh r*, *Bhuvas*, *Svar*, y con la *S vitr*, «*Esa Energía Ígnea de Savit*, sea nuestra la visión de esa gloria de los Ángeles, que Él incite nuestra Comprensión»⁹⁰.

Hay ciertamente dos formas del Brahman: en una semejanza (*m rta*) y no en una semejanza (*am rta*). El Eso que es en una semejanza es contingente (*asatya*); el Eso que no es en una semejanza es el Brahman esencial (*satya*), la Luz⁹¹. Esa Luz es el Sol Supernal.

Con OM, ciertamente, Él devino como el Sí mismo. Él asumió una Trinidad (*tredh*): pues el OM tiene tres factores, y con estos tres «se teje la totalidad del mundo, urdimbre y trama, en Él». Como se ha dicho, «Contemplando que el Sol Supernal es OM, unificate tú mismo con él».

Y como se ha dicho también: «Ciertamente, el Canto (*udg tha*) es la Runa (*pra ava*), y la Runa es el Canto; eso es, en verdad, el Sol Supernal; él es el Canto, él es el OM». Así dice: «El Canto es la Runa, el Inductor (*pra etra*), la luz porta imagen (*bh -r pa*), sin sueño, sin edad, sin muerte, con tres pies, con tres sílabas, y también en tanto que se le conoce quíntuplemente, oculto

más amplia posible, referencia que no implica sólo los comestibles, sino todo lo que alimenta al ego de cualquier manera que sea, ya sea espiritualmente, mentalmente o físicamente; Cf. «comer del Árbol» en el Génesis, y en *g Veda* I.164.20. *Ann t bhavanti bh t ni... parjany t... yajn t karma a*, *Bhagavad G t* III.14.

⁸⁹ Maestro Eckhart I.81, «el intelecto, donde es el espacio sin medida, donde yo soy tan inmediatamente a un millar de millas como soy en el lugar donde soy en este momento... (donde) un millar es como uno».

⁹⁰ *g Veda* III.10.

⁹¹ Cf. *g Veda* IX.113.6 y 7, *yatra brahm ... yatra jyotir ajasra*, «donde Brahm es, allí se emana la Luz». También *B had Devat* VII.109, «ese conocimiento (*jñana*) que es la Luz inmortal, y por la unión con el cual uno obtiene el Brahman».

(*nihita*) en la caverna (*guh*) *del corazón*». Pues es así como se ha dicho: «El triple Brahman tiene su raíz arriba; sus ramas son el espacio, el aire, el fuego, el agua, la tierra y los otros elementos⁹². A éste se la llama la Única Higuera (*eka a vattha*); y la Energía Ígnea (*tejas*), que es el Sol Supernal, le es inherente, y lo es igualmente del OM. Por consiguiente, uno debe laudar siempre con OM, a quien es el Único Iluminador (*eka sambodhayit*).

Pues es así como se ha dicho, «Esta Palabra Imperecedera es por así decir provechosa, esta Palabra Imperecedera es transcendente; para el que sabe esto, lo que desea es suyo»^{92a} .

SÉPTIMO PRAP HAKA, 11

En verdad, esto es la forma intrínseca (*svar pa*) del firmamento (*nabha*) en la vacuidad del hombre interior (*antarbh tasya khe*): eso es la Energía Ígnea Suprema (*tejas*), determinada como la Trinidad (*tridh*) del Fuego, el Sol Supernal, y el Espíritu. El aspecto intrínseco del espacio (*nabha= k a*) en la vacuidad del hombre interior (*antarbh tasya*) es ciertamente la Palabra Imperecedera, OM.

Y por esa Palabra Imperecedera^{92a}, la Energía Ígnea brota (*udbudhyati*), asciende (*adayati*) y suspira (*ucchvasati*, también «florece»): tal es, ciertamente, una base (*al mba*) sempiterna (*ajasram*) para la visión del Brahman (*brahmadh ya-*). En la espiración (*sam ra e*) tiene su sitio (*sth a*) en el calor oscuro (*u a*) que emana (*prak epa*) la Luz (*prak a*), Luz que procede hacia arriba (*utkramya*) a la manera del humo cuando sopla el viento (*sam ra e*),

⁹² Cf. *g Veda* IV.13.5, «Sin soporte, sin amarre, abierto y vuelto hacia abajo»; e *ídem* I.24.7, «el Rey Varu a sostiene en el Abismo (*abudhna*, firmamento, cf. VIII.77.5) como Acto Puro (Dak a) la cima (*st pa*) del Árbol (*vana*), el terreno (*budhna*) está arriba: que sus flamíferas ramas (*ketava*) vueltas hacia abajo se planten profundamente (*nihita*) en nosotros».

^{92a} La noción de una Palabra Imperecedera (*ak ara*), por la que se mide la tierra, aparece en *g Veda* X.13.3.

como un hechar ramas (*pra khaya*) de espacio (*nabha*) en el firmamento, brote a brote... penetrando todo como visión contemplativa...^{92b}.

SEXTO PRAP HAKA, 35

El que es allí, aquella Persona en el Sol Supernal —yo mismo soy Él.

^{92b} Las nociones del Árbol de la Vida, del Pilar de Humo, y del Eje del Universo se relacionan todas estrechamente. Cf. por ejemplo, *g Veda* IV.6.2, *metaiva dhuma stabh yat upa dhy m*, «Él (Agni), como un pilar de humo, sostiene los cielos» (S ya a explica *met* como *sth*). De Agni, nuevamente, se habla a menudo como Vanaspati, en cuyo caso sus ramas son llamas.

III

TRES HIMNOS VÉDICOS

Como nosotros los tenemos, los Vedas encarnan una tradición de antigüedad inmemorial, desarrollada ya en idiomas característicos, pero que no son en modo alguno originales o exclusivos en sí mismos: el Veda es anterior a los Vedas. Sin embargo, aquí no tenemos intención de recalcar este argumento, sino más bien de señalar que hay poco o nada en la metafísica de las Upaniads que implique necesariamente un «progreso» con respecto a los libros védicos más antiguos. Los «tres Vedas» se interesan principalmente en las «Obras» (*karma*, *yajña*) y en el «Génesis» (*bh va v tta*, *B had Devat* II.120⁹³; quizás también *j ta vidy*, *g Veda* X.71.11, y *Nirukta* I.8); el material exegético, tal como aparece abundantemente en el Atharva veda, los Br hma as, las Upaniads y el *nirukta*, se incluye entre las liturgias védicas, por así decir, sólo por accidente e incidentalmente. El hecho de que el lenguaje de las Upaniads sea menos arcaico que el de los tres Vedas sólo prueba una publicación posterior de la exégesis tradicional, pero no prueba, y ni siquiera sugiere a aquellos que reconocen la congruencia de una única tradición en los Vedas y las Upaniads, que las doctrinas esenciales de las Upaniads no se hubieran enseñado «siempre» a aquellos que poseían las cualificaciones necesarias⁹⁴. Esto estaría plenamente de

⁹³ «De que modo en el comienzo este mundo no era, ni como no existente ni como existente; ¿de qué modo nació (*yajñe*) todo esto?, a eso (es decir, un himno de este tipo) ellos lo llamaron el “movimiento del ser” (*bh va v tta*) (himno)». *V tta* que implica también «círculo», «ciclo», «transformación», «aparición», «eventualidad», «actividad», etc., es la raíz *v t*, «mover», «rotar», «proceder», «existir», etc. (o causativamente con sentidos similares), raíz que también está presente en *vartana* y *cakravartin*, que hacen referencia a la puesta en movimiento de la rueda del mundo, y en *prav tti* y *niv tti*, «extroversión» e «introversión» o «evolución» e «involución». Algunos de los himnos del *g Veda*, e.g. X.129, son *bh va v tt ni*, cf. *B had Devat* II.86, VII.123, VIII.46 y 91; en VIII.56, a *g Veda* X.145, se lo llama un himno *aupani ada bh va v tta*, que Macdonell traduce como «himno esotérico evolutivo».

⁹⁴ *Upani ad*, como un verbo con el sentido de «sentarse cerca» (con miras a escuchar una proposición) puede encontrarse en *Jaimin ya Upani ad Br hma a* III.3.7, y *Aitareya Br hma a* II.2.3.

En J.A.O.S. XV.144, Bloomfield argumenta «que *mantra* y *br hma a* son en una parte mínima distinciones cronológicas; que representan dos modos de actividad literaria, y dos modos de lenguaje literario, que son en gran medida contemporáneos.... Por lo que sabemos, ambas formas existían jun-

acuerdo con la interpretación tradicional de «Upani ad» como «doctrina secreta» o «misterio», *rahasya*, sin contradecir la connotación tradicional de «doctrina con respecto al Brahman». En cualquier caso, la historia de la tradición, y la historia de la literatura, son dos cosas diferentes; y esto es especialmente verdadero en el India, donde, incluso en el día presente, se siente que nadie excepto un maestro vivo puede comunicar la verdad última.

Además, es un punto de vista erróneo el que describe los «comienzos» de la «filosofía» india como un proceso de pensamiento «sincretista», como una «tendencia a ver que todos los ángeles son realmente Uno». Antes al contrario, la «mitología» védica, según la poseemos, representa ya una etapa «reciente» y sofisticada en la historia del simbolismo, un empleo de similitudes e imágenes incesantemente creciente, y de nombres y epítetos esenciales recién fundados, acompañado por una tendencia hacia una concepción de estos nombres como los de poderes independientes, de manera que se había suscitado un aspecto de politeísmo superficial, del mismo tipo que el que puede reconocerse en el cristianismo cuando se dijo con respecto a la Trinidad «Nosotros no decimos el *único Dios*, pues la deidad es común a varios», Santo Tomás, *Sum. Th. I.Q.31.A.2*⁹⁵. Estas elaboraciones pueden considerarse desde algunos

tas desde los tiempos más antiguos». No hay necesidad de observar que, hasta un cierto grado, *br hma a* incluye *upani ad*.

Puede afirmarse como una ley, que un texto tradicional dado no representa más que una fijación y una publicación, comparativamente posterior, de doctrinas que se enseñaban oralmente desde mucho antes. Cf. *atapatha Br hma a* XIV.1.1.26 y 27, y *Mu aka Up.* I.2.12 y 13; y la lista de los maestros en la sucesión pupilaria, e.g. *B had ra yaka Up.* II.6.

Con la distinción entre los *sa hit s* védicos por una parte y los *Br hma as* y *Upani ads* por otra, puede compararse la distinción entre las liturgias babilónicas «repetidas en los templos» y la «literatura de la sabiduría... no escrita para ser repetida en los templos»; esta literatura de la sabiduría «muestra un creciente escepticismo en lo que concierne al valor de esta vida»; y mientras «la vida hasta los días distantes» puede haber significado, en las liturgias babilónicas, como *am ta en g Veda* X.129.2, es decir, más bien la plenitud y la totalidad de los días que la «inmortalidad», fue precisamente en la literatura de la sabiduría y especialmente hacia el fin del imperio babilónico, donde se desarrolló una «doctrina del escape final de la mortalidad», S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, pp. 11, 14, 38, 41.

⁹⁵ La «apariencia de politeísmo» es un desarrollo secundario en la tradición, y este desarrollo ya había tenido lugar antecedermente a los Vedas como nosotros los poseemos. Lo que el profesor Langdon tiene que decir del panteón sumerio-acadio es absolutamente pertinente, a saber, «El complicado panteón sumerio fue obviamente la obra de los teólogos y del crecimiento gradual. Casi todos los nombres de las deidades expresan... alguna personificación de los poderes naturales, de las funciones culturales o éticas, perfectamente inteligibles para el sumerólogo... nombres dados a concepciones de-

puntos de vista como un progreso en la ciencia teológica, pero desde ese punto de vista que tiene en consideración que «los ángeles tienen menos ideas y usan menos medios que los hombres», y que sostiene que en una única visión y en una única idea «Él» se contempla a sí mismo y a todas las cosas simultáneamente, y que con el conocimiento de Ese Uno «todo este universo entero deviene conocido», *Muṅgīśa Up.* I.1.3, estas elaboraciones pueden considerarse más bien como un declive. En realidad, la noción de un progreso o de un declive está fuera de lugar, puesto que un progreso o un declive absoluto no puede concebirse en metafísica en mayor medida que en el arte: la cosa que se conoce sólo puede estar en el conocedor según el modo del conocedor⁹⁶, y es por eso por lo que, bajo unas condiciones que cambian, las formulaciones alternativas (*paryāya*) se presentan por sí mismas necesariamente; y cada una de éstas, en la medida en que es «correcta», y no en la medida de su complejidad o de su simplicidad, expresa una y la misma verdad. Todo eso concierne al historiador del estilo, más bien que al expositor del significado de los significados, *paramārtha*: y ya *eva vidvān* podría haberse dicho en cualquier tiempo precisamente con respecto a esa significación última, y no sólo la primera vez que las Upaniśads se «publicaron» finalmente. Puede citarse una simple ilustración de esto en el hecho de la equivalencia de *Varuṇa*, *Brahmā*-*Prajapati*, *Vivakarma*, y *Nārāyaṇa*-*Vivān*, equivalencia que puede demostrarse fácilmente desde muchos puntos de vista (Cf. *Yakṣas* II, p. 36). Que el *kavi*⁹⁷ védico era de hecho *vidvān* se muestra por asercio-

finidamente mitológicas por el claro pensamiento de los teólogos y aceptados en la religión popular... Puesto que en su mitología todos los dioses descienden de An, el dios Cielo, es extremadamente probable que los sacerdotes que construyeron el panteón fueran monoteístas en una etapa más antigua, en la que solo tenían el dios An, una palabra que significa efectivamente “alto”... (es decir) no una mitología que brotaba de una religión primitiva, sino una especulación basada en valores naturales, espirituales y éticos», *Semitic mythology*, p. 89. Cf. «el mundo de los dioses (a saber, el *dītya*-mandala) relativamente homogéneo en el origen, se ha diferenciado más tarde», Przyluski, *Brahmā Sahasranāmā*, *Journal Asiatique*, CCV, 1924, pp. 155-163.

Las «deidades abstractas» de la erudición védica, por ejemplo, representan nombres esenciales todavía no divididos de su fuente y personalizados independientemente: la multiplicación de las deidades, o más bien de los ángeles, tienen lugar por un tratamiento gradual de los nombres esenciales como si éstos hubieran sido designaciones personales, como por ejemplo en el caso de *Kṛmā*, *Vivakarma*, *Tvaṣṭā*, *Prajapati*.

⁹⁶ Todos los símbolos son «según la iluminación de la razón del que los da forma y los muestra», Ruysbroeck.

⁹⁷ *Kavi*, de la raíz *k*, vocear, pronunciar (= *kav*, describir), es en el uso védico casi sinónimo de palabras tales como *ṛṣi*, *śmedha*, *dhara*, *rebha*, «profeta», «sabio», «cantor». La referencia profesio-

nal a «uno que hace literatura», y la aplicación del término *kavya* a las «bellas letras», pertenece a una época posterior. Si traducimos la palabra *kavi* por «poeta», debemos hacerlo teniendo presente el significado original de *poiein*, «hacer», «crear», y sin considerar al poeta como un lírico, sino como un dador de forma, un hacedor, un profeta, un oráculo, o como el latín *vates*, o incluso como un mago en el sentido propio. La poesía védica no es ni «fina» ni «decorativa», sino simplemente de una ejecución altamente exacta; el «poeta» compara acertadamente su propia artesanía a la del tejedor o a la del alfarero, es decir, en los términos modernos, podríamos decir que la compara a la ingeniería más bien que al «arte». Los versos (*śloka*) o los metros (*chandas*) se consideran como fórmulas, hechizos, encantamientos, centros de fuerza o palabras de poder (*mantra*). No son comparables de ninguna manera a los himnos o a las plegarias que ahora se consideran como las expresiones naturales de la aspiración «religiosa»: pues la operación de un rito o de un himno védico depende de su cumplimiento exacto, no de un estado emocional por parte del celebrante, ni de una respuesta emocional por parte del objeto del «culto». Lo que conmueve verdaderamente en la «poesía» védica no es una cualidad lírica, sino una cualidad de profundidad; la intención de los laudes es la felicidad mucho más que el placer, y sería una afectación hablar de ellos como «literatura». «Lo que se expone en los Vedas, eso es la Verdad Esencial. Por lo que dicen los Vedas, los hombres sabios viven su vida», *Maitri Up.* VII.10.

Los Vedas no son de origen humano, sino *aupauruṣeya*, a *karācārya* sobre el *Vedānta Śāstra* I.2.2. Por una parte, la pronunciación de los mantras y la ordenación del ritual («la observancia de su regla es lo mismo que en la “creación”», *atapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2.26 y XIV.3.1.36) por los Ángeles o por los Profetas, los Poetas o los Veedores no individuales, representa una actividad cocreativa por la que la Pronunciación única y singular del Espíritu se contrae y se identifica (*vidhāyag Veda* X.73.3) en la variedad (*vidham*); puesto que la discriminación de las cosas por el nombre (*namadhya*, *g Veda* X.71.1, ver nota 62) es la causa inmediata de su distinción como tal, cf. la afirmación de *a karācārya*, *Vedānta Śāstra* I.1.3, de que el Veda «es la causa de la distinción (*paribhoga-hetu*) de las castas y los estados de los ángeles, de los animales y de los hombres». Así pues, tenemos en *g Veda* X.5.2, «Los poetas (*kavi*) guardan las huellas (*pada*) de la Ley del Cielo (*ṛta*), y en lo más interior (*guh*) están preñados de (*dh*) las ideas (*namā*) últimas (*para*)»; X.71.1, «Entonces lo que era mejor y sin mácula en ellos, lo que estaba oculto en lo más interior, por su amor ellos lo sacaron a la luz». El *Nirukta* XII.13, con referencia a la designación de Savitṛ, el Ángel Solar, como *kavi*, en *g Veda* V.81.2, explica, «Él es *kavi* puesto que muestra (o revela, literalmente, libera) las diferentes formas de las cosas (*vidvāpīprati muñcate*)... “*kavi*”, ya sea porque su presencia es deseada (*√kam*), o porque la palabra se deriva de la *√kav*, describir, alabar o pintar». Así pues, la designación *kavi* es apropiada al Sol y al profeta igualmente, puesto que ambos revelan o iluminan, es decir, en tanto que traen al campo de la percepción, lo que previamente era invisible o latente.

Por otra parte, por el proceso inverso implícito en la frase «para el que comprende», los *mantras* constituyen un medio de reunión con los estados de consciencia más altos. En la fraseología védica, podríamos expresar esto diciendo que el hilado del tejido poético puede rastrearse intelectualmente hasta su fuente unitaria, o que los metros son los rastros de las huellas de la Ley, y que pueden seguirse en una vía de vuelta a casa, de la misma manera que se rastrea a un animal perdido. Es desde este punto de vista de un retorno desde la existencia a su fuente en el Ser y el No Ser puro, como se consideran en las Upaniṣads los textos védicos.

nes bien conocidas tales como «Los sacerdotes hablan de diversas maneras de eso que es sólo uno: ellos le llaman Agni, Yama, Matri van...», *g Veda* I.164.46; «Sacerdotes y cantores hacen múltiple el nacimiento (del Sol) que es único», *idem* X.114.5; o como cuando Aditi o Prajapati son identificados con todo lo que es, *idem* I.89.10 y X.121. En los Vedas se encuentran las ideas y a menudo las locuciones mismas de las Upanishads, e.g., VI.16.35, *yast vij nat*, equivalente a *ya evam vidv n*; y aún más llamativo, V.46.1, *na asy h va mi vimuca na v tta puna*, *vidv n patha pura ' et ju ne ati*, «Yo no codicio ni la liberación ni una vuelta atrás de nuevo; que Él que es sabio sea mi guía y me conduzca derecho», donde *punar av ttam* difícilmente puede comprenderse de otro modo que en la literatura «posterior».

Sigue ahora una traducción del famoso *bh va v tta*, o «Himno de la Creación», *g Veda* X.129:

g Veda, X.129

«Entonces la No Existencia (*asat*) no era, ni la Existencia (*sat*) tampoco; no era el cielo (*rajas*), ni tampoco el Empíreo (*vyoman*) de más allá:

¿Qué cubría todo (*âvar var*) y dónde, o qué era ese lugar de reposo (*arman*)? ¿Qué eran las Aguas (*ambha*)?. El Abismo Insondable (*gahana ga bh ram*). 1.

Entonces no era ni la muerte (*m tyu*) ni la vida (*am ta*), ni ningún advenimiento (*praketa*) de la noche o del día:

Ese Uno respiraba (*n t*) sin soplo (*av ta*) por poder intrínseco (*svadh*), ningún otro era, ni nada más allá. 2.

En el comienzo (*agre*), la Oscuridad Inerte (*tamas*) estaba oculta (*g ha*) por la Oscuridad Inerte (*tamas*). Este todo era fluido (*salila*), indeterminado (*apraketa*):

El vacío (*tucchi*) estaba cubierto (*apihita*) por el vacío
(*bhu*): Ese Uno nació (*aj yat*) por la omnipotencia (*mahi*)
de la intensión (*tapas*). 3.

En el comienzo, surgió (*samavartat*) en ello la Voluntad
(*k ma*), la semilla primordial (*retas*) del Intelecto (*manas*),
eso fue lo primero:

Buscando el corazón (*h d*) por medio del pensamiento (*man*)
los sabios cantores (*kavaya*) encontraron al pariente (*bandhu*)
de la Existencia en lo No Existente (*asat*). 4.

¿Qué rastro se tendió abajo, y qué rastro se tendió
arriba?.

La Semilla (*retas*) era, la Omnipotencia (*mahim na*) era;
el Poder Intrínseco (*svadh*) *abajo*, el Propósito (*prayati*)
arriba. 5.

¿Quién lo conoce exactamente? ¿quién puede exponerlo aquí?
¿De dónde nació (*j t*)? ¿de dónde se
derramó (*vi i*)?

Estos Ángeles (*dev*) son de su derrame (*visarjana*);
de dónde vino a ser (*babh va*), entonces,
¿quién lo conoce?. 6.

De donde derramó (*vis i*), esto vino a ser
(*babh va*); si uno es señalado (*dadhe*)
o no,

El que es el Omni-Ojo (*adhyak a*) de ello en el
Empíreo supremo (*vyoman*), ciertamente conoce,
o no conoce. 7.

Esto es lo que se llama un himno «tardío»: desde nuestro punto de vista presente basta con que anteceda en alguno siglos a la más antigua de las Upani ads. Se observará a primera vista una semejanza con los textos upani ádicos en general, y con nuestras *B had ra yaka Up.* I.2.1, y *Maitri Up.* V.2 en particular. Esta similitud es

en parte una similitud de identidad verbal (*agre, sat, asat, tamas, salila, tapas, k ma, retas, manas, h d, tad-eka, n t = prâ iti, v ta = v yu, av ta = nirv ta, vis i, visarjana, etc.*), en parte de sentido verbal (*ambha , salila = pah, tapasa -mahi = tejas, svadh = m y , akt , svabh va*)⁹⁸, y en parte de expresión total. *Bandhu* (= *saj ta*), «pariente», como de relación de sangre, es una expresión notoriamente bien fundada para la «relación opuesta» entre la Existencia y lo No existente, entre Dios y la Divinidad, entre la Esencia y la Naturaleza⁹⁹; como ocurre también en *B had ra yaka Up. I.1.2*. En cuanto a *rajas*, una vez concedido que aquí no se implica directamente más que el «firmamento» o el «espacio», y que, como un sistema formulado, el *Sa khya* es de publicación posterior¹⁰⁰, todavía sigue siendo significativo que en nuestro himno (para no hablar de otras fuentes védicas) tenemos una trinidad de términos (*tamas, rajas, y tapasa -mahi = tejas = sattva*)¹⁰¹ que se emplea en sus sentidos factoriales (*gau a*) correctos para denotar los principios de la pasividad, el movimiento y la esencialidad, principios que se representan «más tarde», y

⁹⁸ Cf. *Vi u Pur a I.8.23, padm svadh vatapu id*, «la Señora del Loto (= r - Lak m = Prak ti = M y) es el poder intrínseco, el dador de crecimiento constante»; cf. también el examen de Aditi, M y y Vir j, arriba, pág. 41 sigs. *g Veda X.129.5* corresponde exactamente a Dante, *Paradiso XXIX.31-36*, «Concreado y labrado con las substancias fue el Orden; que estaba en la cima del mundo, donde se produjo el Acto puro. La Potencialidad pura tenía el lugar más bajo; en el medio la Potencialidad trenzada con tal trenza con el Acto puro que nunca será desatada», donde también *nel cima del mondo, mezzo, e infima parte*, corresponde a los védicos «celestial», «atmosférico» y «terrestre»; *Sustanzie*, «substancias», se refiere aquí a los Ángeles, cf. *Paradiso XXIX.76-78*, quienes primeramente cumplen el acto de ser; *concreato y costrutto* corresponden a *ekaj tatva, s lokyatva*, etc., del *B had Devat*, citado arriba, págs. 81, 82, y nota 113.

⁹⁹ «Ninguno puede existir sin el otro, de manera que ninguno puede originar al otro», Maestro Eckhart I.479.

Cf. J 1, «Estoy convencido de que Ello es no existencia, puesto que por la existencia Ello fue manifestado, aunque lo había contemplado desde lejos como un poder que se ejercía a sí mismo en la existencia... Ello es el tesoro oculto», Nicholson, *Studies...* p. 89.

¹⁰⁰ Cf. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, pp. 539, 540. Para el punto de vista de que la teoría de los *gunas* es sustancialmente de mucha más antigüedad, y de origen extravédico, ver J. Przyluski, *La théorie des gu a*, Bull. Sch. Or. Studies, VI, pp. 24-35.

Rajas en *Pañcavi a Br hma a XVIII.7.11*, es nuevamente sólo «*antarik a*»; S ya a habla muy acertadamente del significado aquí como «evidente», y el examen de Caland en su *Pañcavi a Br hma a*, 1931, p. 488 es completamente superfluo. En *g Veda V.47.3*, *rajas* es incuestionablemente *antarik a*: pues el Cielo y la Tierra son sus límites (*ant*).

¹⁰¹ Para *tejas = sattva*, ver E. Senart, *La théorie des gu as*, Études Asiatiques II, pp. 287-292. Además, como ha mostrado Hertel en particular, *tejas = vare ya (= hvarena) = brahma*.

más explícitamente, por los tres *gu* as, y por la correspondiente Trinidad de *Vi* u, *Brahm* y *iva*. Por la «semilla primordial del Intelecto», yo comprendo más bien la «virilidad intelectual», el «intelecto creativo», que la *f*uente del Intelecto: cf. *g Veda* X.71.2, *B had ra yaka Up.* I.5.7, y pasajes similares, donde el Intelecto (*manas*) es el poder fecundador que engendra en la Pronunciación o la Sabiduría (*v* c). En la segunda estancia, *am ta* no es «inmortalidad», sino simplemente vida, existencia continuada, como en *g Veda* VII.57.6, y equivalente a *d rgham yu* en X.85.19; el sentido es «ni nacimiento ni muerte, por así decir».

«Él respira sin aire» (*av ta*, cf. el posterior *nirv a*, «despiración») es una expresión profunda y significativa, que implica la expresión correlativa de moción sin movimiento local, y todas las expresiones semejantes que pueden enunciarse propiamente del Primer Principio, «pues (sólo) donde hay una dualidad, por así decir» (*B had ra yaka Up.* IV.5.15) podría ser de otro modo. Este pensamiento se vuelve a tomar y se desarrolla más en varios pasajes de las Upani ads, particularmente en la *B had ra yaka Up.*, como se cita arriba, p. 57, en la *Kena Up.* I.8, «Conoce eso como el Brahman que respira (*prâ iti*) sin soplo (*na... prâ ena*) y por quien, sin embargo, es soplado (*pra yate*) el soplo (*prâ a*)», en la *Mu aka Up.* II.1.2 y 3, donde Eso de lo que nacen (*j yate*) el Intelecto (*manas*) y el Spiritus (*prâ a*), es Ello mismo sin imagen (*am rta*), ininteligente (*amanassa*), despirituado (*aprâ a*), y *Taittir ya Up.* II.7, donde Eso sin lo que nadie podría respirar (*prâny t*) es de-Sí mismo (*an tmya*), indiscriminado (*anirukta*), sin lugar (*anilayana*).

«Por poder intrínseco» (*svadh*): cf. *g Veda* IV.13.5, «¿por cuál poder intrínseco (*svadh*) se mueve?» y la respuesta en I.144.2, «Cuando (como el Fuego) moraba difundido en la matriz de las Aguas (*ap mupasthe*), desde allí tiene (*adhayat*) los poderes intrínsecos (*svadh h*) con los que procede (*yate*)»: pues, como se ha explicado arriba, las Aguas, el *nirgu a*-Brahman, la Divinidad inconsciente, es la fuente de toda omnipotencia (*mahim na*) y de toda facilidad (*kau alya*). La esencia es impotente (*stari*) aparte de la naturaleza; la naturaleza es el poder (*akti*) y la magia (*m y*), los medios por los cuales se hace todo¹⁰². Cf. *Bhagavad G t* IV.6, «Yo

¹⁰² Ver arriba, pp. 41, 70, y mi *On translation: maya, deva, tapas*, en *Isis*, n° 55. «La Divinidad está contenida en el Padre como esencia, *por lo cual es omnipotente...* la potencialidad de la esencia está en *no ser un Persona racional*: es decir, en persistir en su unidad esencial», Maestro Eckhart I.373 y 393, las bastardillas son mías. No se pasará por alto la pertinencia de estas consideraciones a la psicología terapéutica moderna y a la solución de los «conflictos». El virtuosismo y la espontaneidad en la acción (*agibile y factibile* , sánscrito *karma*), mejor que la obediencia a las reglas impuestas externa-

nazco por mi propio poder», donde *tma-m yay* es claramente lo mismo que *svadhay*, cf. *m yay* en *g Veda IX.73.5* y 9.

«Ese Uno» no es aquí, claramente, una existencia, pues como hemos visto, su modo es sin modo, puesto que respira sin soplo: una concepción similar se encuentra en *g Veda I.164.4*, donde Eso «que soporta a Quien es por modo de ser el primer nacido incorporado», *prathama yay m nam-asthanvantam... vibharti*, es ello mismo «sin cuerpo», o más literalmente, «sin huesos», *anasth*, es decir, «sin estructura». «Eso» todavía no es «Sí mismado» (*tmanv*) —«antes de que las criaturas fueran, Dios no era Dios, aunque era Divinidad», Maestro Eckhart I.410. *Tamas* (como en *Maitri Up. V.2*), *apraketa salila*, *gahana gambh ra*, etc., son términos que designan todos naturalmente a la Divinidad indiferenciada e ininteligible, «que es como si no fuera», Maestro Eckhart I.381: *asat*, no existente, *g h*, oculta, allí donde «re-

mente, mejor que obedecer a los «dictados» de la «consciencia», se ejemplifican comúnmente en el brillo del sol, que brilla *sólo* porque es su naturaleza, y no por alguna otra «razón». Un tal virtuosismo y espontaneidad sólo pueden realizarse en la medida en que nosotros abandonamos el propósito y dejamos que la naturaleza divina opere en nosotros: «Abandónate a ti mismo y deja que Dios opere en ti», Maestro Eckhart I.308. Esto es el principio del *wu wei*, del «No hagas nada, y se harán todas las cosas» de Chuang Tz ; y ésta es también la doctrina de la *Bhagavad G it* con respecto a las obras. En los términos de la *bhaktiv da*, esto es lo que se llama la resignación de la voluntad, *asaktatva*, *isl m*: lo cual resulta en una «gracia» o poder que borra el ego de la egovoluntad y del egopensamiento y lo sustituye por Su voluntad que es sin potencialidad (en el sentido de que toda potencialidad está realizada en Él, cf. Maestro Eckhart I.409). Con respecto a los *agibilia* y a los *facitibilia*, nosotros llamamos a esta gracia *habitus*, sánscrito *kau alya*, *listatva* (cf. mi *Reactions to Art in India*, J.A.O.S. Vol. 52, p. 220, nota 10, tercer párrafo). «Pertenece a un hombre en todo lo que hace, volver su voluntad en la dirección de Dios y guardar a Dios sólo en sus miras, para avanzar de frente sin vacilar, sin pensar, ¿estoy en lo cierto o estoy haciendo algo equivocado?. Si el pintor tuviera que planear cada pincelada antes de dar la primera, no pintaría. Y si, al ir a algún lugar, tuviéramos que establecer primero como echar el pie adelante, nunca llegaríamos allí», Maestro Eckhart I.141. Cf. Santo Tomás, «las virtudes humanas son hábitos», *Sum. Th. II.Q.55.A.2*. Identificar este punto de vista con un «culto de la naturaleza» (donde «naturaleza» significa «ens naturata»), suponer que lo que se entiende con todo esto no es nada sino una obediencia «egótica» a impulsos meramente funcionales y a instintos animales, implica un intelecto defectivo: pues, del que por definición está liberado de toda voluntad privada, ¿cómo va a poder hablarse al mismo tiempo como «egovolitivo»? Como observa Jung, *Psychological types*, p. 263, «cuando estudiamos la filosofía de las Upani ads, crece en nosotros la impresión de que el logro de la vía no es precisamente la más simple de las tareas». Sin embargo, proporcionada a la dificultad de la tarea es la recompensa inmediata en términos de poder y de felicidad, poder y felicidad que son precisamente, desde el punto de vista de las Upani ads, los valores de la gnosis.

ina la obscuridad en la conocida unidad desconocida», Maestro Eckhart I.368, Cf. p. 10 y nota 21.

«¿Qué cubría?». Es decir, ¿qué era y dónde estaba el mundo?, pues *âvar var* viene de *var*, forma intensiva reduplicada de *v*, «cubrir», «velar». El mundo se considera como velando la realidad última, cf. *g Veda* V.191, «estado tras estado se generan, velo (*vavri*) tras velo aparecen», y de aquí también la plegaria, *Maitri Up.* VI.35, con respecto al Sol, «Esa faz, desvélanos (*ap v u*)» o «Esa puerta, ábrenos».

Nuestro himno no es necesariamente una expresión de escepticismo: lo que se sugiere es más bien una pregunta que una admiración. «¿Quién lo conoce?» no es más escéptico que *t suk soi santa j nai*, «¿quién es el Comprehensor de ello?» de Kabir o que «¿el que hizo al cordero no te hizo a ti?» de Blake. «Él conoce o no conoce», si se comprende como «él conoce y no conoce», sonaría a teología. En la última estancia, se proponen las teorías alternativas de la «emanación» y de la «creación por designio»¹⁰³. En cualquier caso, la forma misma de las diferentes afirmaciones y preguntas prueba que la especulación ontológica sana no era en modo alguno una cosa nueva, pues es inconcebible que tales cuestiones se hubieran formulado correctamente sólo una semana o un año antes de que se publicara este himno particular.

Los términos e implicaciones de nuestro himno no sólo son todos formalmente correctos (*pramiti*), sino que también concuerdan en la forma y en el contenido con los de las Upaniads. Sin embargo, se nos pide que creamos que el pensamiento védico era «primitivo»¹⁰⁴ —es decir, que los sabios-cantores de los himnos védicos eran

¹⁰³ Con *dadhe* en este sentido activo de «designio», cf. *dharm ni dadhi e g Veda* IX.64.1; también X.81.5, *vidh r*.

¹⁰⁴ «Comparar» (la «primera cosa existente, cosa que se describe como soplando sin viento») con «la deidad de Aristóteles, el movedor inmutable, es falsificar enteramente el pensamiento primitivo»: similarmente, la «aserción de que los sabios eran capaces de discriminar entre la cosa en sí misma y el mundo fenoménico, entra la *natura naturans* y la *natura naturata* es innatural y forzado», Keith, *Religion and philosophy of the Veda*, p. 436. El profesor Keith mismo no comprende el tipo de pensamiento que está examinando. *Pam a na j n si, J taka*, II.254; *cikitu e jan ya, m g man g m aditi vadhi a, g Veda* VIII.101.15.

Cuando el erudito moderno afirma con todo atrevimiento que «el método de interpretar las ideas antiguas desde un punto de vista más amplio», es decir, a la luz de nuestra propia comprensión más profunda, puede ser «muy útil... al expositor de una filosofía o al exhortador de una religión... pero que el erudito ha de discriminar cuidadosamente entre una exégesis históricamente correcta y las afirmaciones de los primitivos» (Hume, *Thirteen Upanishads*, p. 299, nota 2), viene a nuestro recuerdo una observación del *p thgjana* que se repite muy a menudo en los museos en presencia de los «primi-

capaces de expresarse en términos que se han empleado universalmente en otras partes y en otros tiempos con una significación profunda y conocida, y que, sin embargo, ellos no sabían lo que decían. Es como si se argumentara que la ley de la gravedad ya se había descubierto por casualidad, mucho antes de que alguien hubiera observado conscientemente que los objetos pesados tienen tendencia a caer. Ciertamente, nuestra fe en la uniformidad nos impide imaginar lo que está fuera del alcance de nuestra experiencia, a saber, que una fórmula sana, que una afirmación de principios clara, pudiera haber sido propuesta por alguien que no comprendiera sus propias palabras¹⁰⁵. Sería mucho más fácil suponer que tales afirmaciones habían sido propuestas

tivos» italianos, a saber, «Eso era antes de que supieran algo de anatomía». De hecho, la noción de «progreso» halaga tanto a nuestro orgullo, que no podemos contenernos de aplicarla incluso donde es inaplicable, es decir, en los campos del arte y de la metafísica. Las propias versiones e introducción de las Upaniads por el profesor Hume suscitan en nuestras mentes serias dudas de su propio «punto de vista más amplio».

¹⁰⁵ Cuando el profesor Keith habla de «nuestro deseo natural de modernizar y de encontrar la razón prevaleciente en una edad bárbara», está prejuzgando toda la cuestión, y nosotros sugerimos, citando nuevamente sus propias palabras, que «debemos estar preparados para despojarnos de nuestras propias predilecciones y para aceptar la conclusión que indica la evidencia» (*Buddhist philosophy*, p. 26). Aquellos que piensan que «en un país como éste no debemos esperar descubrir nada que atraiga a la mente o al sentimiento profundo» (Baden-Powell, *Panjab manufactures*, 1872, II.III) probablemente no serán frustrados por el resultado de sus investigaciones, aunque uno podría preguntarles por qué las emprenden. En el caso de aquellos que dedican sus vidas a un estudio de los Vedas, a pesar de su convicción *a priori* de que su contenido es espiritualmente desdeñable, uno puede preguntar *¿yastanna veda ki c kari yati?* (*g Veda*, I.164.39 = *vetâ vatara Up.* IV.8). De hecho, ¿qué puede significar el Veda para éstos?. *Ta ete v cam abhipadya p pay sir stantra tanvate aprajajñaya , g Veda X.71.9.*

Apenas resulta posible que el erudito occidental se dé cuenta de que los mismos términos que él aplica a los textos védicos (e.g., «pueriles, áridos e inanes», dicho de los Br hma as por Lanmann, *Sanskrit Reader*, p. 357) son precisamente los términos que emplean para evaluar sus propias producciones exegéticas los eruditos indios más competentes, que o bien son demasiado corteses para decir lo que piensan, o bien suficientemente cautos para jugar el juego de la erudición occidental a modo de condescendencia hacia los *pratyak a-priyata* de la época presente.

El erudito occidental (e.g., Lanmann, *ídem* 356, 357) se queja de que «lo que nosotros consideramos las realidades de la vida» son para el pensador brahmánico «meras sombras» (y así, al menos, pone al brahman en una misma escala junto con Platón y otros de su rango); y de que para el brahman «cada cosa no es sólo eso que es, sino también lo que *significa*» (y así coloca al brahman junto con la Deidad o el Buddha, para cuya omnisciencia «todos los principios son el *mismo*»). El pensador indio puede no ser suficientemente arrogante como para aceptar esta alabanza, pero al menos es suficientemente intelectual como para comprender que uno en quien «la línea de demarcación entre “es” y “sig-

en el pasado por aquellos que sabían lo que estaban diciendo, y que desde entonces habían llegado a repetirse mecánicamente sin comprensión: pero, por una parte, eso sería hacer retroceder los comienzos de la sabiduría demasiado lejos para el confort de aquellos que aman creer que la sabiduría vino al mundo sólo en sus propios días, y por otra se necesitaría probar con alguna evidencia interna la presunta incompreensión. Yo prefiero creer que, siempre que y dondequiera que se ha expuesto correcta e inteligiblemente una proposición (y esto cubre los simbolismos tanto verbales como visuales, es decir, tanto la «escritura» como el «arte»), la proposición era comprendida sin ninguna duda. Los problemas de la ontología no son tan simples que puedan resolverse por «azar» o por «inspiración»: antes al contrario, no hay ningún tipo de trabajo más arduo que la «audición», y aquí un hombre tiene necesidad de todo el poder del intelecto puro.

Ahora sigue una versión de otro himno de la creación, *g Veda X.72*:

g Veda X.72

«Ahora hablaremos claramente del linaje (*j n*)
de los Ángeles (*deva*),

Como puede verse en los cantos cantados, y de un
eón trascendental (*uttare yuge*). 1.

El Señor del crecimiento (*Brahma aspati*), como un herrero
con sus fuelles, lo forjó (*adhamat*);

En el eón primordial (*p ruyeyuge*) de los
Ángeles, la Existencia (*sat*) nació (*aj yat*)
de lo No Existente (*asat*). 2.

nifica” se ha borrado casi por completo» no puede estar lejos de Su «omnipotencia y salvación», es decir, de Eso en Quien la distinción entre la Esencia y la Naturaleza es *enteramente* inexistente.

Jung confiesa no sin razón que «nuestro aire de superioridad occidental en la presencia de la comprensión india es una parte de nuestra barbarie esencial» (*Psychological types*, p. 263), o como observa Salmony, «Man darf ruhig sagen: Das europäische Urteil wurde bisher durch den Drang nach Selbstbehauptung verfälscht» (*Die Rassenfrage in der Indienforschung*, Sozialistische Monatsheften, 8, 1926).

En el eón primordial (*prathame yuge*) de los
 Ángeles, lo Existente nació de lo
 No Existente,

Y con ello las Direcciones (), que eran
 del Yacente (*utt napad*). 3.

Del Yacente nació la Tierra
 (*bh r*), de la Tierra nacieron las Direcciones:
 Dak a (el Acto Puro) nació de Aditi (lo Infinito),
 y Aditi de Dak a. 4.

Aditi nació, ciertamente; Ella es tu hija,
 Dak a.

De ti también nacieron los Ángeles, el Bendito,
 el Rey de la Inmortalidad. 5.

En tanto que Ángeles, estabais firmes (*atistha*) allí en la
 Inundación (*salila*), cada uno enlazado con los otros
 (*susa rabdha*).

Y como si fuera *de los pies* de las danzarinas (*n tyat m*)
 surgió el pujante (*t vra*) polvo (*re u*). 6.

Cuando vosotros, oh Ángeles, junto con los Dispositores
 (*yataya*), expandisteis (*apinvata*) los
 Tres Mundos (*bhuvan ni*),

Entonces hiciste nacer en el Mar (*samudra*)
 al Sol (*s rya*) oculto (*g ha*). 7.

Ocho son los hijos de lo Infinito (Aditi) de
 nacimiento incorporado (*j ta tanva*):

Con siete Ella elevó a los Ángeles, al
 Pájaro-Sol (M rt a) lo dejó aquí. 8.

Con siete Hijos lo Infinito (Aditi) llevó
 hacia arriba el eón primordial (*p rvyā
 yugam*),

Al Pájaro Sol lo lleva aquí (*bharat*) en
nacimiento y muerte repetidos (*praj yai m tyave*). 9.

Como señalaba Charpentier, de cuya versión (*Supar asage*, pp. 386-388) ésta que damos aquí difiere sólo en pequeños detalles, este himno describe principalmente la creación desde el «Yacente», y secundariamente los términos del movimiento de las Aguas por los pies de los danzarines angélicos en una suerte de corro. Esta es una figura que se relaciona estrechamente, aunque no es idéntica, con la del Batimiento del Océano, la Épica *samudra manthana*. Y como en algunos otros relatos del comienzo, el polvo o la espuma que surge de las Aguas removidas deviene la Tierra, es decir, el soporte de los seres vivos en medio de las posibilidades de existencia.

El «Yacente»¹⁰⁶ es originalmente Varuṇa, «el gran Yaka soportado en la espalda de las Aguas», *Atharva Veda* X.7.38, de cuyo ombligo surge el Árbol de la Vida, y en quien está la Hueste Angélica (*vi ve dev*); posteriormente, es Brahma, y finalmente Nārāyaṇa-Viṣṇu. El hecho de que yace soportado en las Aguas corresponde al reflejo de su imagen en las Aguas, como se describe en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.8.1, citado arriba, p. 12. En este sentido recíproco, él, como Dakṣiṇa, «nace» de Aditi, puesto que es como una imagen reflejada, y Aditi de Dakṣiṇa, puesto que las Aguas antecedentes a su brillo, a su conocimiento, son sólo una posibilidad sin revelar. Puesto que Dakṣiṇa, «Operación», «Pericia», la «mano derecha» de Dios, el *puro atto* de Dante, es un nombre esencial, como Viṣṇu-vakarma y Prajapati, se identifica acertadamente con Prajapati, *atapatha Brāhmaṇa* II.4.4.2¹⁰⁷.

¹⁰⁶ *Uttanapada*, «con los pies extendidos»; cf. *nyunnut na*, «extendidos hacia abajo», *Ṛg Veda* IV.13.5. O si *uttanapada* = *uttanapada* = *pṛthivī*, «Tierra extendida», entonces *uttanapada* sería equivalente a *supratiṣṭha*, «soportado firmemente» en las posibilidades de existencia, de *supratiṣṭhapada*, Maitreya-Asanga, *Uttaratantra*, II.16. En *Ṛg Veda* I.164.33, tanto el Cielo como la Tierra son *uttanapada*.

¹⁰⁷ Dakṣiṇa, Tvaṣṭri y Viṣṇu-vakarma, que son propiamente nombres esenciales de Dios con respecto a su actividad creativa, son llamados por los eruditos védicos «dioses Abstractos», y parecen ser considerados por ellos como personalidades independientes. Para crear un paralelo adecuado, por ejemplo en la teología cristiana, tendríamos que considerar a Jehovah, al Padre, al Creador, al Señor de los Ejércitos, etc., e igualmente a Jesús y a Cristo como «dioses» distintos, con un solemne examen de sus diversos orígenes y oposiciones étnicos. Por otra parte, los autores védicos y los autores posteriores son perfectamente conscientes de las identidades; por ejemplo, que Tvaṣṭri es lo mismo que Saviṭr, que Viṣṇu-vakarma, y que Prajapati: y, ciertamente, ello es perfectamente evidente por los relatos védicos de la personalidad y funciones de Tvaṣṭri. Considerar que Aditi, Nirṛti, Urvaśī, Lakṣmī, etc.,

Traducir correctamente las familiares palabras *sat* y *asat* es mucho más difícil de lo que podría parecer a primera vista. En algunos pasajes, e.g. *B had ra yaka Up.* I.4.1 y *Ch ndogya Up.* VI.2.2 se ignora o se rechaza la relatividad de la Existencia respecto a una causa permisiva (a saber, la No Existencia), y se da por establecido como primera causa el Sí mismo (*ātman*), la Persona (*puru ā*), o la Existencia (*sat*). En nuestro texto y en muchos otros, e.g., *ṛg Veda* X.129.1, *B had ra yaka Up.* V.2.1, *Ch ndogya Up.* II.2.1, *Taittir ya Up.*, lo que se entiende por el nacimiento de *sat* desde *asat* puede ser el nacimiento del Intelecto, el Sí mismo, la Persona o la Consciencia, desde la Muerte, la Privación, la Oscuridad Inerte, o la Inconsciencia; de Dios desde la Divinidad, de la esencia desde la naturaleza¹⁰⁸, cf. *Dak ā* desde *Aditi*. En general, sin embargo, *sat* tiene el sentido más restringido de «eso que existe» o de eso que «es actual»; así, por ejemplo, *S ya ā* sobre *ṛg Veda* VII.87.6 iguala *sat* con *jagat*, el «mundo», literalmente «eso que se mueve» (por supuesto, con referencia al movimiento local). En *Atharva Veda* X.7.21 aparece una distinción muy clara entre *sat* y *asat*, «Los afines (a saber, de los Ángeles) comprenden (*vidu*) la rama (*akham*, es decir, el Árbol de la Vida, *pra khaya* de *Maitri Up.* VII.11) establecida (*prati hanti m*, es decir, en las Aguas como la existencia manifestada de todas las cosas) por vía de (*iva*) de la No Existencia (*asat*); aquellos de aquí abajo (*avare*) que reverencian (*upâsate*) la Rama, la reconocen (*manyante*) como la Actualidad (*sat*)». Aquí, como ocurre a menudo, se contrastan expresamente los puntos de vista inversos, a saber, el angélico y el humano, el metafísico-intelectual (*parok ā*) y el empírico-sensacional (*pratyak ā*); debe observarse la distinción entre las raíces verbales *vid* y *man*, que implican respectivamente el «conocimiento» y la «opinión», y es difícil ver por qué Whitney ha encontrado la estancia «altamente oscura». A estos usos de *sat* como «real» o «actual» o «actualmente existente», corresponde el uso de *sattva* como tensión en relación a *tamas* como relajación, y también al uso de *sattva* como equivalente de *bh ta*, «ser vivo», «ser mortal» (cuya existencia depende del mantenimiento de una tensión). *Yat prameyam tat sat*.

En el *ṛg Veda* generalmente, *satya* = *ta*, a saber, la Ley o la Vía del Cielo, y de aquí también «Verdad». De la misma manera, en *Taittir ya Up.* II.6, *satya* se con-

son «diosas» distintas sería igualmente erróneo. Um , P rvat , Durg , K 1 , etc., no son en modo alguno esencias distintas, más o menos abstractas unas que otras.

Dak ā = *dúnamis*, el *puro atto nel cima del mondo* de Dante; *Aditi* = *énergeia*, la *potenza in infime parte* de Dante.

¹⁰⁸ No que cada uno *origina* al otro, sino más bien que ninguno de ambos puede *ser* sin el otro.

trasta con *an ta*, y con toda congruencia, en *Maitri Up* VI.3, *asatya* corresponde a *sat* en *B had ra yaka Up*. II.3. En las Upaniads, *passim*, *satya* se iguala con Brahman, con Prathama Yak a, con tman, con Puru a, con Praj pati, con Prâ a, con ditya, con Arka, etc., es decir, con Dios como es en sí mismo y como se manifiesta: e.g. *Maitri Up*. VI.6, donde Praj pati como *satya* procede desde ahí a la pronunciación de las formas del mundo más grosero. El símbolo *satya* tiene así una referencia completamente distinta del de *sat*; pero se encontrará que su referencia incluye e ilumina más la de *sat*¹⁰⁹. Eso es evidente en *B had ra yaka Up*. V.5.1, donde

¹⁰⁹ El mismo tema se desarrolla más en *Aitareya ra yaka* II.1.5, donde *satya* se trata como triple, de la misma manera que el OM es a + u + m: aquí «*sat* es el Espíritu, *ti* es el Alimento (el *medio* de ser en un modo), y *tya* es el Sol Supernal allí: eso (*satya*) es triple». La sentencia siguiente, que suscita la indignación moral de Keith (*Aitareya ra yaka*, 1909, p. 207, nota 8), es perfectamente inteligible a la luz de la parte conclusiva de la *B had ra yaka Up*. V.5.1, que ha de traducirse como sigue: (1°) «El que conoce esta Vericidad de la Verdad (*satyasya satyattvam*), aunque hable mal (*m*), no obstante habla la Verdad (*satya*)», y (2°) «La primera y la última sílabas son la Verdad, y en el medio está la No Verdad (*an ta*). Esta No Verdad es comprendida por ambos lados por la Verdad, de manera que prepondera la Verdad. La No Verdad no hace daño al que conoce esto». Ninguno de ambos pasajes considera un problema ético de ningún tipo: ambos tratan de lo que es metafísicamente Verdadero y No Verdadero, a saber, de *Vidy* y *Avidy*. El que comprende que «el Brahman es todo esto», que la Multiplicidad es meramente el devenir, el término medio de la Unidad, aunque pueda usar el lenguaje del empirismo (como ciertamente debe hacerlo), no resulta engañado, ni extraviado, ni perjudicado por ello, pues conoce las cosas contingentes en el modo eterno; y no es realmente, sino sólo aparentemente, un «materialista», pues todos sus «hechos» son transformados por su comprensión de ellos.

En cuanto a la encrucijada moral que representan pasajes tales como *Kau taki Up*. III.1, ver arriba, p. 54. Puesto que, por hipótesis, el *j vanmukta* no tiene motivos, no pueden achacársele propósitos buenos ni malos; «ciertamente, tales no hacen nada por sí mismos», *Prem S gar*, cap. XXXIV. O según la «aguda y concisa interpretación» de Deussen (Hume), ignorada por Keith, «Para quien ha alcanzado el conocimiento del tman y su unidad con él, y con ello se ha liberado de la ilusión de la existencia individual, sus obras buenas y malas se acaban: ya no son sus obras, simplemente porque él ya no es un individuo» (*Sechzig Upanisads des Veda*, p. 144, nota 1).

Aristóteles también tenía el punto de vista de que el que sobrepasa a sus congéneres más allá de toda comparación en virtud es una ley para sí mismo, y no ha de ser juzgado por otras leyes. La perfección y la moralidad son términos inconmensurables. Si algunos se alarman por esta proposición, que reflexionen que esta doctrina no excusa en modo alguno de sus obligaciones al Viajero, pues «mientras nosotros estamos en la vía no estamos allí», y que un hombre que declara ser un Comprensor, o estar en un estado de Gracia, lo hace bajo su propia responsabilidad. El hecho de que puede haber falsos profetas, no afecta a la doctrina en tanto que la forma intrínseca de la Perfección; forma que, por su naturaleza misma, es inexpresable en los términos de la tesis y de la antítesis, del bien o del mal.

«Las Aguas (*pa*) derramaron (*as jata*) la Esencia (*satya*); la Esencia derramó al Brahman; el Brahman a Praj pati; Praj pati a los (Distintos) Ángeles»; y se desarrolla aún más claramente cuando se analiza la referencia, como en *ídem* II.3, donde *-tya* corresponde a la noción de *asat*; aquí el Brahman en una semejanza (*m rta*)¹¹⁰, mortal (*martya*) y existente (*sthita*)¹¹¹ es *sat*, «actual», mientras que el Brahman sin

Como dice el Maestro Eckhart, «Al justo no se le da ninguna ley, porque el justo cumple la ley interiormente, y la lleva en sí mismo» (Claud Field's selected *Sermons*, p. 35); cf. San Agustín, «Ama a Dios, y haz lo que quieras».

Sobre la Perfección y la Libertad, ver René Guénon, *Les états multiples de l'être*, 1932, cap. XVIII, y *L'homme et son devenir selon le vedanta*, caps. XXIV y XXVI. Eso debe compararse con la totalidad de *B had ra yaka Up.* II.3, donde, por ejemplo, se dice que la quintaesencia o la tintura (*rasa*) de «eso» es la Persona en el Sol. Cf. también la nota 37a.

¹¹⁰ «Todo lo que es conocido o nacido es una imagen», Maestro Eckhart I.258. R m nuja glosa *m rta* por *ka hina*, «concreto».

¹¹¹ La implicación usual de *sth* es «existir», es decir, en tanto que especie natural, como una «cosa»: esto no es incongruente con la glosa de *sthita* por R m nuja, a saber, *sthita = avy paka*, «particular», «individual», en oposición a *yat = vy paka*, «universal», «omnipenetrante». Las traducciones comunes de *sthita* (Max Müller, Hume, etc.) como «sólido» o «estacionario» son enteramente erróneas, pues la referencia es a todo lo que está integrado o es actual, ya sea físico o mental. De la misma manera, las traducciones de *yat* como «fluido» o «móvil» son igualmente erróneas, pues los fluidos no son menos «*sthita*» que los «sólidos», mientras que la «movilidad» implícita en *yat* es principal, no local. Como observa S ya a en relación con *g Veda* V.19.1 *sthita padârtha j tam* «el significado de la palabra *sthita* es “nacido”», cf. Maestro Eckhart, «Todo lo que es conocido o nacido es una imagen», como en *B had ra yaka Up.* II.3.1, donde lo que es *sthita* es también *m rta*. Lo que es *sthita*, existente, son precisamente los cinco elementos sutiles y sus manifestaciones groseras: «este todo, esta obra Suya que rota, ha de considerarse como sólida (*p thvyā*), líquida (*pyā*), flogística (*teja*), gaseosa (*anila*) y etérica (*kha*)», *vetâ vātara Up.* VI.2.

Sthita es a *yat* como *tasthu a jagata* en *g Veda* I.115.1; como *dhruva a carat* en X.5.3 (*dhruva = sthita* también en VII.88.7); como *ti hatu a anug ta* en X.19.3 y 1 (donde también *sth* en 3 corresponde a *jiv* en 6); como *ejat a carat* en *Mu āka Up.* II.1 (donde el «*carat*» es *guh san-nihitam*, «oculto en lo más interior»); y como *paribhramati a carati* en *Maitri Up.* III.2 y II.7 (donde también eso que es «*carati*» es *acala*, «inmutable»). En *Maitri Up.* VI.6, *car* se usa con respecto a la Persona en el ojo, que «presencia» (*carati*) las cosas dimensionadas. En todos estos pasajes *gam* y *car* se usan con respecto a la moción principal, *sth* con respecto a las cosas que tienen un lugar y una moción local; cf. Maestro Eckhart I.114, «Como moción sin moción, aunque es la causa la moción, y como tamaño sin tamaño, aunque es el principio del tamaño».

Es especialmente interesante el caso de *g Veda* V.47.5: «Que gran maravilla, que gran paradoja, oh gentes, que cuando los ríos (*nadya*) corren (*caranti*), las aguas (*pa*) permanecen quietas (*tasthu*)». La comparación directa con *Eclesiastés* I.7, es falaz. Lo que se indica es como sigue: la moción Principal *allí*, es el nacimiento, la existencia concreta, la posición, *aquí*».

imagen (*am rta*), no mortal (*am ta*) e inmanente y universal (*yat*) es «allí» o «infinito» (*-tya*), cf. las glosas de R m nuja *yadvy pakam* y *tyattaditaradityartha* . En algunos casos el significado se acentúa por el uso de la expresión *satyasya satyam*, e.g. *ídem* II.3.6 y *Aitareya ra yaka* II.1.5 y II.3.8, donde Eso (el Brahman) «en lo que está unida la realidad última, allí es donde todos los Ángeles devienen Uno». Así pues, parece que *sat* no debe distinguirse de *asat* como el «Ser» del «No Ser», sino más bien como la «Existencia» de la «No Existencia»; es decir, del Ser y el No Ser, que no son existentes, sino las posibilidades de la Existencia.

La doctrina védica de los Ángeles nunca se ha estudiado seriamente¹¹². «Debido a Su gran Plenitud y Majestad (*mah -bh gya*) ellos aplican muchos nombres a quien es sólo uno (*ekaika*)», *Nirukta* VII.4. «Debido a su Gran Sí Mismidad (*mahâtmya*) se da una diversidad de nombres a los tres ángeles, a saber, Agni, Indra-y-V yu, y S rya, aquí, en el mundo intermediario, y en el Empíreo, visibles en éste o aquel (mundo), según la ordenación de sus estaciones (*sth na-vibh ga*). Es decir, ellos son poderes (*vibh ti*), y sólo sus nombres son diferentes. Sin embargo, los sabios cantores dicen en sus fórmulas que ellos (los tres ángeles) tienen un origen mutuo (*anyon-yayonit* , cf. *itaretarajanm na* en *Nirukta* VII.4)¹¹³. A estos ángeles se les llama por nombres diferentes según sus esferas. Algunos dicen que pertenecen (*bhakta*) a ellos y que su interés está principalmente en ellos: pero el Sí mismo (el *tman*, es decir, la Persona) se predica acertadamente sólo como la totalidad de la asunción distributiva (*bhakta*) por parte de estos tres Señores del Mundo, que se han mencionado por separado arriba. Se dice que el arma (*ayudha*) o el vehículo (*v hana*) de cualquiera de estos (ángeles) es su energía ígnea (*tejas*)¹¹⁴. Igualmente, a la Sabiduría (*v c*) se le lauda por separado como de esta (esfera), como (de la esfera intermediaria) de Indra, y

¹¹² Ver mi *On translation: maya, deva, tapas*, en *Isis*, 55. La calificación mínima para un estudio profundo de este aspecto de la ontología védica no sería meramente un conocimiento de los Vedas y Upani ads, sino estar familiarizado además con la concepción gnóstica del Pleroma y de los Eones, y con la teoría cristiana de los ángeles según se esboza en las secciones de la *Summa Theologica* que tratan del Gobierno Divino (I.QQ.103-119). El examen de arriba se ofrece meramente como un ensayo dirigido a comprender mejor el problema implicado.

¹¹³ Cf. también *B had devat* I.98, «la divinidad (*devatva*) de cada ángel es de su *ser-de-una-esfera* (*s lokyatva*) y de uno y el mismo origen (*ekaj tatva*), y a causa de la inmanencia (*vy ptimatva*) de la energía ígnea (*tejas*) en ellos, aunque se ve que se les lauda individualmente». En la *susam-rabdha* de nuestro texto hay implícita como una interdependencia de los ángeles. Los «ángeles» son aquí las Personas de la Trinidad.

¹¹⁴ Inversamente, el ángel es el «sí mismo» (*tman*) del arma o vehículo, *B had Devat* IV.143.

como celestial¹¹⁵. En todos aquellos laudes que se dirigen a muchos ángeles (*bahudevāt*), y en aquellos laudes juntos que son en el dual, son predominantes los tres Señores (antedichos)», *B had Devat* I.69.75, de *Nirukta* VII.4 y 5, donde los Ángeles son también «miembros» (*a ga*) del Sí mismo, y *g Veda* V.3.1, donde los Distintos Ángeles están «en Él», a quien se llama indistintamente como Agni, Varuṇa, Mitra, e Indra.

Así pues, hasta aquí está claro que los Ángeles de que se habla son los Sí mismos o Personas de la Trinidad (*tridh*, ver arriba, p. 17 sig.), ya sea que se designen como se ha mencionado, o por cualesquiera otros nombres alternativos, esenciales o personales, que se empleen, tales como *ditya*, *Prāna*, *Prajapati*, *Dakṣa*, *Mitra-Varuṇa*, *Agni*, *Brahmā*, *Vishnu*, *Iśvara*, etc. A éstos les corresponderán, por supuesto, nombres esenciales o personales alternativos de la Sabiduría (*varc*), tales como *Prakṛiti*, *Mūlā*, *Urva*, *Sarasvatī*, *Ṛṣi-Lakṣmī*, *Durgā*, etc. Justamente estos *bahudevāt*, a saber, los *daivasya dhiman = dev* de *g Veda* VII.58.1, los *vi ve yajatra* de *g Veda* I.65, los «pájaros de un único padre» o los «compañeros de nidada» (*naṅgāya*) de *g Veda* X.92.6, los *sarva daivatya* de *B had rāyaka Up.* I.2.7, son los *Vi ve Devāḥ*, los «Distintos Ángeles», o la «Hueste Angélica» en un sentido especial, a quienes se lauda tan constantemente en los Vedas, e.g. *g Veda* X.82.5 y *Atharva Veda* X.7.38; son también los mismos que los «Ángeles» sin especificar cuando éstos se mencionan como ya presentes «en el comienzo», o como cooperando en el «primer sacrificio», como en *g Veda* X.90 y 129, y como en X.72, donde «nacido» (*anvaj yanta*) debe tomarse en relación con *susārabdhā*, y con respecto a términos tales como *ekaj tatva* e *itaretarajanmāna* citados arriba, para significar «conascente» más bien que nacido efectivamente. Así pues, en lo que concierne a nuestro texto, los Ángeles mencionados han de considerarse como los del orden primero o supracelstial, es decir, los del *ditya-mānala*: un orden sempiterno con respecto al tiempo, como se reconoce en el *Pañcavāṅśa Brāhmaṇa* VI.9.15 sig., donde se habla de los Ángeles como una «primera emanación» (*prathamam as gram*) y como la «pronunciación duradera» (*sthita vyahṛiti*), y donde, en este aspecto, se contrastan con la venida a la existencia de los seres racionales (*mānuṣya*, «hombres», «mortales») cuya pronunciación es «de día en día». Decimos «orden» más bien que jerarquía adrede, porque el

¹¹⁵ Es decir, cada uno de los Sí mismos o Personas tiene su propia naturaleza, su propia potencialidad, su propia *akti*.

orden (*dh* , *sa hita*) de las Personas representa un orden natural o lógico, no un orden jerárquico; aquí no hay ninguna procedencia¹¹⁶.

La mención de los Yatis, traducido aquí por «Dispositores» de acuerdo con el significado raíz, es de un interés especial: pues está implícita su copresencia con los Distintos Ángeles antes de la moción local. Estos «ascetas» son evidentemente los mismos que los «Profetas» (*aya*) de otros textos, que, junto con los Patriarcas (*pitara*), están deseosos de progenie (*praj k mya*, *Pra na Up.* I.9). El retorno (*pu nar v tti*) de los Profetas y de los Patriarcas igualmente, desde el curso del *pit y na*¹¹⁷ a la existencia corporal (*ar raka*) en un eón (*yuga*, *kalpa*) futuro, se determina por la fuerza inagotada de las obras anteriores; en otras palabras, los Profetas y los Patriarcas son los portadores de la herencia. El Único Ángel o los Distintos Ángeles son los dadores de la Vida: pero es el Hombre, «Adan», «*yu*», el que otorga a cada existencia su carácter específico. En relación al mundo, Brahm -Praj pati es él mismo un Patriarca en este sentido, pues sus «Obras» (*karma*) o «Sacrificio» (*yaj-*

¹¹⁶ Este examen cubre sólo una de las numerosas clases de los ángeles; ciertamente, las huestes (*gana*) de los ángeles incluyen, además de los *Vi ve Dev* , a los *dityas*, a los *Vasus*, a los *Mah r jikas*, a los *S dhyas*, y a otros. En *Taittir ya Up.* II.8, se hace alusión a tres jerarquías de ángeles, de quienes los más altos son simplemente los «Ángeles» (*dev*) y los que siguen a éstos son los «ángeles con respecto a las obras» (*karma-dev*), «que alcanzan a los ángeles por sus obras» (*ye karman dev napyanti*), y que, evidentemente, son lo mismo que los «ángeles cuyo sí mismo es obras» (*karmâtman dev*) del *M nava Dharma stra* I.22; los terceros en rango son los «ángeles engendrados» (*j naj dev*), y todos éstos son superiores a los Patriarcas (*pitara*). En palabras de Dionisio, «nuestro conocimiento de los ángeles es imperfecto» (*Coel. Hier.*, VI).

Apenas puede dudarse de que Williams Jackson, J.A.O.S., Vol. 21, pp. 168 y 181, interpreta acertadamente el avesta *vitha* como derivado de *vispa* (sánscrito *vi va*) «todo», y que los «Omnidioses» que se mencionan a menudo en relación con Ahura Mazda eran precisamente los «Distintos Dioses» de los textos védicos.

¹¹⁷ Con referencia adicional a «Dak a»: los dos viajes póstumos, el *devay na* y el *pit y na*, se describen en las Upani ads como respectivamente «septentrional» (*uttara*) y «meridional» (*dak ina*). Obsérvese también que *uttara* significa primariamente «allí», «más alto», «trascendente», etc., y que *dak ina* significa primariamente «de o perteneciente a Dak a», donde los significados septentrional y meridional son secundarios. La «vía» de Dak a es precisamente la del *pit y na* (en tanto que él mismo es, por sus obras y por su sacrificio, la causa de su propio retorno a la existencia incorporada en la aurora de cada «creación»), y por eso es por lo que al *pit y na* se le llama *dak ina*, es decir, «meridional».

ña)¹¹⁸ en cualquier eón determinan su reincorporación en la aurora de un ciclo sucesivo.

En el relato épico del Batimiento del Océano, en lugar de los Yatis encontramos a los Ángeles y a los Asuras tirando en direcciones opuestas. Eso no implica en modo alguno una igualación de los Yatis con los Asuras, sino más bien una imaginaria diferente, en la que los Yatis, en tanto que portadores de la herencia, son reemplazados por Ángeles y Demonios: puesto que éstos, colectivamente, representan los factores buenos y malos (*dharmâdharmau*) y todos los demás pares de opuestos (*dvandvau*)¹¹⁹ que son esenciales a la existencia de un universo perceptible, aunque, como tales opuestos, no tienen ningún lugar en lo «invisible». Como hemos visto arriba, el Señor de la Vida (*na am tasya, g Veda X.90.2*), actúa como causa permisiva, no como causa inmediata de la operación de los principios opuestos¹²⁰: estas glorias contendientes, los hijos y los discípulos de Prajapati (*B had ra yaka Up. V.2*), son la causa inmediata de la idiosincrasia en los seres vivos. Todo eso corresponde a lo que en el cristianismo se llama el «pecado original», la «turba» de Boehme: pues no

¹¹⁸ Obsérvese que *yajña = dulia, p j = latria*. *Yajña*, «sacrificio», es, hablando propiamente, un rito metafísico (o como lo expresan los antropólogos, un rito «mágico»), no un rito devocional. El sacrificio del toro en Atlantis, descrito por Platón (*Kritias* 119 D y E) ilustra bien lo que se entiende por «un rito metafísico». El griego Bouphonia (para el que, con su significación, ver Harrison, *Themis*, 2ª edic., pp. 141 sigs.) es un paralelo estrecho del indio *A vamedha*: ambos son «representaciones miméticas», *apomimema*. Y de la misma manera que el *A vamedha* fue reclamado más tarde por Indra, así la Bouphonia fue reclamada por Zeus, aunque, en realidad, ambos sacrificios son anteriores a las concepciones antropomórficas de la deidad. Si el término cristiano *dulia* implica ahora devoción, eso es sólo lo que tuvo lugar en otras partes, en Grecia y la India igualmente, una vez que la figura de una deidad antropomórfica se hubo sobrepuesto, por así decir, sobre la fórmula original, de acuerdo con los requerimientos de la extensión religiosa (devocional) del «misterio» original.

Un excelente ejemplo de un rito metafísico (ciertamente no de un rito «religioso»), puede encontrarse en las ceremonias de *V japeya*, donde tiene lugar la carrera ritual, y el sacrificador sube al poste sacrificial, cf. *Pañcavi a Br hma a XVIII.7.9* y 10, «Ellos corren una carrera, y hacen que el Sacrificador gane; con ello le hacen ganar el mundo del cielo. Él sube hasta la cima; y con ello asciende al mundo del cielo». Todos los ritos védicos son de este tipo, es decir, los que los antropólogos describen como «mágicos».

Puede encontrarse un admirable relato de un rito metafísico en H. Blodget, *The worship of Heaven and Earth by the Emperor of China*, J.A.O.S., XX.58 sigs.

¹¹⁹ «¿Qué son los opuestos?. Dios y el mal, lo blanco y lo negro están en oposición, una cosa que no tiene ningún lugar en el ser real», Maestro Eckhart I.207.

¹²⁰ Así, «Él usa a los demonios para Sí mismo», Santo Tomás, *Sum. Th. I.Q.109.A.1*.

debe olvidarse que la consecuencia del «pecado original», a saber, la pérdida de la inocencia, no es especialmente el conocimiento del mal *sólo*, sino precisamente el «conocimiento del bien y del mal».

«Entonces hiciste nacer en el Mar al Sol oculto»: esto sería lo mismo que el nacimiento de Agni en las Aguas, donde yace oculto (es decir, sin reflejar todavía en un contrabrillo) hasta que es buscado y descubierto por los Distintos Ángeles. Las innumerables alusiones védicas al hallazgo del Sol o del Fuego, perdido en las Aguas, en las Profundidades (*guh*), o en la Oscuridad (*tamas*) —e.g., *g Veda* V.40.6, *g ha s rya tamasâpavratena*— hacen referencia primeramente al oscurecimiento de la Luz que antecede a la Aurora de un ciclo del Mundo, y al hallazgo de esta Luz por medio de los himnos o de los ritos cantados o celebrados por los Ángeles o los hombres. Naturalmente, en la aurora de cada día, o durante un eclipse, se llevan a cabo los ritos análogos y se cantan los mismos himnos, para efectuar el retorno de la luz oculta. Pero no debe olvidarse que las Aguas, las Profundidades, y la Oscuridad, son también las Profundidades del Corazón, y que para el que comprende, los mismos himnos y los mismos ritos son medios para la visión interior de ese Sol Supernal cuyo brillo y cuya oscuridad son sin sucesión, y no están sujetos a ningún accidente del tiempo.

De los engendrados de Aditi, «los hijos de la Libertad», es decir, el grupo bien conocido de los Ocho *dityas*, se dice que siete retornan vía arriba, por lo que sería el *devay na*, hacia la fuente de su ser: mientras que uno permanece en el mundo, a saber, el Sol manifestado en cada uno de los Tres Mundos, sujeto a la mortalidad¹²¹. Así pues, aquí se dice que un octavo de la deidad, invistiendo la mortalidad, permanece encarnado en el universo: en otras partes encontramos una afirmación de que sólo un cuarto de la deidad está presente aquí. No debe comprenderse que tales expresiones impliquen una partibilidad del *ser*, sino sólo la inconmensurabilidad de la totalidad incalculable de las existencias en el tiempo respecto a la unidad infinita del ser en la eternidad.

Hemos traducido *yuga* como «eón» en consideración intencional al significado dual de esta palabra, a saber, (1º) como un gran período de tiempo, y (2º) como un

¹²¹ Cf. *g Veda* II.5.2, *manu v t daivyam a am m*, «el octavo ser angélico es en figura humana»; I.35.6-9, donde es Savití quien ilumina el mundo y las ocho direcciones. La mejor lista de los ocho *dityas* aparece en *Taittir ya ra yaka* I.13.3, donde el octavo (Vivasvat) se identifica con Martiá, es decir, *ditya* en tanto que deidad manifestada y existente, y donde los otros parecen ser Mitra, Varuá, Aryamán, Daká, Bhagá, má, y Agni o Soma, cf. S.B.E. XXXII, 252 sig.

poder que existe desde la eternidad en el Pleroma y que es del Pleroma¹²². Pero en nuestros tres himnos, *p rvyā yuga*, *uttara yuga*, etc., denotan tanto un lugar más allá del lugar, es decir, la Eternidad *qua locus*, como un linaje antiquísimo (la *alt Geschlecht* de Charpentier), o un tiempo más allá del tiempo: *p rvyā yuga* es realmente *vyoman*, «el cielo sin moción, este firmamento es la morada del bienaventurado», Maestro Eckhart I.170; y ese «más allá» está en el loto del corazón, el *locus* del espacio en sí mismo (*kāśa*, *Maitri Up.* VI.2), «todo está contenido en él», *Chāndogya Up.* VIII.3, «el que conoce al Brahman oculto (*nihitam*) en la caverna del corazón (*guhāyam*), en el Empíreo Supremo (*paramavyoman*), obtiene todos los deseos y con ello también al Brahman», *Taittirīya Up.* II.1, cf. *brahma p rvyam, vetā vātara Up.* II.5 y 7. Otros términos que tienen una referencia similar a la de «Pleroma» incluyen *purā* y *purān* en *Ṛg Veda* I.163.1 y I.164.12; *bhūman* en *Chāndogya Up.* VII.23 y 24; y *p rā apravartin* en *Kaṭhaka Up.* IV.8.

Ese lugar, esa afinidad, y ese tiempo antiquísimo y supracelstial, se contrastan con los reinos del nacimiento y de la muerte, los tres Mundos, no como durando meramente por un tiempo, sino hasta el fin del tiempo; las Personas, los Ángeles y los Santos, un linaje inmortal, *amṛta-bhandava*, están allí desde donde no hay ningún retorno (*punar vṛtti*), ningún deslizamiento hacia abajo (*avaprabhāsa*, *avasarpāsa*); aunque esto no es la Unidad de las Personas, no es una inmortalidad absoluta, sino más bien una *sthayitā* de incalculable duración, no fuera del tiempo, sino de una duración de todo el tiempo. De hecho, esto es un Paraíso, el Paraíso más allá del Sol, accesible sólo a los Comprehensores: originalmente el Paraíso de Varuṇa (*Jaiminīya Brāhmaṇa* I.42-44), más tarde el Paraíso de Brahmā (*Kaṭhaka Up.* I.2-7), y aún más tarde también el Paraíso de Amitābha (*Sukhāvatasītra*).

Por consiguiente, al menos en los pasajes donde se implica claramente por el contexto esta esfera primordial, debemos traducir términos tales como *vyoman*, *dyau*, *divi*, *nāka*, e incluso *yuga*¹²³ por «Empíreo», «Paraíso» o «Pleroma», más bien que

¹²² Eón, «un poder que existe desde la eternidad... fase de la deidad suprema que toma parte en la creación y gobierno del universo», *New English Dictionary*. En el Nuevo Testamento, Pleroma es la «plenitud» de la Deidad, cf. *p rā* y *kāśna* en las Upaniṣads, y *akāśna*, «no entero», como caracterizando a la existencia individual, e.g., *Bṛhadāraṇyaka Up.* I.4.7; en el gnosticismo valentiniano, igualmente, el Pleroma es la morada de los Ángeles.

Cf. la exégesis de de la Vallée Poussin sobre el *Dharmakāya* y el *Sambhogakāya* en tanto que «Eones» primario y secundario, *J.R.A.S.*, 1906, p. 967.

¹²³ Similarmente el chino *yu t'ien*.

como «cielo». Pues mientras que el Paraíso de Brahm está más allá del Sol, más allá de la puerta de los mundos (*loka-dv ra, Chandogya Up. VIII.6.5*) por la cual sólo hay admisión para el Comprensor (*vidu*), *ídem*, el cielo de Indra es sólo el más elevado de los Tres Mundos, un cielo accesible a todos aquellos que han hecho buenas obras, independientemente de la comprensión, y desde donde hay para ellos un constante retorno a las condiciones terrestres.

g Veda X.90

La Persona (Puru a) tiene un millar de ojos, un millar de cabezas, un millar de pies:

Envolviendo (*v tv*) a la Tierra (*bh mim*) por todos lados, gobierna (*v tv*) firmemente establecido (*atyati at*) en el corazón (*da a gulam*). 1.

La Persona es también todo Esto, a la vez lo que ha sido (*bh tam*) y lo que ha de venir (*bhavyam*),

Incluso el Señor (*na*) de la Vida (*am tasya*) cuando se levanta (*atirohati*) por el alimento (*annena*). 2.

Por grande que sea su Omnipotencia (*mahim*), sin embargo, más grande es la de la Persona:

Un cuarto de él es todas las existencias (*vi va-bh t ni*), tres cuartos en el Empíreo (*divi*) inmortal (*am tam*). 3.

Con tres partes la Persona está arriba (*rdhva*), pero una parte vino a la existencia (*abhavat*) aquí:

Desde ese momento procedió (*vyakr mat*) por todas partes, considerando animar e inanimar (*s an na ane*). 4.

De él nació (*aj yat*) la Naturaleza (*Vir j*), de la Naturaleza nació la Persona:

El retorno de los siete dityas al Empíreo recuerda a Ireneo III.11.1, «Cristo desde arriba... continuó impasible... (y después de descender sobre Jesús) retornó adentro de su Pleroma».

Cuando nació, extendió (*atyaricyat*) la Tierra (*bhūmī*) desde el Este (*pāścādī*) al Oeste (*pūrvā*). 5.

Cuando los Ángeles prepararon el sacrificio (*yajñam-atanvat*) con la Persona para su ofrenda (*havi*), La Primavera era el aceite, el Verano el combustible, el Otoño la ofrenda. 6.

A Él, a la Persona primogénita, lo rociaron sobre el esparcido (*barhi* i):

Los Ángeles, los Santos (*sādhyā*) y los Profetas (*ṛṣaya*) hicieron por él el sacrificio. 7.

Cuando toda la ofrenda se hubo consumado, de ese sacrificio, se recogió el aceite esparcido:

Eso lo hicieron los pájaros y los animales del campo y del bosque. 8.

Cuando la ofrenda se hubo consumado, de ese sacrificio, nacieron (*jajñire*) los Versos (*ṛg*) y las Liturgias (*Sāma*),

Y los Metros, y los Formularios (*Yajur*) nacieron (*ajayāt*) también de él. 9.

De ahí nacieron los caballos, y todos los *animales* que tienen dientes *cortantes* en ambas mandíbulas.

De ahí nacieron las vacas, e igualmente las cabras y las ovejas. 10.

Cuando dividieron (*vyadadhu*) a la Persona, ¿cuán múltiplemente (*katidhā*) le dividieron (*vyakalpayan*)?¹²⁴

¹²⁴ Cf. *ṛg Veda* X.13.4, «Por el bien (*kam*) de los Ángeles, Él eligió la muerte (*mṛtyu*), y por el bien de su progeie no eligió la inmortalidad (*amṛta*): ellos sacrificaron al Profeta, Bṛhaspati; Yama entregó su propio cuerpo amado».

Cf. la transformación creativa de Dionisos descrita como una «partición» y «desgarro miembro a miembro», Plutarco, *de Ei ap. Delph*, IX. Una escena de este tipo ha de reconocerse en el sello sumerio ilustrado por Legrain, *Museum Journal*, Sep.-Dic., 1929, Lám. XL, N° 111.

¿Qué era (*ucyate*) su boca? ¿Qué eran sus brazos?
 ¿cómo se nombraron sus muslos y sus pies?. 11.

El Sacerdote (*Br hma a*) era su boca; de sus brazos
 se hizo (*k ta*) el Gobernante (*R janya*);
 De sus muslos se hicieron los Mercaderes (*Vai ya*); de sus
 pies nacieron los Siervos (*udra*). 12.

La Luna (*Candram*) nació de su Intelecto (*manas*);
 el Sol (*S rya*) de su ojo;
 De su boca nació el Rey (*Indra*) y el Fuego (*Agni*);
 de su Soplo (*prâ a*) nació el Viento (*V yu*). 13.

De su ombligo (*n bhya*) nació el Firmamento
 (*antarik am*); de su cabeza salió (*samavertat*)
 el Cielo (*dhyau*);
 De sus pies la Tierra (*bh mi*): las Direcciones salieron
 de sus oídos: así designaron (*akalpayan*) a los
 Tres Mundos (*lok n*). 14.

Con un sacrificio los Ángeles sacrificaron al
 Sacrificio; se establecieron las primeras Leyes
 (*pratham ni dharm i*):
 Estos Todopoderosos (*mahim na*) moran (*sacanta*)
 en el Empíreo (*n kam*) desde muy antiguo (*p rve*);
 allí están los Santos (*s dhy*), y los Ángeles. 16.

Este texto, traducido casi de acuerdo con la admirable versión del profesor Brown en J.A.O.S., 51, 108-118, requiere poco comentario adicional. «Se levanta por el alimento», es decir, «existe», *ti hati*. De ello se sigue que *am ta* no es aquí «inmortalidad», sino simplemente «vida», como también en X.90.2, donde la «vida» y la «muerte» son aspectos complementarios de la mortalidad: de la misma manera que hemos visto que la «muerte» (*m tyu*) puede ser la Muerte Absoluta, que es lo mismo que la Inmortalidad Absoluta, o puede ser la «muerte» como el complemento a la «vida» y la «muerte».

La segunda mitad del primer verso enuncia claramente el mismo pensamiento que el que encuentra expresión en la *Maitri Up.* V.1, a saber, el de la correspondencia exacta de las huellas exteriores e interiores del Sí mismo; y esto tiende a confirmar la explicación tradicional de *da a gulam* como «corazón»¹²⁵. Con este curioso término pueden compararse varias medidas del Sí mismo en el corazón, que se mencionan en las Upaniads. Por ejemplo, la segunda mitad de nuestro verso 1 se repite literalmente en *vetâ vatara Up.* III.14, precedida por estancias en la que él, el Puruâ y Sí mismo interno, se dice que es *a gu ham tr*, «de la medida de un pulgar», cf. *Ka ha Up.* IV.12 y VI.17, y *Ch ndogya Up.* V.18. Nuevamente, en la *vetâ vatara Up.* III.20 y V.9, encontramos *anora y mahatomahiy t*, «menos que atómico, más grande que la magnitud», y *v lâgra- atabh gasya atadh*, combinado con *ananta*, es decir «una centésima parte de la centésima parte de la punta de un cabello», y sin embargo «sin fin». Todas estas medidas imaginarias, aplicadas al Sí mismo que mora en el corazón, son equivalentes a «indimensionado», y eso es lo que significa realmente: «la naturaleza del alma es tan sutil que no podría existir espacio para todo lo que la perturba», Maestro Eckhart I.279.

En cuanto a los Perfectos, los Santos, *s dhy*, los *siddh* de los textos posteriores: como lo explica acertadamente Sya¹²⁶, éstos han de comprenderse como los que, por el conocimiento o por la devoción, hace mucho que han pasado a través de la puerta de los Tres Mundos adentro del Paraíso Empíreo de más allá, desde donde no hay ningún retorno¹²⁷, y que ahora moran allí como Poderes Angélicos: quizás hayan de ser identificados con los Yatis de X.72.7, y en cualquier caso participan en la obra de la creación. De la misma manera que en el cristianismo, «los hombres pueden merecer la gloria en tal grado como para igualar a los ángeles, en cada uno de los grados angélicos; y esto implica que los hombres han de abarcar dentro los órdenes

¹²⁵ Quizás podría desarrollarse un argumento adicional a partir del hecho de que en el *ulbas tra, uttara yuga* representa una medida particular, a saber, *trayoda aṅgulam*.

¹²⁶ «Allí, en esa forma omniposesiva y omnipenetrante (*prâpti-*) de Vir j, en el Empíreo primordial (*n ke p rve*), los Santos (*s dhy*), que eran desde antiguo (*pur tan*) adoradores (*s dhak*) de la Vir j, moran ahora (*santi ti hanti*): moran (*sacanta*) en ese Empíreo, en la forma omniposesiva y omnipenetrante de Vir j, en el Paraíso (*svargam*), como Poderes asistentes (*mahim nastadup sak*), como Poderosos Sí mismos (*mahâtm na*, «Mahatmas»)), cf. *Chandogya Up.* III.10, y *Bhagavad G t* X.15.

¹²⁷ Ningún «deslizamiento hacia abajo», *avaprabhra ana* en el *Atharva Veda* XIX.39.8, *avasarpâ a* en el *atapatha Br hma a* I.8.1.7, *punar av tti y punar ap dana*, Upaniads, *passim*, *v ttam puna*, *g Veda* V.46.1.

de los ángeles», Santo Tomás, *Sum. Th.* I.Q.108.A.8: y «el hombre que es exaltado por encima del tiempo adentro de la eternidad, hará con Dios lo que Dios hizo en el pasado y también lo que hará en los próximos mil años... entendiendo que en la eternidad, exaltada por encima del tiempo, el hombre hace una única obra con Dios... la obras hechas por ti allí están todas vivas», Maestro Eckhart I.150.151, «Dios hizo el universo y yo (lo hice) con él, estando como yo estaba todo indefinido, aunque sustancial, en el Padre», I.398. En *g Veda* I.164.50, los S dhyas son *p rve dev*, «Ángeles desde antiguo»; y como se explica en el Apéndice, *s dhya = muni*. El S dhya es así más que un santo: son S dhyas quienes en un eón anterior han devenido la Luz del mundo, el Pilar del Universo. La noción corresponde a la de los «Buddhas anteriores», o a la de los «hermanos mayores» de Agni en X.51.6.

Se observará que aquí el brahman (verso 12) tiene precedencia sobre el k atriya. Sabemos que en la India antigua existió un conflicto sobre este punto. Una solución muy apreciable se ofrece en la *B had ra yaka Up.* I.4.11, donde se dice que el espíritu-poder (*brahma*) es la fuente (*yoni*) del poder temporal, más alto que el cual no hay nada: en otras palabras, el poder espiritual es al poder temporal lo que el Ser es a la Existencia, o lo que lo Inconsciente (supraconsciente) es a lo consciente, aunque lo consciente tiene naturalmente la precedencia en el mundo. Cf. «El corazón más bajo se mueve como un fuerte y poderoso comandante que desdeña al gobernante celestial por causa de su debilidad, y se ha adueñado de la jefatura de los asuntos del estado», Lü Tzü en Wilhelm and Jung, *Secret of the Golden Flower*, p. 27. Precisamente desde este punto de vista puede explicarse mejor el carácter de Indra: el Indra original (un aspecto de Agni, *g Veda* V.3.1, y nacido de la Verdad, *ídem* IV.19.2) representa el Poder Temporal legítimo (*k atra*), en relación a Agni o a V yu (Prâ a) como el Poder Espiritual (*brahma*); sin embargo, el Indra «caído» («engañado», *B had Devat* VII.54) y egoinfatuado, confunde su posición y afirma su independencia, como en *g Veda* IV.142 y X.124.

Hemos traducido Indra como «rey» a modo de prueba, asumiendo que *indra, dev n m indra*, era originalmente, es decir, antes de los Vedas como nosotros los poseemos, un nombre esencial¹²⁸ del que es sólo Uno, no una deidad independiente

¹²⁸ En *Aitareya Br hma a* II.4.3 (Ait. Up. I.3.13 y 14), a Indra («Idamdra») se le llama llanamente un epíteto (un nombre esencial) del Sí mismo (*tman*). Cf. *g Veda* V.3.1, «Tú (Agni, Varu a, Mitra) eres Indra para el adorador mortal».

de un origen étnico extranjero como se ha pensado generalmente¹²⁹. Su tratamiento como una deidad separada y rival, que a menudo desplaza a Varu a, proporcionaría así un paralelo antiguo a casos tales como los de K madeva que son, hablando propiamente, «poderes» de Varu a o del Brahman, y que sólo más tarde, o sólo popularmente, se les ha rendido culto como deidades independientes; r -Lak m representa un caso similar por el lado de la Madre. Es notable que en el *B had Devat* I.69, y en *Nirukta* VII.5, donde la Trinidad consiste en Agni, Indra y V yu, y ditya, Indra y V yu cuenten como una única persona¹³⁰; en la *B had ra yaka Up.* IV.2.2, a Indra se le interpreta como el «Incitador» y como correlativo de Vir j, pues «su lugar de conjunción es el espacio en el corazón», *ídem* 3; en *Taittir ya Up.* I.6.1.

Indra es la «individualidad». La etimología aceptada conecta *indra* con *ind*, «gotear», y con *indu*, «gota» (especialmente una gota de *soma*¹³¹), o punto matemático, cf. *bindu*, *parabindu*, «punto» que en el simbolismo «*yantra*»¹³² representa la yoidad, «yo soy», *aha k ra*, *abhim natva*, la «egoidad» en la Deidad, y subjetivamente en general. Indra, y más aún el carácter pueril de Indra, deviene sumamente inteligible cuando se le considera así como una personificación del ego-principio, *aham*, *abhim na*. Ese ego-principio en la Deidad, erigido como una persona independiente, y usurpando muchas de las funciones divinas, sólo podría haberse desarrollado (1º) como el rey de un cielo inferior, o (2º) como un demonio que reclama deliberadamente el trono supernal. El segundo desarrollo parece haber tenido lugar en el cristianismo, en el caso de Lucifer-Satán, e igualmente en el *Avesta*, donde Indra y *daeva* son poderes demoníacos¹³³ (cf. *B had Devat* VII.54, «habiendo obtenido la sobera-

¹²⁹ Cf. *mi Yak as* II, pp. 26, 27.

¹³⁰ Como a menudo es el caso en el *g Veda*, e.g. III.23.2 y 3. Cf. Indra identificado con Praj pati y con la Persona en el Sol, *Kau taki Br.* VIII.3; e Indra como Gloria (*ya as*) y Señor de las Existencias (*bh tan m-adhipati*), *Aitareya ra yaka* II.3.7.

¹³¹ Que las gotas de *soma* pueden significar las individualidades se sugiere en el *Pañcavi a Br hma a* VI.9.19.

¹³² Cf. Avalon, *Garland of Letters*, cap. XIII, Maestro Eckhart I.464, «la línea fronteriza entre las criaturas unidas y separadas... Allí mora su nada, enmarcada en un punto». Con «línea fronteriza», cf. nuevamente el islámico *jid riyya*, la «muridad» de la Exterioridad en contraste con la Interioridad, ver Nicholson, *Studies*... p. 95.

Sobre el «punto», cf. también Dante, *Paradiso* XVII.18 y XXVIII.16 y 41-42, «*il punto, a cui tutti li tempi son presenti... Un punto vidi che raggiava lume... Da qual punto depende il cielo, e tutti*».

¹³³ Puede sugerirse que el magianismo pre-zoroastriano tuvo que hacer frente a la posibilidad de una decadencia, similar a la que tuvo lugar efectivamente en Grecia, por la humanización y la desvita-

nía entre los Daityas, henchido de orgullo en razón de su magia titánica (*asura- m y*) comenzó a acosar a los Ángeles»). El primer desarrollo tuvo lugar en la India, aunque puede observarse que aquí Indra aparece constantemente en la apariencia de un Tentador, celoso de su trono, y que envía a sus ninfas a extraviar a los santos de la tierra que podrían desplazarle¹³⁴. Nadie sino el guerrero y arrogante Indra introduce elementos de discordia: en IV.30.3-5 se le representa combatiendo contra los poderes celestiales, y sólo mediante el robo o la compra obtiene la posesión del *soma* celestial que era originalmente de Varu a y que guardaba el Gandharva Vi vav su o

lización concomitante de los antiguos poderes del Año, poderes elementales, no «inmortales». ¿Fue el orfismo un movimiento en Grecia, comparable al movimiento zoroastriano en Persia, o relacionado con él (cf. Harrison, *Themis*, 1927, pp. 465, 466), pero que fracasó a la hora de alejar una victoria olímpica efectiva?. En este caso, la derogación de los *daevas* (incluso a costa de la introducción de una apariencia de dualidad, que en el maniqueísmo se desarrolló todavía más) debe considerarse como el logro supremo de Zoroastro, y la causa principal de la supervivencia del zoroastrismo como una religión viva hoy. La victoria olímpica en Grecia selló el destino de la religión griega: Jesús repitió más tarde lo que Zoroastro había llevado a cabo en Persia, y el cristianismo ha sobrevivido hasta ahora, en que una vez más la religión occidental está en peligro de ser racionalizada y reemplazada por un código moral (las comparaciones modernas del cristianismo y el estoicismo no carecen de una buena razón).

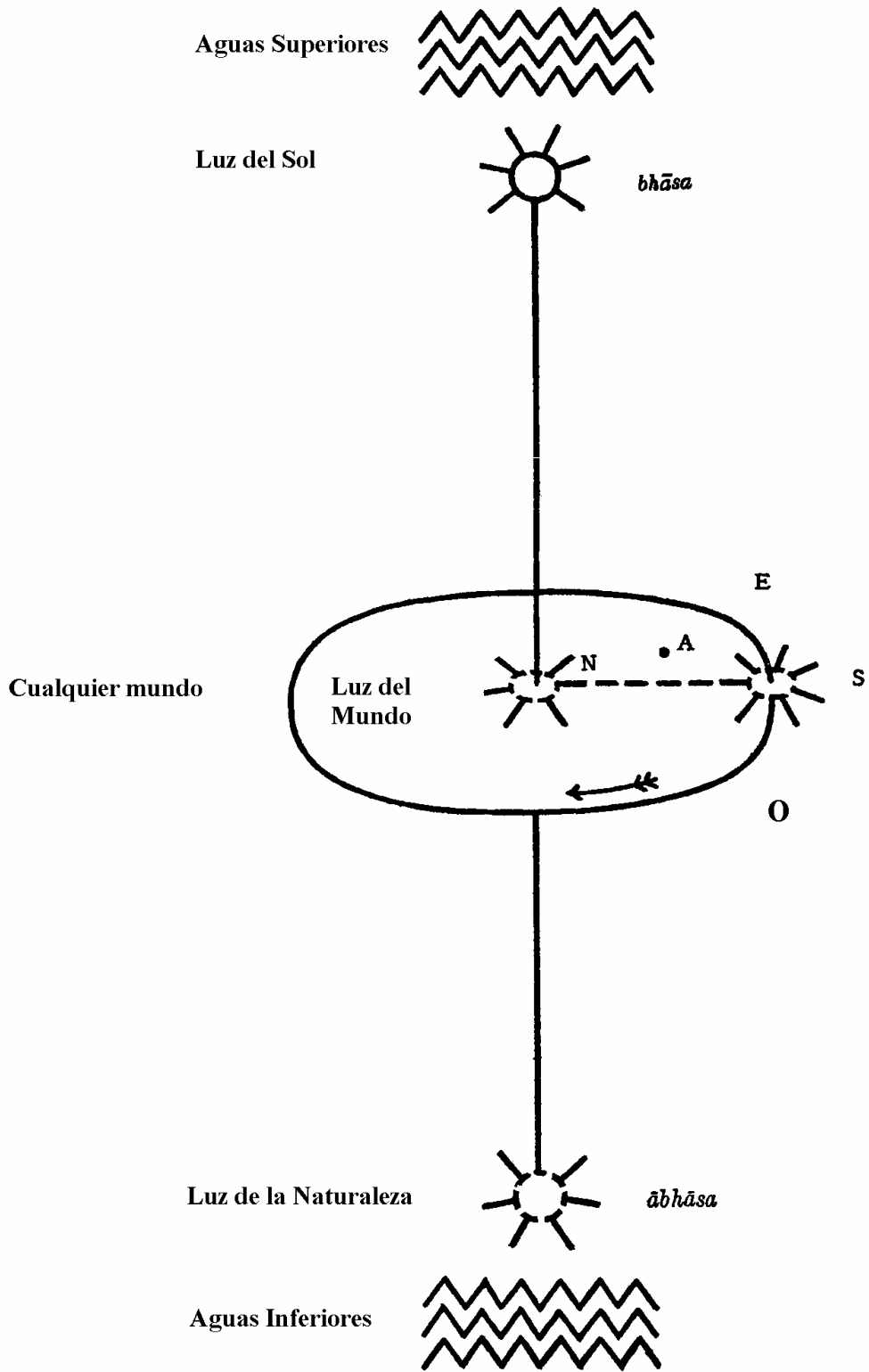
Es cierto que en la India la antigua designación de «Asura» (Titán) adquirió gradualmente un sentido de mal augurio, y que la de «Deva» (Olímpico) ocupó su lugar como la designación preferida de los poderes brillantes; pero aquellos a quienes se hizo «Devas» de esta manera (cf. W. N. Brown, *Proselytising the Asuras*, J.A.O.S., vol. 39, 1919) devinieron Olímpicos sólo de nombre (excepto en el caso de Indra), y siguen siendo de hecho los antiguos Titanes. Así, la victoria Olímpica es meramente nominal; el hecho de que los conquistadores sean derrotados por los conquistados, corresponde a la derrota de la cultura «aria» por la cultura «indígena», nuevamente en todo excepto en el nombre. Es cierto que a Indra, que en los tiempos védicos había sido un poder equiparado a Varu a y Agni y en competición con ellos, se le relegó, junto con los Gandharvas y Apsarases, una vez elementales, a un cielo Olímpico de placeres durables; pero la importancia espiritual de Indra, que nunca fue comparable a la de Varu a, había decrecido rápidamente, hasta que en la literatura budista y otras literaturas postvédicas, apenas es más que una figura literaria y *deus ex machina*. Así pues, en la India, el peligro del olimpismo parece haber pasado sin una crisis definida. El desarrollo postvédico es más bien devocional que racionalista. Vi u y iva, aunque ahora se les concibe algo más personalmente, son herederos directos de sus prototipos védicos. El hecho de que iva beba el veneno producido en el Batimiento del Océano y su iconografía, bastan para revelarles como un Dios vivo: y si Lak m es a veces poco más que una figura de retórica, eso nunca es cierto de Durg . Si Vi u estuvo alguna vez en peligro, eso se previno con la doctrina de sus encarnaciones y pasiones, sobre todo por su *avatara a* como K a.

¹³⁴ La noción de *phthonos* (ver nota siguiente) aparece primero en *B had ra yaka Up.* I.4.10.

Kṛishṇu (IV.27.3). En cualquier caso, y ya en el *Ṛg Veda*, Indra es enteramente un ángel de *este mundo*¹³⁵. En efecto, en la mitología brahmánica, Indra representa esa parte que se le asigna a Māra (Kṛishṇadeva) en el budismo.

¹³⁵ El desarrollo de Indra, el único de los Ángeles védicos que se humanizó completamente en los tiempos posteriores, corresponde exactamente al de las deidades olímpicas en Grecia, que al renunciar a la incesante actividad, a las procesiones y recesiones de los antiguos Daimones del Año, serían *athanatos* = *amata*, inmortales e inmutables, con lo que, de hecho, salen de la existencia sin lograr la no existencia. En la India se comprendió claramente que Indra y sus afines debían renacer como mortales antes de que pudieran lograr o realizar la no existencia, es decir, la inmortalidad verdadera y absoluta del Sí mismo. Según todas las apariencias, el *amata*, el «no morir» védico, es equivalente al *adṛghamāyū*, la «plena duración de los días», y no a una inmortalidad absoluta, que, como tal, sólo podía predicarse de aquellos que no son «nacidos»; el hecho de que Agni mismo es *navanavajayama*, «nacido una y otra vez», *bhṛijānma*, «de muchos nacimientos», implica necesariamente que también muere una y otra vez (cf. *prajayāmitya*, del Sol en X.72.9) y esto debe aplicarse *a fortiori* a todos los otros Ángeles «nacidos», que son sus «partes» y sus «poderes». El hecho de que Indra es un Ángel celoso de su trono es un aspecto especialmente llamativo del paralelo psicológico: pues son precisamente los dioses olímpicos quienes «envidian al hombre una gloria que puede eclipsar su propio esplendor», envidia que «para el dios de los misterios, Dionisos *phthonos*, es desconocida» (Harrison, *Themis*, p. 469). De aquí la necesidad espiritual de la derrota y desplazamiento de Indra por Kṛishṇa en el episodio Govardhanadhara del *Bhagavata Purāna*, y el acento budista sobre el demérito relativo de una vida en el cielo de Indra.

Cf. Jeremias, *Der Kosmos von Sumer*, p. 9: «Im äonischen Kreislauf der das Weltgeschick ausmacht, kann die anti-polarische Strömung so stark wirksam werden, dass die gesamte stoffliche Welt von ihr durchimpft zu sein scheint, so dass man den geistigen Führer der Gegenschöpfung der “Fürsten dieser Welt” nennen kann, was er in Wirklichkeit nie ist. Dann erscheint die wirkliche Welt als die böse Welt schlechthin und Erlösung wird zur “Überwindung der Welt”».



APÉNDICE

EL MOVIMIENTO APARENTE DEL SOL COMO SE EXAMINA EN LA NOTA 65

La cosmología espiritual de la *Chandogya Upanishad* III.6-11, donde se dice que el Sol sale sucesivamente en el Este, el Sur, el Oeste, el Norte, y el Cenit, y que, finalmente, salido en el Centro, ya no sale ni se pone más, y donde estas orientaciones corresponden a los tipos de Vasu, Rudra, *Āditya*, Marut, *Sādhyā* (= Muni), y al Gnóstico (*ya etameva brahmōpaniśada veda*), puede comprenderse mejor si se presenta en la forma de un diagrama, diagrama donde se da por hecho que su formulación está de acuerdo con la tradición universal. Aquí el círculo, a través de cuyo centro pasa el Eje Vertical del Universo, representa una Rueda del Mundo dada, digamos, por ejemplo, la Rueda del modo de la existencia corporal*, como nosotros la conocemos aquí y ahora. Pongamos que «A» representa la posición de cualquier individuo en este plano de experiencia, posición que estará en el «espacio medio» (*rajas*) entre el centro (el Cielo, la Esencia, *sattva*) y la circunferencia (la Tierra, la Substancia, *tamas*). Partiendo de la correlación familiar del Devayana, «por el Norte», y del Pitṛyana, «por el Sur», y de otras fuentes, sabemos que desde el punto de vista de un individuo tal, el «Norte» representa el centro, el «Sur» la circunferencia. Y puesto que la revolución de la Rueda es en el sentido del sol, el Este y el Oeste estarán en las direcciones que indica el diagrama. La condición espiritual del individuo puede indicarse en este diagrama de dos maneras, (1ª) por su distancia desde el centro, y (2ª) por la dirección hacia la cual hace «cara». En el primer caso, el curso normal (*gati*) de la experiencia espiritual es centrífugo (*pravṛtta*, literalmente «extro-vertir»), afirmativo, extensivo, y en el segundo caso es centrípeto (*nivṛtta*, literalmente «retro-vertir»), re-formativo, intensivo. El movimiento afirmativo implicará una remoción y un alejamiento desde el centro, puesto que el individuo «está de cara al Este», es decir, hacia delante con respecto al movimiento de la Rueda, y para él el Sol, «sale en el Este»: en realidad, la luz que ve está compuesta de la «Luz del Cielo» y de la «Luz de la Naturaleza» (don-

* El Eje vertical es también el tronco del Árbol de la Vida, y cada radio de cada Rueda del Mundo es una rama del Árbol, y entre estas ramas están los «nidos» de la consciencia individual.

de la «Luz de la Naturaleza» es el reflejo, *bh sa*, en la circunferencia, de la «Luz del Cielo» en el centro). Este movimiento afirmativo procede, hasta que el individuo alcanza una distancia máxima desde el centro, y «está de cara al Sur»: entonces sólo ve la «Luz de la Naturaleza», y para él el Sol «sale por el Sur». Eso es la noche y el solsticio de Invierno de la vida espiritual. Que el Sol se ponga en el «Norte» corresponde al punto de vista del hombre sensual y materialmente científico cuyas «realidades» deben ser «hechos», hombre para quien las «ideas» son «meras abstracciones», y para quien la observación es su «iluminación» y la visión su «noche»; cf. *Bhagavad Gītā* II.69, «En lo que es “noche” para todas las existencias, ahí la consciencia temperada está despierta; y en lo que las existencias están “despiertas”, eso es “noche” para el Muni que “ve” verdaderamente».

Al volverse hacia el centro, la consciencia se mueve hacia el centro, está de cara al Oeste, y al mismo tiempo está «de espaldas» con respecto al movimiento de la Rueda; para él el Sol «sale en el Oeste»; nuevamente ve una «Luz» compuesta de la Luz de la Naturaleza y de la Luz del Cielo. Que la luz del Sol brille ahora desde el Oeste se debe a que el individuo comprende ahora su fin verdadero, y a que la Vida Eterna (atemporal) es sólo de quien puede morir a las cosas temporales, «El que quiera salvar su vida, que la pierda». Finalmente, llega a la proximidad del centro de la Rueda, es decir, del centro de su propio ser, y está «de cara al Norte»; entonces, ciertamente, el Sol «sale en el Norte», él ve sólo la Luz del Cielo, y la Luz de la Naturaleza está en el sur detrás de él.

Obsérvese, por supuesto, que la dirección de la salida del Sol (ya sea en el Este, el Sur, el Oeste, o el Norte «espiritualmente») se llama siempre el «Este» (el Levante, el Oriente) empíricamente (pues todas nuestras imágenes se derivan de la experiencia sensible): de aquí que cuando el Bodhisattva ocupa su sede en el Trono Adamantino, a punto de realizar el Gran Despertar, se dice que está de cara al «Este», a saber, cara al «Este» localmente con respecto a su sesión efectiva en *Gayā*, pero espiritualmente cara al «Norte». De la misma manera han de explicarse las diferentes orientaciones de los templos; por ejemplo, normalmente se debe esperar que el adorador entre desde el Sur al *Devayāna* (el chino *Shên-tao*, el japonés *Shinto*) que conduce directamente al santuario (*garbha*) que va de Sur a Norte; pero si la imagen adorada fuera

raj sika, la orientación podría ser efectivamente el Este o el Oeste, y si la imagen fuera *tam sika*, la entrada debe ser desde el Norte**.

Además, las cuatro etapas del curso como se describen arriba corresponden a la Primavera, al Verano, al Otoño y al Invierno en la secuencia *pratyak a* o *adhy tma*, o al Otoño, al Invierno (*ut supra*), a la Primavera y al Verano en la secuencia *parok a* o *adhidaivata*: similarmente, corresponden a la Infancia, a la Juventud, a la Madurez y a la Vejez en nuestro lenguaje corporal, es decir, a la Madurez, a la Vejez, a la Juventud, y a la Infancia en los términos espirituales, cf. *p ditya nirvidya b lyena ti thâset*, «deponiendo toda enseñanza, que more en la inocencia» (*B had ra yaka Up. III.5****); y también a los cuatro *a r mas* del mapa brahmánico de la vida.

Cuando la consciencia está enteramente retrovertida, centrada dentro de sí misma y dentro del Cubo de la Rueda del Mundo, el individuo deviene un *S dhya*, «*geworden was er ist*», un *Suk tâtman*, un «Sí mismo Perfecto», un *J vanmukta*, un «liberado, aunque existente sobre un plano de ser dado», un *b lya ca p ditya ca nirvidya atha muni*, uno que «deponiendo la inocencia y la enseñanza a la vez, es un Muni», (*B had ra yaka Up. III.5*). La consciencia, que había estado «Despierta» (*jagrat*), está ahora «Firmemente Dormida» (*su upta*) en los términos de la comprensión mortal, pero, hablando en los términos angélicos, está «Ilimitadamente Despierta» (*prabuddha*). El *Buddha kya-Muni*, sentado en su trono adamantino en el ombligo de la tierra, trono que se apoya en la columna axial que se extiende desde lo más inferior a lo más superior, es un caso a punto. Como afirma el texto budista, ahí «han ocupado su sede los Munis anteriores», que son ahora *sa buddha*, «Ilimitadamente Despiertos». Ciertamente, ésta es la estación del Hijo del Hombre y del Hijo de Dios, como quiera que se le designe. *Puru a mah taha adhika vir jai*, «Ahí, la Gran Persona brilla resplandeciente» (*Kab r*), puesto que ahora ha devenido la Luz del Mundo, Luz que «antes» de su Iluminación, Transfiguración, o Ascensión (aunque, de hecho, él ya no está limitado por los conceptos de «antes» ni de «después») había parecido que era la Luz del Cielo, el verdadero Sol Supernal. Vestido con el Sol, él es invisible a los ojos mortales; como Muni, es «Silente», inaudible a los oí-

** Para la inversión del significado, cf. *g Veda I.164.19*, «A aquellos que vienen aquí (*arvañc*), ellos (a saber, los Ángeles) les llaman “los que han partido” (*par ca*)».

*** Casi literalmente equivalente a las palabras de Jesús, «A no ser que devengáis nuevamente como niños»; y a las de San Pablo, *Corintios I.3.18*, «Si alguno de entre vosotros se considera sabio en el mundo, que se haga a sí mismo como el que no ha crecido, para que sea verdaderamente sabio».

dos corporales, y su aparición en el mundo sólo puede ser por la vía de la *avatara* a, del «descenso», y en un cuerpo «señalado» (*nirmāta*); «Yo soy el Silencio de lo Oculto» (*mauna guhyānam, Bhagavad Gītā* X.38).

En el *Abhidharmakośa* II.42-44 de Vasubhandu, y en el *Triśatik vijñapti*, se expresan las mismas ideas algo diferentemente. La consciencia del que está todavía en la vía mundana (*laukikam rga*) permanece «general» o «demótica» (*pṛthak*), es decir, él puede acceder sólo al «encuentro de la no ideación» (*asa jñāsam patti*), que corresponde a la «infancia» o «inocencia» (*bhāva*) que se ha indicado arriba; y el Viajero demótico puede tomar equivocadamente esta estación celestial por la verdadera liberación (*nirvāna*) **** De hecho, éste es un estado de «integración pasiva», puesto que se alcanza «por la eficacia de la vía» (*mārgabalena labhyatvāt, Abhidharmakośa* VI.34); es decir, es una salvación en el sentido religioso o místico, no en el sentido metafísico. La consciencia demótica, incluso de un Santo o de un Bodhisattva, está detenida en este nivel de comprensión, por un residuo latente de afectibilidad ideal; y aquí, siempre es inminente un retorno a la consciencia.

Sin embargo, como el Santo o el Bodhisattva pueden hacerlo, procediendo ahora por la vía «noble» o «transmundana» (*aryam rga, lokōttaram rga*), el Viajero, que es ahora un «aristócrata» o un «noble» (*arya*), rebasa la mera «supresión de la intelección» y alcanza el «lugar ni de la ideación ni de la no ideación» (*naivassa jñānāsa-jñānāyatana*), que corresponde a «ni la enseñanza ni la inocencia», que se han mencionado arriba; lugar que, siendo el nivel más alto del ser no aspectual (*aropya*), se llama también la «cima del ser» (*bhavāgra*). Entonces, él es un Comprehensor, un Vidvān, un Muni, un Śādhya, un Jina, un *prabuddha*, un *sambuddha*.

Como él es en sí mismo, un Śādhya, etc., su «posición» en el Eje del Universo le libera de su extensión entera; es decir, puede operar en todos o en cualquiera de los

**** El *Nirvāna*, es decir, el renacimiento en un Paraíso del Buddha (= un Mundo de Brahma), aunque puede ser confundido con el fin último, todavía no es efectivamente una extinción absoluta (*parinirvāna*), como se explica en el *Saddharma Puṣkar ka* V.74, «éste es un lugar de descanso (*virama*), no un retorno (*nivṛtti*)», e *idem* XV.21, «Yo muestro el retorno al que yo mismo no estoy retornando (*anivṛto nirvānāda āyami*)», cf. las palabras del Maestro Eckhart «Es la plena voluntad de Dios que nosotros devengamos lo que él no es». Igualmente en la *Chāndogya Upaniṣad* III.13.7, «Hay una luz que brilla más allá de este cielo (el Mundo de Brahma), en la espalda de todo, y eso también brilla dentro de nosotros», cf. *Śrīgītā Veda* VI.9.5, «una Luz firme erigida para que se vea..., y establecida dentro del corazón» e *idem* IV.58, «dentro del Mar, dentro del Corazón, y dentro de todas las cosas vivas», todo lo cual corresponde a la doctrina budista del *bodhicitta*.

planos del ser indefinidamente numerosos que rotan en el «espacio medio» alrededor de este Eje, «él sube y baja por estos mundos, comiendo lo que desea, asumiendo cualquier aspecto que quiere», *Taittir ya Up.* III.10.5. Al mismo tiempo, es evidente que desde el punto de vista de cualquier estación en el Eje, la fuente de la Luz, el Oriente, el Este, se ve «arriba», es decir, que el Sol Supernal «sale en el cenit»; y su oscurecimiento es «abajo», es decir, que se «pone en el nadir»; y esto debe mantenerse y se mantendrá «mientras» persista en él alguna consciencia de la dualidad o alguna consciencia de la Filiación en la relación, cualquiera que sea el nivel de la manifestación. Hablando figurativamente, este «mientras» será durante los «cien años» de la vida de Brahm , es decir, hasta el fin del tiempo. Sólo cuando ha desaparecido toda consciencia de dualidad, *amauna ca mauna ca nirvidya atha br hma a* , «deponiendo a la vez la manifestación y la no manifestación, entonces él es el br hma a»^{*****}, *brahmavid*, «el que conoce al Brahman en identidad», *B had ra yaka Up.* III.5. Entonces el Eje del Universo se contrae en un punto, ese punto *al cui la prima rota va dintorno*, donde todas las formas subsisten en una forma simple; sólo entonces, el Sol Supernal, «salido para siempre, ya no sale ni se pone más; Él es ciertamente Uno (*ekada*), en el Lugar del Medio»^{*****} (*madhye sthane = n bh am tasya*, «en el ombligo de la no mortalidad»), «sin dualidad», *advaita*.

Las aplicaciones de un diagrama tal como el que se ilustra aquí son indefinidamente numerosas. Por ejemplo, la línea que se extiende desde el Sol meridional en el mundo, hasta la Luz central del Mundo, y que continúa desde allí por una recta hasta el Sol Supernal, representa esa vía única, de entre las muchas vías, que Agni conoce, y que conduce a través de la Puerta Solar de los Mundos (*loka-dv ra*, cf. JUB. I.3 y Juan 10.1-18) al Empíreo (*parama vyoman*), al Pleroma Inmutable. Agni es el Pastor de los Rebaños, que va errante en los mundos sin vacilación, y que permanece como sabio en la encrucijada de las vías (*g Veda* I.164.31; X.5.6; X.19; y X.177.3). «No hay ningún atajo aquí en el mundo» (*Maitri Up.* VI.30), ningún Radio ni Vía que conduzca desde una posición en el mundo directamente al Sol Supernal: el Sol Supernal sólo es visible desde el centro del mundo, un centro sin «posición» en el espa-

***** Para este uso especial de la palabra *br hmana*, cf. en *g Veda*, X.71.11, *brahm* , «el brahman», es decir, de los cuatro sacerdotes sacrificiales ese que *vadati j tavidy m*, «que pronuncia la ciencia del génesis»; el comentario de S ya a es *brahma hi sarva veditu yogy bhavati khalu*, «el “brahman” se refiere aquí al asociado por el hecho de que conoce todo pero sólo está meramente presente». De aquí el epíteto *J tavedas* de Agni.

***** O «Lugar Dentro», es decir, *guh nihitam, antarbh tasya khe*.

cio, pero donde está la Luz del Mundo, el Ojo del Mundo, el *cakkhu loke* budista. En otras palabras, «es a través del medio del Sol Supernal como uno escapa» (*ditya samay atimucyate*, JUB. I.3; «Ningún hombre va al Padre sino a través de Mí»).

En una representación más detallada, el número de «ruedas» o de «círculos» (*ca-kra*) puede aumentar indefinidamente. En particular, un gran círculo pasa a través del Sol Supernal y de su reflejo en las Aguas Inferiores; este círculo significa el Mundo o Universo en su entereidad, y su revolución es el Brahmâ a. Por otra parte, la consciencia individual «A» debe representarse por otro círculo, en un plano en ángulo recto con ese en el que subsiste la consciencia, y cada uno de tales mundos es a imagen (*anur pam*) del otro. En el «mundo» individual se verán también Soles reflejados, a saber, uno central, virtualmente «sin posición», pero situado «efectivamente» en el punto de intersección con el rayo solar en el mundo del que ya hemos hablado, y representado por la línea de trazos; y el otro periférico. Esos «Soles» central y periférico de la consciencia individual son la «Luz Interior» y la «Luz de la Naturaleza» del individuo. Al mirar dentro el individuo ve esta Luz Interior, «salida en el Norte»; y al centrarse en ella, ha entrado en la «Vía» general que se representa por la línea de trazos en el diagrama. El hecho de que la dirección de esta «Vía» esté en ángulo recto con la de su «eje» anterior, corresponde a esa *rectificación* ^{*****} de la personalidad que se llama comúnmente «conversión» y «regeneración» («A no ser que el hombre nazca de nuevo, no puede ver el Reino de Dios»). Entonces debe proceder a lo largo de esta Vía recién ganada hasta que alcanza y se centra en la Luz del Mundo ^{*****}; entonces ve por primera vez directamente, *sâk t aparok t*, al Sol Supernal, «sali-

***** Cf. *Kau taki Br hma a* VII.6, donde se dice que el Cenit fue lo «primero que discernió» Aditi; y se debe a Aditi, cuya «Libertad» (*aditiva*) es de todas las ataduras, que todas las cosas, las plantas, los árboles, los hombres y el fuego «estén derechos», puesto que la «rectitud» de las cosas es su «aspiración».

Por otra parte, con respecto a la procesión, puesto que la extensión de cualquier mundo está en un plano en ángulo recto con el eje del universo (cf. JUB. I.29, *ra mi asumaya... tira prati hata*) cualquier venida a la existencia se representa por una ramificación hacia fuera horizontalmente desde el tronco del Árbol de la Vida o el Poste vertical de la Cruz. Por lo tanto, se dice que los Distintos Ángeles «nacieron transversalmente, del costado» (*g Veda* IV.18.1-2), y esta imagen sobrevive en la leyenda budista del nacimiento de Siddhârtha del costado de M y dev .

***** «Por cuya causa es el Esplendor (*r*), el Sí mismo (*tman*) salido del Mar (*samudra* ha), es decir, el Sol Supernal (*ditya*)», JUB. III.3.

do en el Cenit», «cuya Faz es el Fuego» (*g Veda VII.88.2*) —*per tal modo che ciò ch'io dice è un semplice lume, Paradiso XXXIII.90.*

EL G VEDA COMO LIBRO DE LA TOMA DE LA TIERRA



Fig. 1. r S ryôdaya, la «Sagrada Salida del Sol». De un manuscrito del *Kalpa S tra* del siglo XVI, Museum of Fine Arts, Boston, ver Brown, *Miniature paintings of the Jaina Kalpas tra*, 1934, fig. 38.

La Aurora que se pinta es la del día siguiente al anuncio de Tri la de sus sueños de preñez a Siddhârtha, y por consiguiente la del día de la concepción del Mah v a. Puesto que el Mah v a es, no menos que el Buddha, el Mesías Solar, la Salida del Sol en la mañana de su concepción es virtualmente, y si ignoramos la presentación pseudohistórica de los elementos «milagrosos» en la vida del Jina, la Salida de la Luz Oculta en el Comienzo.

La designación de r S ryôdaya aparece como una leyenda en caracteres n gar junto a la ilustración en la página del manuscrito. El texto, § 59, describe la salida del Sol como sigue: «Cuando acababa la noche surgió el Sol... intensamente rojo... Él, el Hacedor del Día iluminado de mil rayos... brillante de energía ígnea, despertó los enramados de lotos... con las palmas de sus manos se disipó la oscuridad».

INTRODUCCIÓN

Se dice en el *g Veda* que los Cinco parientes arios son inmigrantes; han venido de otro lugar a través de las aguas, y han poblado y cultivado las tierras de esta orilla. Este proceso de toma de tierra se ha interpretado generalmente como haciendo referencia a la inmigración histórica de un pueblo de lengua aria que, de un color claro y tajantemente distinto de los oscuros dasyus paganos, cruzó la Sarasvatí en el Punjab y se estableció en Bharatavara. Esto es una interpretación evemerista de la literatura tradicional que, hablando estrictamente, está desprovista de todo contenido histórico, cualquiera que sea. Con esto no queremos decir que no pueda haber habido acontecimientos históricos análogos a los aludidos en los «mitos» védicos; antes al contrario, asumimos que la historia tiene lugar siempre de acuerdo con el modelo de la realidad última que se enuncia en la tradición metafísica, o en la fraseología bíblica, «para que pueda cumplirse lo que fue anunciado por los profetas» (*aya*). Por consiguiente, puede ser acertado que la tradición metafísica misma se emplee, por un proceso de inversión, como un material fuente por el historiador, de la misma manera que el esteta puede usar un icono como una pieza de adorno, o el antropólogo puede usarlo para sus fines propios. En este sentido, por ejemplo, podemos estar ciertos de que las gentes que hacían el ritual védico y que cantaban los *mantras* en su forma registrada, poseían efectivamente caballos y carros, tenían la experiencia del cruce de mares y de ríos, y cultivaban el terreno. De ello no se sigue que el mito cósmico mismo —«originale Geistesschöpfung allerersten Ranges»¹— hubiera sido desconocido antes de esta última etapa de la cultura neolítica, que se refleja en el simbolismo de los *mantras* en los que se expresa. Algunos de los símbolos no pueden ser «fecha-dos»; en cualquier tiempo puede haberse aludido al Sol como un pájaro, y no cabe duda de que en la edad paleolítica ya existía un culto de la Única Madonna. Los símbolos que implican un nivel cultural específico, pueden haberse desarrollado desde prototipos más antiguos simultáneamente con su invención efectiva; así, antes del pilar, el árbol; antes de la rueda, el swastika; antes del arado, el palo de plantar². Es en

¹ Jeremias, *Der Kosmos von Sumer*, 1932, p. 20.

² Cf. Andrae, *Die ionische Säule: Bauform oder Symbol?*, Berlín, 1933, pp. 65, 66: «Cuando sondeamos el arquetipo, el origen último de la forma, entonces descubrimos que está anclado en lo más alto, no en lo más bajo... El que se maravilla de que un símbolo formal pueda permanecer vivo no só-

este sentido como el mito mismo, aparte de la manera de su formulación (y esto se aplicará incluso a su recensión más reciente en las dos grandes epopeyas pseudohistóricas), no puede considerarse propiamente como un relato (*itih sa*) histórico, ni como interesado en los acontecimientos temporales, sino como una formulación metafísica de acuerdo con un orden de pensamiento lógico. Otras versiones de la «tradicción única y unánime», por ejemplo, el Génesis, se han de comprender y han sido comprendidas de la misma manera. De igual modo, los elementos milagrosos en las vidas de los Mesías no han de considerarse como agregados posteriores impuestos sobre un núcleo histórico, sino más bien como partes del tema esencial, tema al que se ha sobreagregado un aspecto de historicidad a modo de acomodo (*up ya*).

A algunos estudiosos, estas tesis les resultarán evidentes por sí mismas, sin necesidad de ninguna demostración. A otros, sin embargo, les parecerán meramente una teoría fantástica. Con miras a éstos últimos nos proponemos examinar la cuestión con gran detalle, mediante un análisis de los significados y del contenido de algunos términos característicos que aparecen constantemente, a saber, *rya*, *car a i* y *kr ti*, *pañca jana*, *sarasvat*, *setu*, *v pa-ma gala*, *vi a* y *vi pati*, *yajña*, y *Yama*. Aunque la interpretación acertada de algunos de estos términos es todavía una cuestión de controversia, no obstante quizás pueda aportarse alguna luz sobre los problemas implícitos mediante la elección de interpretaciones válidas, de tal suerte que todos los términos puedan comprenderse congruentemente en relación unos con otros o en uno y el mismo contexto³.

lo durante milenios, sino de que, como todavía aprenderemos, pueda volver a la vida de nuevo después de un intervalo de miles de años, debería recordar que el poder del mundo espiritual, que forma una parte del símbolo, es sempiterno». Cf. René Guénon, «Du prétendu “empirisme” des anciens», en *Le Voile d'Isis*, nº 175, 1934.

³ Las abreviaturas se emplean como sigue: RV., *g Veda Sa hit*; AV., *Atharva Veda Sa hit*; TS., *Taittir ya Sa hit*; VS., *V jasaneyi Sa hit*; TB., *Taittir ya Br hma a*; PB., *Pañcavi a Br hma a*; AB., *Aitareya Br hma a*; JB., *Jaimin ya Br hma a*; JUB., *Jaimin ya Upani ad Br hma a*; AA., *Aitareya ra yaka*; BU., *B had ra yaka Upani ad*; CU., *Ch ndogya Upani ad*; Mai. Up., *Maitri Upani ad*; MU., *Mu aka Upani ad*; SN., *Samyutta Nik ya*; J., *J taka*.

EL G VEDA COMO LIBRO DE LA TOMA DE LA TIERRA

RYA, ARYA

rya, «noble» o «gentil» (como en «gentilhombre») es de la raíz *ry*, ir, subir, alcanzar, obtener; son formas afines *ariya*, *airya*, Ir n, Erin, y el alemán Ehre; para la raíz, cf. el avesta *ir*, el lituano *ir-ti* (remar, cf. el sánscrito *aritra*, «remo»), el griego *'ór-un-mi*, *'aró-o*, etc., y el latín *or-ior*, *or-iens*. Puede dudarse cualquier conexión con el latín *ar*, arar. Los significados raíces dan el sentido de ir hacia delante y de tomar posesión. El significado raíz de *rya* es el de «pionero», en el sentido americano, donde a los primeros colonos se les honra muy exaltadamente (y en conexión con esto casi se podría hablar de un «culto ancestral»), y donde descender de estos primeros llegados del otro lado representa la cumbre de la distinción social. Partiendo de este punto de vista, se desarrolla también el significado de «noble» y el de «justo», cf. *ta*, «ley», y *ari*, «leal»; el procedimiento de los primeros colonos se considera así como un establecimiento de la ley y el orden donde anteriormente había prevalecido el salvajismo (*an ta*)⁴. Así pues, Agni, que *p rvam rta* (RV. IV.1.12) no es sólo

⁴ «Los Comprehensores (*vidv sa*)... de la Ley (*tav na*), que aquí son los Primeros Sacrificadores) cuando hubieron descubierto las cosas que eran de quienes no conocían ninguna Ley (*an t*), se volvieron; ellos, los autores del canto (*kavaya*, griego ποιητοί) emprendieron su gloriosa vía», RV. II.24.6-7; «Los Patriarcas (*pitara*), a quienes en tanto que Ángeles, los Ángeles han otorgado su Providencia (*kratu*)... han recorrido las regiones, estableciendo las antiguas moradas sin medida... derramando su progenie diversamente», X.56.4-5; «Los generosos (a saber, los *vi vedev*) han hecho que el Sol suba al cielo, y han esparcido las ordenanzas arias (*ry vrat*) sobre el mundo», X.65.11 (S ya a glosa *rya* como *re h ni* y *kaly n ni*, «mejor» y «bello»). *Per contra*, «El Pastor de la Ley (*tasya gop*), el Comprehensor que presencia los distintos mundos (es decir, el Sol), introduce dentro del pozo a los que no están cualificados (*aju n*) ni iniciados (*avrat n*). Los hombres de visión (*dh ra*, aquí los Primeros Sacrificadores) pasan el cedazo de la Ley (*tasya tantur vitata*) por la criba purificadora, la lengua del pozo de Varu a, con la Magia (*m yay*); pero el que no es capaz de ello (*aprabhu*) cae en el pozo (*kartam ava pad ti*), RV. IX.73.9; obsérvese el contraste entre éste último y el «Pastor que se mueve en las vías, y que nunca cae» (*gop m anipadyam nam... pathibi carantam*, I.164.31 y X.177.3, JUB. III.37). El Pastor del Universo (*bhuvanasya gop*, I.164.21, II.27.4, VII.70.2, JUB. I.1 y III.12, etc.) es el «Buen Pastor» de la tradición semítica. A Indra se le designa típicamente como *vratap*, Defensor de los Fieles, que es su función natural en tanto que representa el poder temporal (*k atra*) en alianza con el poder espiritual (*brahma*) que es representado por

taj y *tâyus*, sino también *tav n* y *tvij*, o brevemente y en todos los sentidos de la palabra, *rya* o *arya*⁵.

Apenas necesita señalarse que el término *rya* se aplica por los arios a sí mismos en este sentido laudatorio, y a modo de distinción de otros cuyo linaje y comportamiento se abominan relativamente, y de cuyo punto de vista sabemos poco⁶.

CAR A Y K I

Car a i, «errante», un «nómada», y *k i*, «arador» y «arar», o «labrador» y «labranza», son ambos secundariamente el «pueblo», en tanto que específicamente agricultor. De la misma manera el pali *kassaka*, «arador», y *kasi* o *kas*, «arar», «cultivo», son secundariamente «campesino» y «pueblo». En muchos pasajes *pañca car a aya* o *kr aya* reemplaza al más usual *pañca jan*, por ejemplo RV. V.86.2; VII.15.2; y IX.101.9, donde la primera de estas referencias nos da «Hagamos una oblación a Indrâgn por amor de los Cinco Parientes» (*pañca car a ir-abhi*). Agni o Indra es *r ja* o *pati k n m* o *car a n m*, IV.17.5 y V.39.4, etc.⁷, y estas expresiones equivalen a las mismas cosas que *vi pati* en otras partes; Varu a es *r ja car a i-dh ta*, es decir, rey y soporte del pueblo, IV.1.2; Agni ocupa su sede en los hogares como *g hapati* «por amor de los Cinco Parientes», *pañca car a ir-abhi*,

Agni, que pone el rayo en las manos de Indra, X.52.5, y que le elige para que lleve a cabo hazañas heroicas, VIII.100.1-2.

⁵ En RV. IV.1.7, donde Agni es *arya*, la glosa de *S ya* a es *sv mi vai yayor*, lo que equivale a «*vi pati*».

⁶ Cf., no obstante, los reproches que Namuci dirige a Indra, «Tú, oh traidor de un amigo», TB. I.7.1.7-8. Ciertamente, hay evidencias abundantes en el *g Veda* de que el acto de la toma de posesión de lo que no era originalmente de ellos, sino perteneciente a los oscuros Asuras —algo así como los pieles rojas en nuestra analogía americana— se comprendía que había sido de alguna manera un pecado que requería una expiación y una restitución simbólica, e.g., RV. X.109; los *kilbi i* son típicamente de Indra, mientras que el Redentor, *kilbi a-sp t*, es típicamente Agni, RV. X.71.10; puede observarse también con respecto a RV. I.164.32, donde se dice que Agni «asume la destrucción» (*nir tim*), que si aceptamos la designación de *S ya* a de Nirsti como *p pa-devat*, esto también implica una asunción de nuestra culpa. Sin embargo, nosotros no estamos interesados ahora en este punto de vista, sino sólo en la actitud afirmativa que prevalece naturalmente en el *karma k a*.

⁷ En RV. I.177.1, Indra, y en III.62.6, *B haspati*, es *v abha car a n m*.

VII.15.2. Agni mismo es *vi va-car a i*, V.23.4; y el Buddha habla de sí mismo como *kassaka*, S.N., texto I, p. 172.

A menudo se ha observado que no puede reconocerse ningún rastro de un sistema de casta en el *g Veda*. Por ejemplo, el Creador *per artem* (*Vi vakarma*, *Tva*) es lo que ahora se llamaría un *dra*; y aunque se distinguen las cuatro funciones características del sacerdote, el gobernante, el campesino y el artesano, todos y cada uno de estos son «aradores». Lo que implica esto en realidad es un estado de cosas en el que el individuo de un tipo dado está todavía en la plena posesión de todas las posibilidades del ser en el modo de ese tipo. Por otra parte, un sistema de casta refleja una condición posterior en la que el individuo realiza en sí mismo sólo una parte de las potencialidades que le son propias al tipo genéricamente; «sacerdote», «rey», etc., son ahora determinaciones *específicas*, los nombres que aluden a la única función que el individuo puede realizar apropiadamente, y que es su «vocación». A medida que avanza el proceso de contracción e identificación en la variedad, las capacidades del individuo se constriñen cada vez más; y esto se refleja exteriormente en nuestro orden social contemporáneo (un orden industrial que representa la noción de «casta» en su desarrollo más completo posible), donde nadie tiene el conocimiento de su campo, y donde al trabajador se le conforma específicamente para la hechura de pequeñas partes de cosas y nadie puede hacer nada entero. Esta excesiva división del trabajo sólo puede resultar en la producción de bienes que son útiles, no de bienes que son bellos; pues la integración, la coordinación y la lucidez son esenciales a la belleza, y el trabajador de factoría no tiene nada que ver con ellos; el que hace sólo partes no puede ser un artista (*artifex*) sino sólo un peón. Entre las producciones modernas, sólo pueden ser bellas aquellas en las que se unen los productos del trabajo de muchos hombres. Por ejemplo, si un puente es bello, esto es posible porque todos aquellos (el ingeniero, y los trabajadores cualificados y no cualificados) que son colectivamente su hacedor, equivalen a un único hombre, a saber, el constructor del puente. Donde ha sobrevivido una tradición (como en el «Compañerazgo»), todavía permanece dentro de ella el poder del individuo iniciado para remontar la situación en la que él mismo se encuentra, y de lograr, por una serie de apercepciones sucesivas, una reposición de los poderes perdidos; pero esta concepción del significado de la «iniciación en el misterio de un oficio» ya no tiene ningún lugar en la consciencia europea. Estas consideraciones se salen en parte de los límites naturales del presente artículo; pero el hecho de que el *g Veda* reconozca un estado de cosas en el que es patente una divi-

sión del trabajo, aunque sólo en acto y no en la esencia del individuo (por ejemplo, el dual *Indrâgn* representa la unión de los poderes espiritual y temporal en una única persona, de lo cual han sobrevivido huellas en el orden social humano donde no se han roto los lazos de la tradición) muestra que estamos tratando un «tiempo» que antecede a la «historia».

NAU

Se verá abajo (s.v. *Sarasvat*) que el suelo del Carro de la Luz (*jyoti-ratha* aplicado a *Agni*, a *Soma*, a los *Vi vedev*, RV. I.140.1; IX.86.44; X.63.4), que es de substancia intelectual (*manas-niaya*, X.85.2), y del que tiran corceles que no son nacidos de caballos (*ana vo j to* IV.36.1) sino ahormados intelectualmente (*tatak ur manas*, I.20.2), es él mismo un Terreno (*budhna*, X.135.6) que reposa sobre las Aguas; y, en este respecto, es como cualquier otra Tierra (*p thiv = dy v -p thiv = dy v*) o plataforma del Ser. Según otra imagen familiar, cualquier Terreno puede ser representado por el loto, ya sea por la flor o por la hoja, y en este sentido (TS IV.1.4; IV.2.8; V.2.6.5: B VII.4.1.7-11) se dice que *Agni* fue batido desde el loto (*pu kar t*, VI.16.13) y que *Vasi ha*, hijo de *Mitrâvaru au* y de *Urva*, nace en el loto (*j ta ... pu kare*, VII.33.11), donde también se revelan los *Vi vedev*.

De la misma manera, cualquier Terreno soportado así, en y por el océano primordial de la posibilidad infinita, puede considerarse como un barco o arca (*nau*) o balandro o balsa (*prê kha*) de vida, cf. el *k au -nau* de las estancias invocatorias del *Da akum racarita*. Así *Vasi ha*, en RV VII.88, cuando se siente alejado de *Varu a* —«Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»— mira atrás, al comienzo, con un ardiente anhelo, como el de Adam por el Paraíso: «Donde, embarcado (*ruh va*) con *Varu a*, botábamos nuestro barco (*n vam ray va*) en medio del océano, donde cabalgábamos sobre las crestas de las olas, allí querría que todavía nos balanceáramos en el suave balanceo (*prê kha*) de la felicidad, donde (*n vi*) *Varu a* estableció a *Vasi ha*, en la ausencia de los días, cuando el Cielo y la Tierra, las Auroras y los Ocasos estaban abrazados» (*tatanan*). «Ciertamente, el Sabio Rey *Varu a* hizo en el Cielo este Balandro de Oro de suave bogar para la delectación sólo», VII.87.5; se trata del reflejo del Sol en el Mar, a saber, el «barco del Sol» de la tradición múltiple.

Del Barco de la Vida puede hablarse igualmente como botado y guiado por todos o por alguno de los primeros Ángeles; así, X.63.10, «Embarquemos (*ruhema*) hacia la felicidad en el bajel angélico (*daiv n vam*)». Nuevamente, «Los Barcos de la Verdad (*satyasya n va*) han hecho la buena travesía (*suk tam ap paran*, IX.73.1)»; «Llévanos a través del Mar como en un barco, oh tú, Comprehensor» (*n v na sindhum ati par a vidv n*, IX.70.10, dirigido a Soma); «Como en un barco, llévanos sobre la corriente» (I.97.8, dirigido a Agni, cf. I.99.1, «a través del peligro, como en un barco a través de un río»); «Ascendamos al bajel del pasaje seguro, por cuyo medio podemos pasar múltiples y dañinos peligros» (VIII.42.3, dirigido a los Ángeles colectivamente); «Transportadnos a salvo sobre los múltiples peligros, oh vosotros Aurigas de la Ley, como si fuera en barcos a través de las Aguas» (VIII.83.3); y «Como en un barco sobre las olas, así a través de los diversos estados del ser (*pradi a p thvy*, literalmente «regiones terrenales», donde, como es usual, la «tierra» es cualquier terreno o plataforma del ser), sobre los múltiples y dañinos peligros lleve a (*adadhat*) sus hijos (*praj m*) el Poderoso Laude (*b hadakika*, es decir, Agni), por estas y aquellas orillas» (*avari u, pare u*, X.56.7). En JB I.125 (ver J.A.O.S. XXVIII, 1, pág. 84) el barco es una «ciudad barco» (*nau-nagara*), a saber, la del Gandharva tricéfalo (el Sol, cf. IX.85.12) que nada en medio de las Aguas; o, como podríamos decir en términos modernos, un gran transatlántico.

Según otra formulación, bastante a menudo son los A vins⁸ —gemelos de nacimiento diverso (RV I.181.4 y V.73.4), los cuales representan así una dualidad principal que es esencial a la existencia, y que, por lo tanto, están naturalmente liberados de las cosas que todavía no están en acto, y son curadores de todas las cosas imperfectas⁹— quienes sacan de las Aguas en sus barcos vivos a aquellos que no son bue-

⁸ El origen de los A vins «ha de buscarse en el período prevédico... originalmente puede haberseles considerado como descubridores y restauradores o rescatadores de la luz del sol desvanecida» (Macdonell, *Vedic Mythology*, pp. 49, 51, cf. von Schröder, en W.Z.K.M., IX, 131).

⁹ RV. X.39.3: «Vosotros sois la alegría de la que envejece en casa (soltera), los promotores del que no tiene caballo y se queda atrás, curadores del ciego, de la estéril y del imperfecto». Cf. B. IV.1.5.16: «Los A vins son exteriormente (*pratyak am*) estos dos, a saber, el Cielo y la Tierra, pues son éstos quienes han obtenido la posesión de todas las cosas aquí. Se les llama los “coronados de loto”; Agni es ciertamente el loto de esta tierra, y el Sol de aquel cielo». Las implicaciones ontológicas son evidentes; el Cielo y la Tierra son los curadores de todas las cosas porque proporcionan la base necesaria de la operación en uno u otro de los modos contrastados, ya sea terrestre o celeste. Interiormente, no hay ninguna duda, los A vins son los hermanos, «mortal e inmortal», Mitr ru au, o Agni y Varu a, I.164.30 y 38, y X.85.18.

nos nadadores, pero que se debaten en el Mar que es «sin comienzo ni plataforma ni amarre» (*an rambh ne... an sth ne agrabha e samudre*, I.116.5)¹⁰. En particular, los A vins son los curadores del decrepito Cyav na, que es Praj pati o en la semejanza de Praj pati, cuando es vencido por la vejez (ver s.v. Sarasvat), y los salvadores de Bhujyu (el «Hombre» en tanto que el buscador del «disfrute» o la experiencia¹¹, o posiblemente también en tanto que «serpiente», *ante principium*).

Desde el punto de vista del *karma k a* la liberación (*mok a*, de la raíz *muc*) es una salida de las potencialidades *a la operación* (RV. I.112.8), donde los A vins liberan (*amuñcatam*) al pájaro tragado; I.140.4, donde los corceles de Agni son *mumuk a*, como en X.III.9, donde los Ríos de la Vida son *mumuk*; V.81.2, donde el Sol como *kavi*, *vi v r p i prati muñcate*, cf. I.42.1, donde P an es *vimuco nap t*; VII.59.2, *bandhan t m tyor muk ya na am t t*; pero desde el punto de vista del *jñ na k a*, es una liberación *de la operación* (este sentido es naturalmente raro en el RV., pero cf. V.46.1, donde se contrastan *vimucam* y *v ttam puna*). En el budismo, el concepto del Tath gata como el encontrador de una medicina para la vejez y la muerte (*jar -mara a*) sólo puede considerarse como una adaptación (*up ya*) a unas circunstancias mundanas posteriores del antiguo concepto del Mesías en tanto que con su despertar (Gautama, *buddha* = Agni, *u arbudh*) lleva a cabo la conmovición del Infierno, cf. J. I.76, *cakkav lantaresu... ekobh s ahesu ... jaccandh r p i passi su, j tibhadir sadda suni su, j tip hasapp padas gacchi su, andubandhanâd ni chindiv pati su*, «Brilló Una Luz a través de los vacíos entre los mundos (es decir, los infiernos, en términos de espacio más bien que de tiempo), y los naturalmente ciegos vieron las formas de las cosas, y los naturalmente sordos oyeron los sonidos, y los naturalmente cojos salieron andando, y los barrotes y las cadenas se rompieron y cayeron».

¹⁰ Este Mar es el abismo insondable, cubierto de obscuridad, fluido e indeterminado, de RV. X.129. Cf. San Agustín, *Confessionum*, XIII.5, «el abismo obscuro, obscuro en lo que concierne al flujo inconstante de su informalidad (*informitas*) espiritual», donde las Aguas, como en el Génesis y en el RV., son una substancia indeterminada e infinita, aunque una mera potencialidad, *ante principium*; e *idem* XIII.7, «aguas desprovistas de todo fondo» (*sine substantia*), donde por una extensión natural del significado, y como ocurre también típicamente en el budismo, el abismo es el mar inconstante de la vida, con todos sus peligros y sus imperfecciones, que ahora (*post principium*) han de considerarse como deformidades, es decir, como privaciones de forma más bien que como antes, una privación total de forma y de ser. El Mar que ha de cruzarse es continuo e insubstancial (como lo expresa San Agustín, *loc. cit.*, «neque enim loca sunt, quibus mergimur et emergimus»); el fin que ha de alcanzarse es el de una posesión plena y consciente de su propia forma intrínseca (*svar pa*) por cada potencialidad individual que se ha considerado como embarcada en el barco de la vida. Una vez comenzado, el viaje no acaba cuando se alcanza un puerto, sino que prosigue por el *devay na* hacia un puerto más allá de nuestra comprensión, o por el *pit y na* acá y allá de un puerto a otro.

¹¹ Desde el punto de vista del *karma k a*, el Barco de la Vida se construye y se bota para el transporte por el Primer Sacrificio (RV. X.101.2); pero desde el punto de vista del *jñ na k a*, «las formas sacrificiales son barcos inseguros»; *Mu aka Up*. I.2.7, y «es en el bajel del poder espiritual



FIG. 2 — EL BARCO DE LA VIDA, O EL BARCO DEL SOL, Y EL RÍO DE LA VIDA CON SUS DOS ORILLAS. De un manuscrito del *Kalpa S tra* que pertenece a Mr. N. M. Heeramaneck, New York, ver Brown, *Miniature paintings of the Kalpa S tra*, 1934, Fig. 30.

La miniatura ilustra uno de los Cuarenta Sueños de Trī al , todos los cuales, al prefigurar el ad-
viento del Mahavira, son esencialmente los temas de la Creación según se describe en el *g Veda*.
«Cada madre (*m y = m t*) de un Tirtha kara ve estos Cuarenta Sueños en esa misma noche en la
que el gloriosísimo Arhat entra en su matriz» (*Kalpa S tra*, § 46b). Para una descripción del Río o del
Mar de la Vida como se pinta aquí ver *Kalpa S tra*, texto 43, o la traducción en SBE. XXII, pp. 236-
237, donde se emplean las magníficas designaciones de *ga gāvarta*, *uccalat* y *praty-avanivtta*, *ks ra-
s gara*, y *salilam*.

El «vigía» en la cima del mástil es el Sol como el presenciador de todas las cosas (*vi vam abhi-
ca e*, RV. I.164.44, *abhicak ana*, II.40.5, etc.), el mástil es su «pie» como Aja Ekapad, y al mismo
tiempo, el Eje del Universo, como se señala explícitamente en el *Da akum racarita*, verso invocato-
rio, cf. mi *Elements of Buddhist Iconography*, nota 139.

(*brahma*) donde el Comprehensor debe cruzar todos los pavorosos ríos», *vetâ vat ra Upani ad*, II.8.

Al rescate de Bhujyu u otros Profetas por los Avins del medio del océano, y a su retorno sano y salvo a puerto se alude en RV. I.116.3-5; I.182.5-7; I.160.3 y en otras partes. En el primero de estos pasajes encontramos «Vosotros le llevasteis de retorno en barcos vivos (*tmanvan-naubhi* $\text{O}^{\text{I}1}$, atravesando el espacio intermediario (*antarika*), sobre las olas... hasta la orilla del mar (*samudrasya dhanvan*)... hasta su casa (*astam*, cf. X.14.8, *punar astam ehi*), vivo (*tasthiv sam*, cf. de la raíz *sth*, nacer, subsistir, existir) en un barco» (*navam*). En I.160.3, al barco se le llama una balsa (*peru*) que está bien equipada (*yukta*) y que boga en el mar abierto (*madhye araso dh yi*); en I.182, los barcos, que aquí son cuatro, son *tmanvat* y alados (es decir, «angélicos»), y aquí también se representa la imagen alternativa del Árbol de la Vida (*vk a*) de pie en medio del océano (*madhya araso*) ante el que se inclina el suplicante Bhujyu¹³.

Los últimos pasajes recuerdan el barco que viaja por el cielo de AV. XIX.39.7-8, barco que está provisto con una maroma de oro (*bandhana*), y donde, para sus pasajeros que «ven la vida» (*am ta*)¹⁴, no hay ningún deslizamiento atrás de nuevo¹⁵; el

¹² *tmanvat* es «hipostasiado», y «consciente», cf. *sarvâtmanvat*, AV. X.8.2; *tmanvat yak a*, la esencia o el sí mismo humano, *idem* X.3.43; *tmanv* en BU. I.2.1.

¹³ De acuerdo con otra formulación, los seres que moran en el mundo de la Luz, aunque salen de un solo nido (*vi o... san a*, RV. I.69.3) y finalmente deben reunirse allí (*yatra vi vam bhavaty ekan am*, RV. IV.10.1, y vs. XXXII.8), son incubados individualmente en las ramas del Árbol de la Vida, cf. PB. XI.15.1, «el nido (*kul ya*) es progenie, el nido es ganado, el nido es morada», y RV. III.54.5-6, *avam sad si... sadana yath ve*.

¹⁴ La «vida», más bien que la «inmortalidad», cf. Hopkins en J.A.O.S., XXVI, p. 37, «una larga vida sin decrepitud antes de la muerte esperada». La mejor traducción de *am ta*, según se le atribuye a los *devas*, sería «aeviternidad», que es «un término medio entre la eternidad y el tiempo», ver Santo Tomás, *Sum. Theol.* I.q.10, a.5; los ángeles son medidos por el tiempo en lo que concierne a sus afectaciones e inteligencias, que son cambiables; por la aeviternidad en lo que concierne a su naturaleza; y en lo que concierne a la visión de la gloria poseen una parte de la eternidad.

¹⁵ *Na avaprabhra ana*, donde *avaprabhra ana* = *avasarpa a* en B. I.8.1.7. En lo que concierne al prefijo *ava*, literalmente «abajo» aunque aquí se ha traducido por «atrás de nuevo», obsérvese que la salida se expresa siempre en los términos de un movimiento hacia arriba (a saber, con formas verbales con el prefijo *ut* o *upa*), o lo que equivale a la misma cosa, con un movimiento hacia delante (*arv ñc*) o hacia el este (*prvam*). La entrada en la existencia es un ascenso, una emergencia, una subida (*roha a*, en tanto que se opone a *pratyañc* en RV. *passim*, AV. XIX.6.4 y JUB. I.36) desde la potencialidad al acto. Un deslizamiento hacia atrás (*avasarpa a*) a un estado de no ser, al «pozo» del que somos dragados, es, desde el punto de vista del encarnado, un *summum malum*; sin embargo, un

árbol de RV. I.182, sugiere ese árbol al que está atado el arca de Manu en B. I.8.1.6. En cualquier caso está claro que el modelo del Primer Viaje se refleja en, y en principio es idéntico al modelo de los viajes recurrentes de Manu, que son coincidentes con cada *pralaya* menor; pues aquí también, aunque desde una distancia menor, los principios generativos destinados a prolongar su linaje en el *manvantara* siguiente son transportados desde el pasado y traídos a la tierra. Hay que observar también que las aguas del Diluvio suben y que a su debido tiempo bajan (de la misma manera que en RV. I.164.51, «uniformemente con los días¹⁶ esta agua sube y baja» (*uc ca ety avaca*), y en cuanto a esta bajada, de la misma manera que en III.33.10, el Río «se inclina como una madre que amamanta, se entrega como una doncella a su amante».

Por lo que toca a mi conocimiento, hasta ahora ningún erudito había propuesto nunca, por muy históricamente versado que esté, que el viaje de Manu, o lo que es lo mismo el viaje de Noé, representa la memoria legendaria de una migración histó-

retorno desde la existencia al no ser, cuando se efectúa por la vía de la integración (*sa skara a*), es, desde el punto de vista intelectual o espiritual, el *summum bonum*. El hecho que de esta recesión e integración pueda hablarse a la vez como movimientos de *descenso* o de *inmersión* debe comprenderse en este sentido, pues mientras que la potencialidad asume el aspecto de un mal cuando se *contrasta* con el acto, todo es «bueno» o «bien» en la Identidad Suprema donde no hay ninguna distinción entre la potencialidad y el acto. En otras palabras, nuestra salida tiene lugar como aquellos que no pueden nadar (*asn t*), y nuestro retorno a casa en las aguas tiene lugar como nadadores cumplidos (*sn t*). Estas concepciones constituyen el fondo del simbolismo cristiano y de otros simbolismos del Redentor como un Pez, y de los redimidos como pequeños peces, cf. Tertuliano, *De Bapt.* I, «Pero nosotros, pequeños peces (*pisciculi*) siguiendo el ejemplo de nuestro ΙΧΘΥΣ, Jesucristo, nacemos en el agua, y no estamos a salvo de ninguna otra manera que morando permanentemente en el agua»; de donde que el bautismo (y mucho más cuando es por inmersión total) prefigure la salvación; pues aquellos a quienes la inundación del mundo al cierre de un eón (el «Día del Juicio») no causa ningún daño son precisamente esos que son buenos nadadores. Y de la misma manera R m , «Yo soy un gran pez, y deseo el Océano de Om n» (XVI, en Nicholson, *Sams-i-Tabr z*).

¹⁶ «Días» que aquí es análogo a lo que son en el Génesis, y posiblemente ya en el sentido de *eones*. La noción de las jerarquías temporales no era menos familiar para los antiguos que la de la jerarquía espacial, cf. Jeremías, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 295 sig. Al mismo tiempo y en tanto que toda extensión, ya sea en el tiempo o ya sea en el espacio, es en principio una y la misma cosa, la bajada y la subida de las mareas oceánicas, al exponer y al sumergir de nuevo una orilla (*dhanva*), es un reflejo, una analogía, o una huella (*vestigium pedis* en el sentido escolástico, sánscrito *pada*, ver mi *Elements of Buddhist Iconography*, nota 146) de la submersión y emergencia de las fuentes de la tierra en el comienzo y el fin de cada «Día» cósmico.

ca¹⁷. *A fortiori*, en el caso del primero de todos los viajes, es un defecto de comprensión grave, no encontrar en el Barco de la Vida nada más que la reminiscencia de algún arbusto prehistórico. ¿Qué ocurre entonces con el capitán, y los pasajeros, el pe-riple y la tierra del desembarco?. A no ser las mentes más neciamente profanas (*pratyak a-priy*), ¿quién podría no ver aquí nada más que el registro de un Volkerwanderung étnico, o un mapa de una geografía terrestre?.

PAÑCA JAN , CAR A AYA , O K YA

Las fuentes indias no son absolutamente unánimes en cuanto a la constitución precisa de los Cinco Parientes. Bastará citar las listas como se dan en AB. III.31, donde encontramos *dev*, *m nu y*, *gandharvâpsarasa*, *sarp*, *pitara* (la tanía Vai vadeva es propia de estos Cinco), y en *B had Devat* VII.68, donde tenemos *m nu ya*, *pitara*, *dev*, *gandharv*, *uraga-r k asa*, o alternativamente, *gandharv*, *pitara*, *dev*, *asur*, *yak a-r k asa*¹⁸. Sin examinar la definición de estas clases en detalle, puede observarse que en estas listas *m nu ya* no significa necesariamente «humano» en un sentido meramente terrestre, pues de muchos de los Ángeles, y particularmente de Agni e Indra, se habla a menudo como semejantes al hombre, es decir, como manifestados y operando en el modo humano; por ejemplo, Indra es *n tama*, RV. IV.6.4, y «el Spiritus (*prâ a*) brilla sobre este mundo en la figura de una Persona» (*puru a-r pe a*, AA. II.2.1)¹⁹. En cualquier caso el g

¹⁷ La arribada a la cima del Himalaya estaría de acuerdo con la teoría de una migración por el río Indo. Sin embargo, el hecho de hacer tierra sobre la cima del monte Ararat difícilmente puede haber sido un hecho histórico.

¹⁸ Cf. la lista similar de aquellos que son llevados por el caballo cósmico (cuyo parentesco y lugar son el océano primordial), BU. I.1.2; a saber, *dev*, *gandharv*, *asur*, que con la adición de *pitara* completarían una cuenta de Cinco Parientes. Incidentalmente, puede reconocerse aquí el prototipo de Avalokitê vara como salvador del naufrago y patrón de los marineros, como por ejemplo en el *Val hassa J taka*, cf. Goloubew, «Le Cheval Bal ha», B.É.F.E.O., 1927, p. 235 sig.

¹⁹ Keith ha observado que AA. II.2, «muestra que los nombres de los veedores del g *Veda* pueden deducirse de las acciones del *prâ a*»; en otras palabras, los veedores no son «individuos» (sino los siete rayos de la Luz de Agni, cf. RV. II.5.2 y X.62.5-6).

A los asociados de Indra en la Primera Incurción se les llama constantemente «hombres» (e.g. RV. I.15, *nara u ija*). El Agni «humano» (*manu vat*), en tanto que el octavo *ditya*, «impele toda la operación angélica» (*daivyam... vi vam invati*, RV. II.5.2). Agni tiene «intelecto de hombre» (*n mana*, RV. X.45.1 y 2, es decir, es «de naturaleza humana»), cf. Maestro Eckhart I.236, que cita a

Veda nos proporciona textos ampliamente suficientes para probar que los Cinco Parientes que participan en el Primer Sacrificio son clases o categorías de seres o de principios divinos, que son ciertamente antepasados de la humanidad, pero que sin embargo no son meramente humanos en un sentido biológico. En RV. X.53, a los Cinco Parientes, *pañca jana*, «que comen el Pan de la Vida», se les convoca a cruzar la *A manvat*, se habla de ellos como de un *daivya jana*, de un «Parentesco Celestial», y como *yajñiy sa*, «propios para que se les adore sacrificialmente», expresiones que no pueden aplicarse a miembros vivos del género *Homo sapiens*. En AV. X.7.21, donde los Parientes (*jan*, sc. *pañca jan*) tienen una comprensión superior, se les contrasta con «los de abajo» (*avare*), cuya comprensión es profana²⁰. Los Cinco Parientes son además sinónimos de los ante-pobladores (*vi a*) y sus gobernantes (*vi pati*); pues «Los queridos Cinco han hecho su casa en la querida Luz ante-engendrada» (*sam avi anta*, RV. X.55.2), y eso está en el Cielo (*divîva pañca kr aya*, X.60.4). A todos igualmente los hace prosperar la *Sarasvat* (RV. VI.61.12).

SARASVAT

En el *g* Veda no se hace referencia al acto de la creación bajo ningún aspecto más fundamental que el de la liberación de las Aguas (*pa*) que habían estado confinadas dentro de las profundas oquedades (*kha*) de la Roca o la Montaña (*a ma, adri, budhna, himavat*) donde *V* tra las represaba. Cuando a las Aguas se les llama

los «filósofos» al efecto de que «la naturaleza humana no tiene nada que ver con el tiempo», y Santo Tomás, *Sum. Theol.* I.q.3, a.3, «Esta carne, estos huesos, y las cualidades accidentales que distinguen a esta materia particular, no están incluidas en la humanidad... la humanidad y un hombre no son enteramente idénticos, puesto que por humanidad se entiende la parte formal del hombre». Esta *forma humanitatis nunquam perit* (Thierry of Chartres). El védico *narya* es equivalente a *daivya* en tanto que se distingue de *asurya*. Los *devas* son afines al hombre por lo que es común a los ángeles y a los hombres, a saber, el intelecto (*manas*), pero no son «hombres». Mientras que de los *asuras* (que son *devas* en *potentia*) podemos decir que su naturaleza es informal, sin afinidad, e inamistosa o inquietante, usando estas últimas palabras en su sentido básico de «racialmente extraños», e «incognoscible» (puesto que lo que es informal es *ipso facto* incognoscible). En cualquier caso, el uso védico del hombre, o de lo humano, no prueba en modo alguno que las referencias sean al «homo sapiens» del taxonomista.

²⁰ Los términos del contraste sugieren que los Parientes están en posesión de una sabiduría transmitida por una transmisión iniciatoria (*guru-parampar*), que sería característica de los «arios».

figurativamente Vacas²¹, entonces la Montaña es el redil rocoso en el que están aprisionadas. La liberación de las Aguas o de las Vacas es también el Hallazgo de la Luz Oculta²². La Roca es igualmente el lugar de nacimiento de Agni (RV. II.12.3), y de aquí obtiene sus corceles chthonicos (*budhnya*) y otros tesoros (RV. VII.6.7, y X.8.3). El Árbol de la Vida está enraizado en el mismo Terreno (*budhna*, RV. I.24.7)²³. El Manantial inagotable (*utsa ak ita*, RV. VIII.17.16, en otras partes simplemente *utsa*, y a veces *avata*) de donde brota el Río de la Vida, a saber, la Sarasvat , con sus siete hermanos afluentes, es también la sede de Varu a, cuya morada está «en la fuente de los ríos» (*sindh n m upôdaye*, RV. VIII.41.8); ahí está también la huella de Agni (*utsasya madhye pada ve*, X.5.1, cf. «el tesoro oculto, como si fuera el germen del Pájaro en la Roca Sempiterna», *a many anante*, I.130.3). Si hubiera necesidad de justificar la designación de Sarasvat , o a veces de A manvat (obviamente un nombre esencial de la corriente que mana de la Roca, *a mano hy apa prabhavanti*, B. IX.1.2.4 = *vantu pa ... adre*, RV. V.41.12), como el Río de la Vida (o en plural cuando se mencionan las siete hermanas ríos), podemos aludir a expresiones tales como «las Aguas empaparon (*sarayante*) las tierras yermas» (*dhanv ni*), RV. IV.17.2 —el motivo del Grial— y más específicamente «En ti, oh Sarasvat , angélica, está inherente toda la vida angélica, concédenos progenie» (*tve vi v sarasvat rit y si devy n... praj dev didi hi na*, RV.

²¹ La posesión de las vacas es la posesión o la realización efectiva de las posibilidades del propio ser de uno, y desde este punto de vista al «hombre anhelante» que, bajo la guía de Indra, pasa la barrera pétrea de las vacas aprisionadas, se le llama «inclinado hacia el ganado» (*gavyanta*, IV.17.16, *gavyañ gr ma* III.33.11, *gavyat manas*, IV.1.15, cf. s.v. *Yajña*, el centenar que deviene un millar cuando se ha celebrado todo el curso del sacrificio).

²² Las referencias para las afirmaciones resumidas arriba son demasiado numerosas para citarlas aquí en extenso. Las siguientes son típicas: RV. I.56.5, *yan mada indra har y han v tram nir ap m aubjo ar avam*; I.62.3, B *haspati bhinad adrim... vidad g h*; I.130.3, *nihita guh nidhi ver na garbham... a many anate*; II.12.3, *Indra jaj na agnim a manor anta*; II.16.3, *Indra vajre a kh ni at an nad n m*; IV.3.11, *tena adri vi... bhidanta... a girasa*; V.41.12, *vantv pa ... adre*; X.89.4, *apa ... sagarasya budhn t*; X.133.4, *Indra av cad adrim... ava sasyada s jat*.

²³ Puesto que el Árbol de la Vida tiene sus raíces en el mismo Terreno o Montaña donde se origina el Río o los Ríos de la Vida (cf. Soma como *girija*), de ello se sigue que, como en las demás tradiciones, la fuente de los Ríos de la Vida está en la raíces del Árbol de la Vida.

II.41.17); además, la cualidad de la maternidad se atribuye constantemente a todos o a cualquiera de los «Ríos»^{23a}.

Las Aguas, consideradas como encerradas y ocultas, es decir, como son en sí mismas e inmutables, representan (como en todas las demás tradiciones, e.g., el Génesis) la suma infinita de todas las posibilidades de manifestación o no manifestación. «La paradoja es ésta, a saber, que aunque los Ríos corren (*caranti... nadya*), las Aguas están quietas» (*tasthur pa*, RV. V.47.5). El enigma se resuelve cuando tomamos en cuenta los significados de la raíz *sth*, ser nacido, ser individualizado, ser concreto, ser existente, o ser estante (*ex-stans*)²⁴; la moción principal *allí*, es el nacimiento, la existencia concreta, *aquí*.

Será familiar que en el *g* Veda el universo (*vi vam, bhuvan ni*, etc.) se considere como expandido (raíz *pinv*, e.g. en X.72.7) desde un punto medio o centro, que coincide con el centro de la rueda del mundo y la fuente única de la Luz, pero que en nuestros textos se considera como un Terreno, Roca, o Montaña (la «Roca de las Edades» cristiana) en el medio del Océano Primordial, y que sería una isla si consideramos que este Mar omnipenetrante tiene una superficie plana; es aquí donde tiene su foco toda la potencialidad de lo In-finito (*aditi*), a fin de fluir en acto siempre desde dentro hacia afuera. Este es el «lugar de nacimiento del Orden» (*tasya yoni*) y el Nido común (*eka nā*) donde han sido plumados todos los Ángeles y todas las criaturas.

^{23a} Con Sarasvatī como un nombre de significación ultramundana, cf. la «dogmática» Boyne en la mitología irlandesa, que toma su nombre de Bōann, esposa de Nechtán (a quien Rhys identifica con Neptuno, y de aquí que esté emparentado con Varuṇa); esta Boyne surge del «manantial del verdor de la fortaleza» (evidentemente un nombre de la Fuente de la Vida); se la «personifica» como una reina, «se mueve lentamente, y sin embargo su rapidez excede el paso del caballo más veloz», pues, «ciertamente, sus aguas atraviesan la totalidad del mundo en siete años, que es más de lo que puede hacer el caballo más rápido» (ver Henderson, *Celtic Dragon Myth*, 1911, pp. XXXIV-XXXVI, y Joyce, *Old Celtic Romances*, 2ª edic., p. 187).

²⁴ Para estos significados ver mi *New Approach to the Vedas*, nota 111 y cf. *La kâvatīra Sātra*, cap. VI, texto pág. 228, «La apariencia (*nimittam*) se caracteriza por la posición local, (*sa sthāna*)», etc.

Cf. Santo Tomás, en *Opusculum de Pulchro et Bono*, que cita a Richard de S. Victor, *dicitur enim existens quasi ex alio sistens*.

Para las expresiones *caranti... nadhya*, y «Ríos de la Vida», cf. Santo Tomás, *Sum Theol.* I.q.18, a.1, «Se llaman vivas a las aguas que tienen una corriente continua», y *Zohar* (Ara'el Moth) sobre el Génesis 2.10, «ese río... se llama Vida, porque la vida sale de aquí hacia el mundo».

En la medida en que el Río de la Vida fluye en remolinos desde ahí²⁵, en esa misma medida se realizan las posibilidades de ser dentro del orbe cósmico, y en esa misma medida se renueva la floresta de la «tierra yerma» (*dhanva*), la cual «tierra yerma» o «desierto» representa la latencia de los mundos que todavía no han accedido al ser. Así pues, «donde la Sarasvat se pierde» (*sarasvaty vina ane*, PB. XXV.10.16) será el límite exterior extremo del universo, es decir, la llanta de la rueda del mundo. En las orillas del Río de la Vida, o por así decir, en las Islas continentales (*dvipa*) que representan los «lugares donde» las posibilidades de ser son realizables diversamente en modos indefinidamente diferentes, se «establecen» los Parientes.

La ocupación del mundo de la Luz por los Parientes implica así una travesía (*raíz t*) del Río o del Mar de la Vida por los pueblos amantes del ganado hacia una tierra «aquí»²⁶. Las referencias a la Primera Travesía del Río de la Vida son abundantes en el *g Veda*. Por ejemplo, «Aquí corre A mavant, agarremos juntos, levantémonos (*ut ti hata*, “procedamos”, a saber, “de la potencialidad al acto”), amigos míos, y crucemos (*tarata*); abandonemos a los poderes inauspiciosos, crucemos (*ut tarema*, “desembarquemos”) en los que son propicios», RV. X.53.8, donde la travesía es de

²⁵ «Refluye», puesto que el Río de la Vida está siempre fluyendo y refluyendo a la vez, y nunca fluyendo hacia fuera sólo, como se explica en J.U.B., I.2. Cf. Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, 1930, p. 4, «Der Abendländer denkt linienhaft in die Ferne, darum mechanisch, areligiös, faustisch (esto puede verse en el concepto de una evolución o progreso absoluto)... Das Morgenland und die Bibel denken nicht linienhaft sondern zaitraumlich, spiralisch, kreislaufig. Das Weltgeschehen geht in Spiralen, die sich bis in die Vollendung fortsetzen». Puesto que la marea de la vida fluye y refluye al mismo tiempo, a veces se tienen como dos los Ríos de la Vida, e.g., Vip s y Sutudri en RV. III.33, cf. X.30.10, *varv tat ... dvidhar*, «dos corrientes refluentes».

²⁶ En la formulación metafísica, una «travesía del agua» implica siempre un cambio de estado y de estatuto, por ejemplo en el caso de los viajes al «otromundo» (cf. el Viaje de Bran, y también la historia india de Ma b b, ver mi «Khwa j Khadir...», *Ars Islamica*, I, pp. 174-5, 1934), en el caso de Caronte y la laguna Estigia, y en las nociones del «cruce del Jordán» y de «cruzar más de un río». La Primera Travesía es una salida hacia un hogar «aquí»; la travesía del retorno, como la del Río Vihar («sin edad»), *Kau taki Up*. I.3, efectuada con el intelecto sólo, y donde el viajero deja ahora tras de él todo el fardo de sus obras buenas o malas (y también todos sus recuerdos), es el retorno del hijo pródigo al hogar del Padre «allí».

Los aspectos formales de la tradición, en lo que concierne a la «travesía del agua», han sido tratados admirablemente por Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, Chicago, 1928. Puede agregarse a las referencias examinadas JB. II.439, donde la Ras se hace a sí misma vadeable para el mensajero de Indra, Saram .

los Ocho *dityas* y los Cinco Parientes, cf. III.33, donde quienes cruzan el «río maternalísimo» (*sindhu, vip*) son los Bharatas amantes del ganado. En ambos casos la Primera Travesía se lleva a cabo en el carro celeste (el «carro de fuego» bíblico), y en la de los Bharatas el Río, obediente a la encantación de *Vi v mitra*, se inclina y baja para que la corriente no discurra con mayor profundidad que el eje del carro, de manera que «Tus olas toquen los clavos de los yugos (*amy*), pero borren las huellas» (III.33.13)²⁷. Al hacer tierra, los pioneros toman posesión por la erección de un altar del fuego, y debido a la labranza que se requiere para esto y para su propia subsistencia se les llama «labradores» o «campesinos»²⁸; «él llevó al pueblo que no podía nadar (*asn t n ap rayat*), y habiendo desembarcado obtuvieron las riquezas» (*rayim* = latín *rem*), RV. II.15.5, cf. VII.60.7.

SETU

El medio de paso que enlaza el mundo de la Luz y el mundo de la Oscuridad puede concebirse también, no como un barco o un carro, sino como un puente o un dique (*setu*), que puede ser fácil (*suvita*) o difícil de cruzar (*dur vya*, RV. IX.41.2, y

²⁷ Esto implica que el suelo (*budhna*, «terreno», RV. X.135.6) no se moja; es decir, que aunque están *en route*, los viajeros están soportados sobre seguro por una plataforma que les sustenta, como cualquier otra tierra, o la hoja de loto que simboliza la «tierra», sobre la superficie del mar. Cf. *prê kha* en RV. VII.83.3, y *naunagara* («arca») en JB. I.125.

En RV. VII.18 el Río cruzado es la in-finito (*aditi*) *Paru n* («turbulenta»), o *Yamun* (Griffiths observa ingenuamente que «no es fácil ver como la expedición llegó tan lejos»). Aquí también las aguas otorgan un paso fácil (*sup r*) a la facción *aria* bajo la guía de Indra. El paralelo con el Éxodo es aquí especialmente estrecho, en tanto que la facción opuesta es anonadada por el retorno de las aguas, después del paso de los arios.

Que el Éxodo es un mito de la creación, más bien que un acontecimiento histórico, es por supuesto el punto de vista cabalista. Obsérvese que al Faraón se le describe como «el gran dragón (*tanim*, babilonio *tiamat*) que yace en medio de sus ríos, que ha dicho, Mi río es mío, y yo lo he hecho para mí mismo» (Ezequiel XXIX.3); el «expolio de los egipcios» corresponde a la toma de posesión por los *Devas* del ganado y otros tesoros de los *Asuras*, e.g., RV. II.24.6; y Moisés corresponde a Indra, no sólo como el guía del pueblo elegido, sino en el hecho de que golpea la Roca y encuentra Agua para ellos en el desierto.

Según el *Zohar* (*Shela Lecha* y *Vaethhanan*) «Moisés era el Sol... Moisés hizo ciertamente un nuevo comienzo en el mundo... había en Moisés eso que no hay en ningún otro hombre, puesto que su perfección irradiaba a muchos miles y miríadas».

²⁸ Ver las secciones sobre *Car a i* y *V pa-ma gala*.

esta última designación es el equivalente del «Brig o'Dread» de las baladas escocesas y de la tradición artúrica): el puente lo cruza originalmente el «Rey Sabio», y es «suyo propio» (*r j ... apa ca vipras tarati svasetu*, RV. X.61.16), y es así, evidentemente, un puente de luz, a saber, la senda del Sol. Es la Esencia en su modo discriminativo lo que separa los mundos (BU. IV.4.22 y CU. VIII.4.2)^{28a}. Desde el punto de vista del *jñ na k a*, el puente es una vía de vuelta, o lo que es la misma cosa, una vía de retorno (en el sentido positivo), por ejemplo en KU. III.2, más bien que una vía de primera salida; y esto significa que caminar por ella es la misma cosa que continuar en el barco de la vida durante el viaje angélico (*devay na*); de aquí que se le llame el «puente de la aeviternidad» (*am tasya... setu*, MU. II.2.5), y que se diga

^{28a} Como puede no ser perfectamente claro en que sentido puede decirse que la Esencia (*tman*) separa los mundos, debe observarse que BU. IV.4.22 pone cuidado en especificar el aspecto de la Esencia que funciona así como *vijñ na-maya* «en el modo de discriminación», es decir, como el *mano-maya tman*, o como lo glosa el Comentario, como el *j vâtman*. Está claro que al *nanda-maya tman*, o al *paramâtman*, sólo podría considerárseles como uniendo los mundos.

Al «Puente» a menudo se le llama simplemente la «Senda» (*pantha*), e.g., *B had ra yaka Up*. IV.4.8, «La antigua senda recta extendida... por la que los Comprehensores del Poder espiritual liberados ascienden al Paraíso», y *Ka ha Up*. III.14, «El afilado corte de una navaja, difícil de atravesar, que los Veedores llaman una senda difícil»; este último pasaje corresponde también a *idem* III.2, «Ese puente (*setu*) que es para los sacrificadores, el Poder espiritual imperecedero y último, la Senda (*p ram*) de aquellos que quieren cruzar al lugar del No-temor, ¡oh Naciketas!, es eso lo que nosotros debemos dominar».

En RV. X.67.4, donde se dice que B haspati tiró de «las vacas ocultas de pie sobre el puente del caos» (*an tasya setau*), evidentemente el puente es llamado así con respecto a su «punta oscura», desde donde se inicia la procesión de la luz; aquí *am ta* caracteriza el mundo inordenado, indiscriminado, potencial y oscuro de los Asuras, y *ta* el mundo ordenado, actual y luminoso de los Devas. Es con respecto a su «punta luminosa», y en tanto que es la vía de la procesión angélica (*devay na*), como el puente es *am tasya*, «el puente de la aeviternidad», como en MU. II.2.5. Se comprenderá, por supuesto, que aquí, como siempre, la estación última del Comprehensor (*vidv n*) está «en el lugar medio» (*madhye sth ne*, CU.III.2), puesto que el «puente», que es también el «eje del universo», y que «mantiene apartados a los mundos», ya no tiene ningún significado ni extensión para aquel en quien los mundos de la luz y de la oscuridad ya no están separados.

Desde el punto de vista del Viajero, la travesía es el paso del no-ser a la plenitud del ser, del infierno al cielo, de la oscuridad a la luz, del peligro a la seguridad; pero debido a que el lugar de la seguridad, considerado sólo como el cielo de la luz manifestada, no es la meta final del Comprehensor, en KU. II.11 se dice que Naciketas ha «renunciado enteramente» a esa meta celeste hasta la cual se extiende el puente; pues su meta es la Identidad Suprema, *tad ekam* en RV. I.129.2, donde, siendo sin otredad, no hay ninguna distinción entre la oscuridad y la luz, entre la muerte y la vida aeviterna, y por consiguiente ningún abismo que haya de pasarse por una travesía.

que ni el día ni la noche, ni la muerte ni la aflicción, ni la virtud ni el vicio pueden pasarlo, sino que sólo el que tiene el hábito del poder espiritual (*brahmacarya*) puede pasar y volver a voluntad (*sarve u loke u k mâc ro bhavati*, CU. VIII.4.3). Este puente es entonces la vía del Viajero hasta el Sol y a través del Sol a los mundos de Varu a, el Rey Pescador; corresponde a la vertical de la Cruz, al *sthauros* gnóstico, al tronco del Árbol de la Vida, al Rayo que en las naticidades cristianas antiguas une al Niño con el Sol Supernal, o en Mai. Up. VI.30, a ese rayo de los rayos del Sol que sube hacia arriba, y que atravesando su disco, se extiende en el mundo de Brahma.

En relación con esto, en la tradición del Grial, es decir, en el *Perceval* de Chrétien de Troyes, encontramos que el camino por el que Gawain alcanza el castillo del Grial es un sendero batido por las olas, sendero que cruza por la noche, guiado más bien por su caballo que descubriendo él su propia vía; todo lo cual es apropiado a su carácter de héroe solar, puesto que el caballo, por ejemplo, es el de un caballero matado que se había dado a la misma gesta, y es también el vehículo del Sol, con el que el Sol procede. En la tradición irlandesa es el «Puente del Acantilado», por el que Cuchullain pasa del mundo brillante al *d n* caliginoso de Scathach, de quien aprende la sabiduría y en cuya hermana engendra un hijo (a quien encuentra después en la tierra y mata sin saberlo en un combate singular, como hizo Sohr b Rustum); a lo largo de una parte del camino hacia el puente Cuchullain va a lomos de un león, y por otra parte es guiado por una rueda; finalmente, los «sabios de Scathach» le señalan el puente, al que se describe como levantándose y arrojando atrás a todos aquellos que intentan cruzarlo; Cuchullain mismo solo lo logra al cuarto intento (en relación con un héroe solar esto debe significar de noche), cuando es «transfigurado» y lleva a cabo su «salto de salmón» —detalles que pueden comprenderse todos fácilmente, si recordamos, por ejemplo, que el salto de un salmón es característicamente corriente arriba, especialmente contra una muralla de agua, y que es un retorno a su lugar de origen, y si comparamos todo esto con la imaginería del «pensamiento inverso» (*pratyak-cetan*) como un ir «corriente arriba» (*pratik la, pratîpa*), cf. *Yoga S tra*, I.29^{28b}.

^{28b} Puesto que el «Puente» aparece en la tradición más a menudo como el medio de una travesía en recesión al otro mundo que como el medio de salida, no hemos considerado necesario dar más referencias en el texto. Pero debe observarse otra mención a la vía que enlaza los mundos *devaico* y *asurico* en el «puente de R ma», y aunque nuestra conclusión viene dada por caminos diferentes, ciertamente estamos de acuerdo con Charpentier (*Bull. Sch. Or. Studies*, VII, 682) en que «No hay la más mínima razón que sugiera que el *R mâya a* contenga la historia de la expansión del arianismo hacia

V PA-MAÑGALA

En la India, y ciertamente por todo el mundo, se ha observado un festival del arado, o hablando más estrictamente una «Fiesta de la estación de la Siembra», como un ritual agrícola indispensable desde tiempos inmemoriales²⁹. Por ejemplo, en J. I.57, «El rey observaba la Fiesta de la Siembra. Ese día adornan el poblado como la morada de los ángeles... En esa ocasión el rey toma un arado de oro (*na gala*, cf. *l gala*), los ministros asistentes toman ciento siete arados de plata, y los campesinos (*kassaka*) toman los otros arados. Con ellos, aran aquí y allá. El rey va de un lado a otro y vuelve atrás de nuevo». Es en esta ocasión cuando tiene lugar el milagro de la detención y permanencia del sol sobre el árbol Jambu, bajo el que el Bodhisattva ha sido colocado por su padre. Esto representa un «solsticio», o hablando más estrictamente el punto de inflexión del equinoccio de primavera, el comienzo del Año, y al mismo tiempo la relación del Comprehensor con el Sol Supernal, como en CU. III.10.4, donde para el que ha alcanzado el estado de S dhya (= Muni), de Brahm , el Sol «sale en el cenit y se pone en el nadir» —y así, como en el caso del milagro del árbol Jambu, no arroja ninguna sombra móvil³⁰. Nuevamente en SN., texto I, 172, el

el sur», y en que «los monos no son ciertamente dravidianos». Si La k está en el «sur», es ciertamente como nadir con respecto al cenit.

Para el puente Cinvad ver S.B.E., IV.212, nota 3; y para otro material, Scherman, *Materialen zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*, 1892, p. 105, y Hull, *Cuchullin Saga*, 1898, pp. 72-76 y 291.

²⁹ E. G. para China, ser *L Ch*, IV.1.1.13 sig., XXI.2.5-7, XXI.4-5 (S.B.E., vols. XXVII, XXVIII), y también Granet, *Danses et Légendes de la China ancienne*, pp. 328-332. En el rito chino es significativo (1º) que el arado se lleva a cabo específicamente a fin de proveer el alimento requerido para la ofrenda en el sacrificio, cf. VII.2.27, citado abajo, (2º) que hay una cooperación de los principios macho y hembra, puesto que la emperatriz y sus damas hacen las prendas de seda que se llevarán en el sacrificio, (3º) que la abertura del terreno, como la toma de la virginidad, se considera como peligrosa, y que es el emperador *qua* sacerdote quien toma sobre sí esta tarea, y (4º) que en el equinoccio de otoño se observaba un ritual correspondiente con una significación inversa.

³⁰ El árbol Jambu prefigura y es virtualmente el árbol Bodhi; en relación con esto, es significativo que aquí también hay un «despertar» —al Bodhisattva su padre lo ha colocado en un lecho (*sayana*) rodeado por una cortina que lo envuelve, es decir, no está «manifestado», pero el Bodhisattva «se levanta» (*u h ya*, es decir, procede desde la potencialidad al acto) para ocupar su sede en *jh na*. Este «levantarse» tiene lugar al menos cuatro veces en el curso de la vida del Bodhisattva, a saber, al nacer (*ithako... pa haviyam pati haya*, J. I.53), en la presente ocasión del primer *jh na*, en la salida

campesino (*kasi*, «labrador») *Bh radv ja* (=el *i* védico de ese nombre) observa la Fiesta de la Siembra, y es en esta ocasión cuando el Buddha también se nombra a sí mismo como «Labrador» (*kassaka = kar aka*)³¹.

Para la significación del arado preparatorio a la construcción del altar del fuego y al cumplimiento del sacrificio del caballo, cf. RV. X.101.3-6 y IV.57.8, texto que puede citarse como convenientemente ordenado con adiciones en TS. IV.2.5 (la versión de Keith en H.O.S. 19, p. 315), «Los sabios uncen los arados; ...aquí, la siembra en la matriz activa la semilla... El arado, propicio... aró a una vaca, a una oveja, y a una floreciente doncella, un carro soporte con una plataforma. Que nuestros arados aren el terreno con prosperidad... El surco ungido con ghee... tú... oh surco, vuélvete hacia nosotros con leche». El rito se describe más plenamente en B. VII.2.2.5, «la matriz (*yoni*), el surco (*s t*) se hace para la semilla», y 7, donde se aclara especialmente que el arado, como la totalidad del *yajña* que ocupa el «año», es en imitación de lo que se hizo «en el comienzo»: «Arar significa alimento (*annam vai k ir-etadv*). Fue cuando los Ángeles se dispusieron a reintegrar (*sa kari a*) a Agni-Praj pati», es decir, que había sido desintegrado por su acto de generación (*sa praj s v ... vyasra sata... v ryam udakr mat... apadyat*), «cuando pusieron primero alimento dentro de él (*purast d annam adadhu*, donde *purast d* es *agre, in principio*), y de esta manera hace ahora este (Sacrificador); cuando se dispone a cumplir su reintegración (de Praj pati), pone primero alimento dentro de él»³². Se

(del palacio, *abhinikkhama a, ídem* I.61, *sayana vu haya*), y finalmente cuando desde su descanso en el bosque de *s la* procede (*ídem* I.70, *payasi = pray ti*) a lo largo de una avenida hacia el Árbol Bodhi. El uso de la raíz *sth*, especialmente en relación con *ayana*, es técnico, cf. *Saya a* sobre RV. V.19.1, *sthitam padârtha j tam*, y BU. II.3.1, donde lo que es *sthita* es también *m rta*, y en RV. I.36.13, *rddhva ti ha* I.84.3, *ti ha*, III.38.4, *ati hat*, X.53.8, *utti hata*, etc.

³¹ El lenguaje de los versos en este Sutta es fuertemente reminiscente de textos védicos; cf. e.g., *pamocanam* como «desenyugado» con RV. V.46.1, *vimucam*, III.53.20, *vimocan t; mano yottam*, «el intelecto es el yugo», con I.51.10, *manoyuja*, II.40.3, *manas yujyam nam*, V.81.1, *yuñjate mana*, y VII.69.2, *manas yukta*; y obsérvese que la recompensa es la «aeviternidad» (*amata-phala = am ta-phala*).

³² B. VII.1.2.1 y 2.2.7; cf. PB. 4.10.1, donde al sacrificio se le llama un *maha vrata*, y el alimento consiste en lo que madura en un año (*sa vatsaram annam pacyate*), esto le restaura (*adhinot*).

El «alimento» es el *sine qua non* de la existencia (raíz *sth*, latín *existare*, que hay que distinguir de *esse*); *annam ad*, «comer alimento», el «encontrar pradera» bíblico, es técnicamente «existir», «vivir». Agni-Praj pati, el principio y ejemplar de toda vida, debe ser «alimentado» para que el sacrificador humano pueda comer y vivir igualmente. Es desde el mismo punto de vista como el Bodhisattva, antes del Gran Despertar, abandona su ayuno y toma alimento, pues de otro modo no podría haber ha-

aran dieciséis surcos, que definen las direcciones especiales; el arado es en el sentido de la dirección del sol, evitando un movimiento hacia el sur.

En lo que concierne al surco, *s t*, se recordará que en el *R mâya a*, cap. LXVI, la hija de Janaka no es engendrada a la manera habitual: «Cuando yo estaba arando el prado, surgió una doncella; y puesto que le tuve cuando estaba consagrando el campo, ella ha llegado a ser conocida como el Surco (*s t*)». En este caso, el acto de arar tiene en sí mismo una significación directamente sexual, y de hecho, el uso de *k i*, literalmente «eso que se levanta» para significar «hombre», iguala la moción del acto sexual con el acto de arar, implícito en la noción de la mujer como un «campo»³³. Compárese también AV. XI.5.12, «Rugiendo, tronando, el obrador rubi-blanco (presumiblemente Agni-Rudra) ha introducido en la tierra un gran miembro viril; el erudito védico vierte semilla en la superficie, en la tierra, con lo cual viven los cuatro cuadrantes»; y también el establecimiento del *H ake vara li gam* en las entrañas de la tierra, como se cuenta en las diferentes versiones de la leyenda de *Devad ruvana*³⁴.

bido ninguna manifestación pública de su persona; se comprenderá, por supuesto, que toda la vida como Bodhisattva Siddhârtha, antecedente al Gran Despertar, pertenece a la operación *ab intra*, mientras que la vida subsecuente como Buddha, el «Despertado», y hasta el Parinirvâ, a la operación *ab extra*. El Hijo del Hombre viene «comiendo y bebiendo»; Agni es el «más voraz de los comedores». Cf. BU. I.2.5, «Él (la Muerte) comenzó a comer».

³³ Cf. P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and pre-Dravidian in Indian*, 1929, pp. 10-15 (asocia *li ga* y *la gala* como teniendo ambos el significado primitivo de «miembro viril»); Langdon, *Semitic Mythology*, p. 99, cita a Ebbeling, *Keilinschribe aus Assur*, p. 319, «Oh señor mío, tú has hecho que la reja del arado impregne la tierra»; Jeremias, *Old Testament in the Light of the Ancient East*, p. 59 («En la edad babilónica... el planeta Júpiter se designaba como “Toro del Sol”, y su lugar en los cielos como “Surco del Cielo”... un arado era el atributo de Osiris... Nabucodonosor se llamaba a sí mismo el marido (*ikkaru*) de Babilonia»); y Sófocles, *Antígona*, 569.

Más sorprendente todavía es el texto sumerio, «El Arador astral ha uncido en la Llanura (del Cielo) el Arado viertesemillas», citado por Frankfort en «Gods and myths in Sargonid seals», *Iraq*, I, 1934, p. 19, en relación con su Lámina III, fig. h. Este sello proporciona una buena base a la proposición de que los textos védicos podrían ser ilustrados admirablemente no solo por el arte tradicional posterior de la India, tal como se ha usado en nuestras ilustraciones, sino también por los sellos sumerios y babilónicos; cf. en la misma Revista, la lámina I, fig. a, que puede decirse que representa a un mismo tiempo la matanza de Tiamat, a Herakles matando a la Hydra, y a Indra matando a Vâtra.

³⁴ Ver mi *Yak as* II, pp. 43-45, y referencias, *idem* p. 43, nota 2.

VI A, VI PATI

Ya se han citado textos en los que se hace referencia como *vi a* y *vi pati* al primer colono o a los primeros habitantes, y a sus guías y gobernantes; el más importante de éstos, RV. X.55.2, se relaciona con la ocupación colectiva (*sam-avas na*) del mundo de la Luz por los Cinco Parientes. Una tal ocupación implica un procedimiento desde la obscuridad a la luz, desde la operación interior a la operación exterior, desde la potencialidad al acto, desde la *asuratva* (o *sarpatva*) a la *devatva*. Los primeros habitantes son inmigrantes, que han salido en busca de un hogar donde vivir, *ryur vi am*, RV. II.24.6, cf. AV. VII.41 (42).1, donde el Halcón (Agni)³⁵ «que cuida del hombre» (es decir, por causa de los Parientes) «abre camino en yermos y aguas, cruzando todos los espacios inferiores, en busca de una casa» (*avas nadar a*). Agni no es sólo el precursor (*p rvam rta*, RV. IV.1.12), y el «encontrador del camino» (*passim*) en esta expedición, sino también un caudillo (*vi pati*, RV. X.4.4 y X.92.1); o puede ser Yama (que de hecho es un aspecto particular de Agni, cf. RV. I.164.46) quien encuentra una casa para los Parientes, en primer lugar aquí en los mundos (RV. X.14.2, *yamo no g tum prathamo viveda, na e gavyutir apabhartav u*, y 9, *ahobhir adbhir aktubhir vyakta yamo dadh ty avas nam asmai*, o nuevamente X.18.3 *yama sadan te minotu*), y en segundo lugar allí en el más allá³⁶. Así también en B. VII.1.1.1 y 4, donde está claro que Yama es el gobernador de aquellos que son los primeros colonos o los primeros habitantes (*vi a*) que construyen un altar del fuego en cualquier tierra, y que el cumplimiento de este rito constituye el acto legal de la toma de la tierra³⁷: «Uno se establece (*avasyati*) cuando

³⁵ Ver Bloomfield en J.A.O.S., XVI, pp. 12-13.

³⁶ Ver la sección Yama como *Vi pati*.

³⁷ *Land-náma* islandés, de donde el título del presente ensayo, que hace referencia al «Libro de la Toma de la Tierra» por los precolonizadores islandeses (*erbyggja*). La arribada de los inmigrantes escandinavos a Islandia, como la de los primeros colonos a América, y como la de los arios a la India (si asumimos la existencia de una tal rama étnica), ofrecen todas analogías con la colonización de los mundos «en el comienzo». Este es un caso normal de la correspondencia del microcosmo y el macrocosmo, cf. AB. VIII.2, *amu ya lokasyayam loko' nur pa*, y AA. III.1.2. En este sentido cada acontecimiento histórico es una «repetición de la historia» y una «recurrencia».

Desde el punto de vista de los indonesios el mismo mito deviene su propia pre-historia, es decir, la leyenda de sus propios orígenes inmediatos. Cada pueblo hace de su propia tierra una tierra santa en la semejanza del lugar de su origen, y nombra a sus lugares según los nombres de los lugares en el primer hogar; en nuestro caso, eso es como si se quisiera establecer un «reino del cielo en la tierra». En cuan-

construye el *g rhapatya*, y quienesquiera que son constructores de altares del fuego están “establecidos” (*avasit*). ...Los Patriarcas (*pitara*) han hecho este mundo para él (*akrann imam pitaro lokam asm*)³⁸; Yama es el poder temporal (*k atra*), y los Patriarcas son los colonos (*vi*)».

En lo que concierne al establecimiento del *g rhapatya*, puede observarse que el sitio efectivo se determina arrojando hacia el este o hacia delante (y habida cuenta de esta condición, evidentemente al azar) un yugo —o un clavo del yugo (*amy*), como se prescribe en PB. XXV.10.4 y 13.2. Hay una alusión a esta práctica en SN., texto I. p. 76, donde encontramos la expresión *samm p sam*, «sitio de la cuña arrojada».

YAJÑA

Es para que haya Luz por lo que los deseosos Ángeles y los Cinco Parientes llevan a cabo el Primer Sacrificio: «cuando los Cinco sacrificaron a Agni» (VS. XII.23), eso fue como si se dijera «Sal, pues el hombre (*manu*), que tiene espíritu de ángel, quiere sacrificar», etc. (RV. X.5.1). De hecho, fue «por medio de esta Sesión (*sattra*) como Agni entró en el estado de poner todas las cosas en moción» (*sarvasya pr srava am agacchat*); o, alternativamente, fue por su medio como Praj pati³⁹ «es-

to a los altares terrenales, adoptamos simplemente lo que ha dicho Mus tan aptamente («Le Buddha paré...» B.É.F.E.O., 1928, pp. 252-253). «Debió considerárseles como pequeños hogares, que guardaban por así decir un destello de las grandes fuerzas activas concentradas en los santuarios privilegiados de antaño»; cf. Jeremias, *The Old Testament in the Light of the Ancient East*, p. 58.

³⁸ Lo que corresponde a RV. X.14.9, *asm etam pitaro lokam akran*; ambos pasajes implican el establecimiento de un culto *aquí* y que Yama «no es un Dios de los muertos sino de los vivos». Nótese que el «aquí» y el «este» védicos se refieren generalmente al mundo de la Luz, y no especialmente o exclusivamente a *nuestro planeta*.

Cf. RV. VIII.101.14, «Tres razas se apartaron de la vía, las otras se establecieron (*vivi re*) en torno a la Luz (*arkam*)... en los mundos»: II.1.1, al citar este texto, agrega, «esos se establecieron (*ni-vis*) en torno a la Luz, es decir, en torno a Agni... en tanto que es aquel Sol de allí», donde es específica la aplicación de *vi* al establecimiento en el mundo de la Luz.

³⁹ Desde el punto de vista de los Br hmas al menos, Agni y Praj pati, a saber, el Año, son uno y el mismo Demiurgo, *anusa dh t* .

La misma idea se expresa en el cristianismo cuando se habla de Cristo como «causa mediata», como en Santo Tomás, *Sum. Theol.* I.q.45, a.6, *ad* 2, donde «el Hijo recibe el poder de creación del Padre... y donde se dice del Hijo (Juan 1.3) que “a través de Él se hicieron todas las cosas”».

tupidificado por la edad (*j ryy m ra*), se sacudió su decrepitud (*jar m ap hata*) y entró en el estado de poner todas las cosas en moción»; y de la misma manera, fue «por medio de esta Sesión como Mitr varu au obtuvo estos mundos» (PB. XXV.9.2; 10.10; y 17.2 y 3). Debemos asumir también que la «Sesión de la Serpiente» (*sarpa-sattra*) formaba una etapa esencial, y ciertamente una primera etapa en el cumplimiento de la totalidad del rito, pues fue «por su medio como las Serpientes ganaron un soporte firme en estos mundos (*e u loke u pratyati ham*), por su medio como las Serpientes vencieron a la Muerte (el estado de mera potencialidad, *ante principium*) cambiando sus pieles y reptando más allá» (*hitv j r n tacam ati sarpante*), para manifestarse plenamente en acto como los dityas, pues los dityas son (una transformación) de las Serpientes» (PB. XXV.15.2 y 4)⁴⁰. Aunque nos hemos referido al Primer Sacrificio en singular, se comprenderá que esto es en un sentido colectivo, pues el sacrificio efectivo consta de muchas partes y de distintas celebraciones. En cualquier caso, es «por medio de esta Sesión de mil años como los Omnimanadores (*vi vas ja* , es decir, todos los poderes que participan en el acto de creación) emanaron todo el Universo (*vi vam as janta*), PB. XXV. 18.1-2.

⁴⁰ Que los Devas son Asuras y Serpientes transformados o «vuelto sobre sí» (*pary v tta*) sacrificialmente, es el tema de un artículo separado titulado «Angel and Titan, an essay in Vedic ontology», que ha de aparecer en J.A.O.S. este año.

El hecho de que las Serpientes «cambien sus pieles» se representa en la tradición india en el poder atribuido a los «N gas» de asumir una forma serpentina o «humana» a voluntad. «Reptar más allá» recuerda *vi ca sarpata atas* en RV. X.14.9, que, según nuestra comprensión, se dice con referencia a la procesión angélica, y al alargamiento de los días y a la prolongación del propio linaje de uno, como en X.18.3 y 6; contrástese *avasarpa a* en B. I.8.1.7, cf. nota.

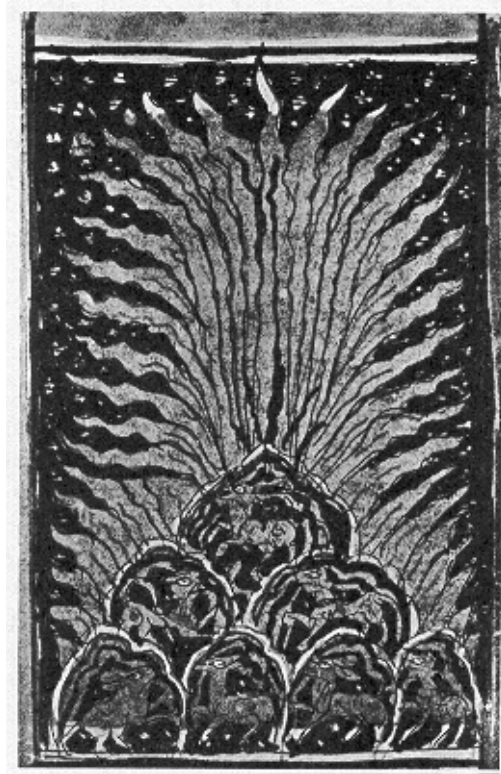


FIG. 3.- EL ENCENDIDO DEL FUEGO DEL PRIMER SACRIFICIO: «El Fuego que se hizo arder sobre la Roca», RV. II.24.7. De un manuscrito del *Kalpa S tra* perteneciente a Mr. N. M. Heeramanek, New York, ver Brown, *Miniature paintings of the Kalpa S tra*, 1934, fig. 33.

La miniatura ilustra uno de los Cuatro Sueños de Tri al , ver la descripción de nuestra Fig. 2. Para la descripción de este sueño, ver el *Kalpa S tra*, texto § 46, en el que pueden observarse los significativos términos *ujjvala* y *madhu-gh ta*; y la traducción, SBE., XXII, pág. 238.

La ocasión del Primer Sacrificio —*jan yad agnim ayajanta pañca*, VS. XII.23— es *agre*, *in principio*, en el comienzo de un eón, el natalicio del Sol Supernal, la Primavera del Año Cósmico, cuando «la Aurora brilló por primera vez para el Hombre» (*u uv sa manave*, RV. X.5.3), cuando «las puertas de los mundos se abrieron para tí con sus meses y sus años», y «antiguas son todas estas cosas» (RV. II.24.5). Su lugar está en aquella otra orilla, que es también la fuente rocosa de la Sarasvat - A mavant , de donde salen los argonautas para encontrar un hogar (*vi am*), cuando, una vez que se hubo encendido la antorcha cósmica, «dejaron atrás el Fuego que

con sus brazos hicieron arder sobre la Roca» (*te b hubhy dhamitam agnim a mani... jahu* , RV. II.24.7). Cuando se hace tierra, la primera operación del colono es establecer el igual del ritual en la «tierra», a saber, en las orillas del Río de la Vida, «donde acaba la Sarasvat » (*sarasvaty vina ane*, es decir, donde las aguas tocan las orillas de los mundos habitables, cf. RV. IV.17.2, *dhanv ni sarayante p*); es «un viaje de cuarenta días desde aquí corriente arriba a lomos de caballo» hasta la Fuente (*ai ava*), fuente que es de hecho la Fuente de la Vida, e «igualmente lejos está el Cielo de la Tierra», PB. XXV.10.1 y 16⁴¹.

⁴¹ Al *plak a pr rava a* también se lo llama una «laguna», *hrada*. En los distintos relatos del rejuvenecimiento de Cyav na (RV. I.116.10, PB. XXV.6.1, B. IV.1.5, JUB. III.120 y 125, etc.), a la laguna en que los A vins le renuevan su juventud, se le llama o bien laguna (*hrada*), o bien las Aguas (*apa*), o bien la «infancia» (*ai ava*) de la Sarasvat , que debe considerarse como lo mismo que la fuente (*pr srava a*) de la Sarasvat que se menciona en PB. XXV.10.16, y *utsa ak ita* y *sindh n m upodaya* de RV. VIII.17.16 y 41.8. Parece seguirse también que Cyav na, «en declive», debe considerarse como una designación de Praj pati, cuando está «estupidificado por la edad», *j ryya m ra* (PB. XXV.17.3). Cf. PB. XXV.15.4, *hitv j r n tacam* (de lo cual hay una reminiscencia en *Bhagavad G t* II.22, *v s nsi j r ni yath vih ya*).

Agni, a quien se identifica comúnmente (como en B.) y acertadamente con Praj pati, está sujeto similarmente a la inveteración al final de una edad del mundo, cf. RV. II.4.5, «Siendo viejo, Él devino instantáneamente un joven de nuevo» (*jujurv n yo muhur yuv bh t*), y AA. II.1.7, donde se dice que los poderes (*vibh tayak*, sc. *devas*) del *Puru a* duran «mientras no envejece (*na j ryate*) el mundo del Fuego y de la Tierra». En la doctrina tradicional de la sucesión eónica, se implica necesariamente un envejecimiento de los mundos y del principio de la vida manifestado por el que estos mundos son animados.

Así pues, Cyav na puede tomarse como un epíteto de Agni-Praj pati al final de un eón: cf. RV. V.74.5, «Vosotros (oh A vins) quitad su piel al envejecido Cyav na (*jujuruso cyav n t*) como si fuera un vestido (*vavrim atkam na muñcatha*), y cuando le hagáis joven nuevamente (*yuv ... puna*), le moverá el deseo de la Esposa» (*k ma ve vadhva*): Nosotros podemos decir, le hacen una vez más ese potente *pati* a quien «la mujer deseosa busca en la inundación», JUB. I.56; y todo esto corresponde a RV. VII.101.3, «Ora Él es impotente, y ora deviene progenitivo, pues Él conforma su semejanza como Él quiere». Por consiguiente, en la aurora de una nueva edad se dice que los poderes anteriores «desfallecen» (*cyu*), como en RV. X.124.4, *agni somo varu as te cyavante*; o que, alternativamente, habiendo desfallecido (*cyav na*), cambian sus pieles, y proceden en una juventud renovada. Así pues, y de la misma manera que en otras tradiciones, aquí también reconocemos el concepto de un Dios que muere y de una Resurrección siempre recurrente; un Único Principio, sujeto exteriormente a una inveteración aeiternal (*jar*), pero que al mismo tiempo tiene en Sí mismo una vida que no envejece (*yu ajaram*, X.51.7) y enteramente independiente del tiempo (*ajuryam*, X.88.13); mortal e inmortal, manifestado y no manifestado, móvil e inmutable. Sol Invictus: «Todo lo que se mueve se detiene, sólo las Aguas corren siempre, sólo el Sol sale siempre... Sol que con tu Luz dispersas la Obs-

No se necesita ningún argumento que pruebe que el ritual en la tierra se lleva a cabo en imitación del Primer Sacrificio; «la observancia de su regla es la misma que en la creación» (B. XIV.1.2.26, y *passim*) y «de la misma manera, el sacrificador, hace en el día de hoy» (B. VII.2.2.7)^{41a}. El sacrificio, llevado a cabo meramente como *karma*, establece al sacrificador de modo seguro donde está, forma por así decir su título legal hacia la tierra tomada (B. VII.1.1.1 y 4), y esta significación basta para una exégesis de los *mantras* considerados estrictamente como *karma k da*, que es el punto de vista que nos interesa aquí principalmente. Pero está claro también que para «el que comprende» (*ya eva vidv n*) lo que se implica aquí no es meramente una toma de posesión de estos mundos, sino una realización simbólica de todo el curso del sacrificador, es decir, un viaje simbólico a la Fuente de la Vida corriente arriba, «para encontrar allí una katharsis plena» (*avabh tam abhivedya*)⁴², PB. XXV.10.18. *Avabh ta*, en la técnica ritual, es un «baño expiatorio que concluye la ceremonia». En CU. III.17, donde todo el curso de la vida se interpreta en términos sacrificiales, la muerte, en tanto que la ceremonia de conclusión del ritual, es el *avabh ta*. De la misma manera, una ablución en la Fuente de la Vida es una muerte,

curidad, y con tu Radiación pones todo en moción» (RV. X.37.2 y 4), «Ciertamente, Él jamás sale ni se pone realmente, sino que solo se invierte a Sí mismo» (*Aitareya Br hma a* III.44).

La *hrada* o *ai ava* de la *Sarasvat*, la Fuente de la Vida citada arriba, es también lo mismo que la *vatta* de la *Nerañj n*, la morada de *K la N gar ja*, en la que la *p tra* del *Buddha* flota corriente arriba (*patisotam*), una distancia de «ochenta “palmos” medidos con la presteza de un caballo veloz»; lo mismo que el remolino de *K liya* de la *Yamun* en la *l l* de *K a*; y lo mismo que el remolino en la Historia del Príncipe *Ma b b* (*Chilli, Folk Tales of Hindustan*).

^{41a} Este es el punto de vista normal, y no es en ningún sentido un punto de vista peculiar; cf. por ejemplo, «El Sacrificio Cristiano (la Misa)... es un acto del orden divino y eterno, cuya realidad y significación sólo puede verse cuando se ve en el contexto de la eternidad. No está confinado ni limitado por las condiciones del tiempo y del espacio, puesto que concierne al hombre que es una criatura del tiempo y del espacio así como un heredero de la eternidad que está inmerso en los momentos de nuestro tiempo» (*Bede Frost, The Meaning of Mass*, Oxford, 1934, p. 63).

⁴² *Avabhra ana* debe comprenderse aquí en el sentido invertido, favorable, y corriente arriba, no como en AV. XIX.39.8.

Para la búsqueda análoga de la Fuente de la Vida por *Alejandro* en la Tierra de la Oscuridad, y otras analogías persas ver las fuentes citadas en mi «*Khwh j Khadir and the Fountain of Life...*» en *Ars Islamica*, 2ª parte, 1934; y para un paralelo chino, el Valle perdido de los Inmortales y el Manantial en la Fuente del Río, ver *Heften y Hall*, «*The Chinese Idyll*», *China Journal of Sciences and Arts*, XXV, Mayo de 1934, pp. 220 sigs. Si el viaje corriente arriba fuera un «mito», ¿cómo puede entonces haber sido un «hecho» el viaje corriente abajo que presupone?.

a saber, el fin último del hombre; pues *avabh ta* es también (y más literalmente) un «hundimiento», como si se tratara de espuma dentro del agua, una «anegación», y en este sentido más profundo, la submersión dentro de las aguas de la Fuente de la Vida es un descenso «adentro de las profundidades, adentro del manantial de la Deidad» (Maestro Eckhart). Expresado de otro modo, se dice que el sacrificio se concluye «cuando muere el *g hapati*»; y donde se comprende que Agni es el *g hapati*, esto significará que el fin último de la vida se alcanza cuando la llama de la vida se extingue y se despira (*nirv ta*). Que esta muerte última del alma es un paso de la mortalidad adentro del pleroma (*k tsna, p r a*), está implícito en las palabras aparentemente materialistas del texto (PB. XXV.10.18) cuando se dice que «allí las cien vacas del sacrificador devienen un millar», es decir, que de una vez y por todas el sacrificador entra en la reposición efectiva de todas las potencialidades de su ser.

YAMA COMO VI PATI

«Yama encontró el primero la Vía para nosotros, esta pradera nunca nos será arrebatada» (RV. X.14.2). La mayor parte de las composiciones de los «himnos funerarios» del *g* Veda —considerados aparte de su aplicación efectiva en el ceremonial funerario, examinado abajo— hacen referencia a Yama como encontrador de la vía y juntador y gobernador de los «hombres» aquí en el mundo de la Luz; su relación con los Patriarcas es como su guía y conductor en la senda que lleva a la deseadísimas extensión de su «linaje»; Yama es el patrón de los viajeros del *pit* y *na*, es decir, de aquellas potencialidades individuales cuyo curso está aquí, y sólo después desde aquí. En X.14.8, al avanzado se le exhorta como sigue, «Desecha la maldición, busca de nuevo tu casa, y luciendo brillante, asume un cuerpo» (*hitv avadyam punar astam ehi, sa gacchasva tanv suvarc*), donde se implica una reencarnación de los principios progenitivos en la aurora de una nueva creación, pero no en el sentido (budista) posterior y más literal. Cf. X.58, que no es ciertamente «una exhortación para retrotraer al voluble intelecto (*manas*) de un hombre al punto de la muerte» (Griffiths), sino para hacer receder a un intelecto al tiempo señalado *para el nacimiento*⁴³.

⁴³ De la misma manera X.56, se relaciona primariamente con la procesión de Agni y los Patriarcas, a saber, con un viaje en el barco de la vida dentro de los mundos, «ya sea por éstas o por aquellas orillas» (*avari u, pare u*).

Los abigarrados «Perros» de Yama (sin duda el Sol y la Luna, «de cuatro ojos» puesto que presencian los cuatro Cuadrantes) que guardan la Vía son los protectores del «hombre» contra los poderes demoníacos, a saber, el lobo (*v ka*) y otros; en tanto que «cuidadores del hombre»⁴⁴ estos «Perros» pueden identificarse con los «espías cuidadores del hombre» de RV. IX.73.5-6, que «echan atrás al ciego y al sordo (pues, ciertamente), dado que son malformados, no pasan a la Vía de la ley» (*tasya panth na taranti du k ta*). A los deformados, a los informes, no se les echa atrás meramente como tales, sino que también se les repele por amor de los hombres, pues, desde el punto de vista dualista del *karma k da*, los principios del mundo de la Oscuridad se consideran necesariamente como hostiles (*a iva, atru, r ti*) a los principios del mundo de la Luz; tal es ciertamente, la oposición eternal entre el Asura y el Deva, como se considera desde el punto de vista mundano.

¿Cuál es la significación de esta exclusión del ciego y del sordo, o del malformado de cualquier otro modo que sea?. Ser ciego y sordo es lo mismo que no estar despierto, que no ser inteligente, que ser estúpido (*abudhyam na, acetasa, m ra*), es decir, estar desprovisto de «intelecto humano» (*n manas*), tal como lo está Agni. Esta es la condición de *sarpattva*⁴⁵, cf. Ahí-V tra *abudhyam, su up m, ay nam*, RV. IV.19.3; y la de Agni, en tanto que Ahi Budhnya, *ante principium*, cf. *ap d a r guham no ant*, RV. IV.1.11, seguido por *pra rta* en el verso siguiente, y AB. III.36, donde se afirma que Ahí Budhnya es metafísicamente (*parok e a*) lo que Agni G rhatya es exteriormente (*pratyak a*), cf. Ahi Budhnya como el *g rhatya*, «viejo» y Aja Ekap d (el Sol) como el *g hapaty* «nuevo», PB. I.4.11-12. Con el mandato al avanzado, *hitv avadyam... vi sarpata atas*, etc., en X.14.9, compárese PB. XXV.15, donde las Serpientes, «venciendo a la Muerte (*m tyum aja-jan*), arrojando sus pieles envejecidas (*hitv j r n tacam*) y reptando más allá (*ati sarpanti*) devienen los dityas», y así, en el caso de quien imita su rito, «deviene un brillante como estos dityas»⁴⁶.

⁴⁴ «Cuidador del hombre», *n cak a*, RV. X.14.11, lo que en otras partes del RV. se dice de Savit , de Agni, de Soma, de los *vi vedev* , de los *pitara* , etc., siempre en un sentido favorable, cf. S ya a sobre X.158.8, *n cak a* = «dañino para los enemigos de los hombres».

⁴⁵ Cf. las expresiones populares (tradicionales) «gusano ciego» y «serpiente sorda».

⁴⁶ *Visarpa a* y *atisarpa a*, implícitos en los pasajes citados, son lo opuesto de *avasarpa a* en B. I.8.1.7 = *avaprabhra ana* en AV. XIX.39.8. Cf. el caso de Ap 1 , a quien Indra otorgó una «piel solar» (*s rya-tvacam*) en lugar de las pieles escamosas que le son quitadas cuando se hace que pase a través de los agujeros del carro celestial, los cuales representan la puerta de la procesión (RV.

VIII.91, con la glosa de S ya a). Aún más significativo, en vista de la conocida relación entre Ahi Budhnya, la Serpiente Chtónica (cf. RV. VII.34.16, *ahim abj m budhne nad n m raja su idan*) y Agni G hapatya, el Fuego del Hogar (cf. AB. III.36), es el hallazgo de Agni «sobre una hoja de loto a donde había subido reptando desde las Aguas» (*adbhya upôd s ptam pu karapar e*, B. VII.3.2.14); el uso de *s p* aquí ilustra admirablemente la precisión infalible de los textos tradicionales.

Obsérvese también que en el budismo, la lista de quienes están descualificados para la admisión al Sa gha, la comunidad «aria», incluye a los eunucos (en RV., los poderes de la obscuridad derrotados y excluidos son típicamente *vadhri, m ra, y stari*) y a las serpientes; lo que, evidentemente, preserva el modelo de la distinción védica original entre *rya* y *an rya*.

En relación con esto puede observarse además que el budismo prosigue desde el *g Veda* con la noción de *arhatta*, «idoneidad», «cualificación» o «proficiencia». La designación de *arhat* se aplica a Agni en II.3.1 y 3 y X.2.2, a Indrâgn en V.86.5, a Indra en X.99.7, a Rudra en II.33.10, a los Maruts en V.52.5, y a los Primeros Sacrificadores en V.7.2, mientras que en X.63.4, se dice que es «por su *arhatta*» como los *dityas* «obtienen su aeviternidad» (*am tatvam na u*), mientras que la huella de su estado anterior permanece en la designación de *ahî-m y*, «poseedores de la magia de la serpiente»; aquí, como generalmente, *m y* pertenece a la *asuratva* que permanece en los *devas*, por la cual ellos operan.

El paralelo en Mateo 10.16, *estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae* representa más que una simple figura de lenguaje.

A propósito de nuestras tres ilustraciones, derivadas de fuentes jainas, puede agregarse que el jainismo, no menos que el budismo, conserva el «*arhat*» védico, ver la descripción de la Fig.2. Y si la designación de «Hacedor de un vado» (*t rtha kara*) no aparece como tal en el *g Veda*, en cualquier caso la noción implícita corresponde a lo que es una función esencial del *vi pati*, que conduce a los parientes a través de las Aguas fluentes a las tierras prometidas; cf. también X.30.14, donde se dirige la siguiente plegaria a los A vins, «Haced un vado» (*k tam t rtham*), y muchos otros pasajes en los que aparece la palabra *t rtha*. Puede observarse, también, que de la misma manera que el Mah v ra es concebido por una madre y criado por otra, así en el budismo, Siddhârtha nace de una madre que muere inmediatamente, y es criado por su hermana, y que éstas dos madres tienen los significativos nombres de M y y Paj pati, los cuales representan de hecho los nombres de la Madonna respectivamente en la eternidad, y en la aeviternidad o el tiempo, de «noche» y de «día». Este nacimiento dual refleja inmediatamente al de Agni «de dos madres» (*dvim t*) del *g Veda*, como por ejemplo en III.55.4, donde «Una madre tiene al Ternero (sánscrito *vatsa* = niño, como cuando al hablar en el vernacular nosotros llamamos a veces a un niño justamente un «ternero»), la otra reposa» (*k eti* = permanece *ab intra*, como en III.55.7, y X.51.5); mientras que en V.2.2, vemos que de estas dos madres, es la Reina madre (*mahi*, que corresponde a la M y budista) la que engendra al Príncipe (*kum r* = Agni), y la «asistenta» (*pe*, que corresponde a Paj pati en la leyenda budista) la que ahora le tiene. Un paralelo casi literal a los acontecimientos de la natividad del Mah v ra aparece en RV. I.113.1, donde «la Noche, cuando hubo concebido para la vivificación de Savitr (*pras t savitu sav ya*) pasa la matriz a la Aurora» (*yonim raik*), cf. I.124.8, «La hermana pasa la matriz a la hermana más poderosa».

«En el comienzo... la Muerte» (*m tyu*), todavía no esencializado (*tmanv* BU. I.2.1) —ni ve ni oye, pues no tiene ni Intelecto ni Palabra ni Ojo ni Oído, es «incompleto» (*ak tsna*, BU. I.4.17); aquel Brahman, no sujeto a la mortalidad (*amarta*), no es en ninguna semejanza (*am rta*), BU. I.2.1 y II.3. De la misma manera se dice que «Él es impotente (*stari*) por una parte y viril (*s ta*) por otra. Él configura su aspecto como quiere», RV. VII.101.3. Esto quiere decir que es «impotente» en la noche oscura del tiempo, en la «casa de la obscuridad» (*tamasi harmye*), y de aquí la designación de este estado como Privación (*a an y*) y Muerte (*m tyu*), BU. I.2.1. Este estado de Privación se concibe necesariamente desde un punto de vista empírico (el del animal humano, *pa u*, «cuya discriminación es meramente por hambre y sed», *a an -pip se eva abhivijñ nam*, AA. II.3.2)⁴⁷ como una condición de aflicción, co-

En mi *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, 1935, se demuestran otras correspondencias entre el Buddha y Agni. A los materiales reunidos allí pueden agregarse que el *Buddhacarita*, I.16 y II.19-20, al referirse a la muerte de M y -devi después del nacimiento de Siddhârtha, la describe como «abandonando, como era menester, su forma sutil (*s k ma prak tim*) y manifestando su “doble” (*svam rti*), de la disposición consigo misma (*sama-prabh v*)». En esta forma menos racionalizada, la historia corresponde al mito védico de Vivasvat (el Sol) y su esposa Sara y , cuyo hijo es Yama, y a la «doble» (*savar*) de Sara y cuyo hijo es Manu (Yama y Manu pueden identificarse o asimilarse ambos a Agni). No cabe ninguna duda de que las leyendas del Mah v ra y del Buddha son adaptaciones, o más bien, racionalizaciones parciales, de la leyenda védica de Agni, en la cual está ausente el elemento histórico. Por consiguiente, podemos decir que de la misma manera que las historias, las ilustraciones tradicionales de las natividades del Mah v ra y del Buddha son virtualmente ilustraciones de la natividad de Agni y representaciones de la Creación «en el comienzo» como se describe en el *g Veda*.

Recordando al mismo tiempo que el nombre de Vi u aparece con frecuencia en el *g Veda* como una designación del Sol, puede agregarse que la leyenda de la natividad de K a repite una vez más los elementos esenciales de la historia como se ha resumido arriba. Nacido de Vasudeva y de Devak en el reino de un Asura, K a es llevado a Gokula (el Brajama ala no es esta Gokula, sino que se llama así por ella), donde es criado por Ya od , que como Tri al no sabe que el niño no ha sido engendrado en su propia matriz: el paso de la operación interior a la operación exterior lo marca claramente la travesía milagrosa del río Jamun , que aunque está crecido, deviene vadeable al toque del pie de K a, repitiéndose así, con pequeñas variaciones sólo, la historia de la leyenda védica de la Primera Travesía del Río de la Vida, «que deja atrás a los poderes inamistosos» (RV. X.53.8); y no se perderá de vista que la madre real «permanece» (védico *k eti*) dentro. Los paralelos podrían desarrollarse con gran extensión; por ejemplo, la mayor parte de las hazañas heroicas de K a son las mismas que las de Indra o de Agni.

⁴⁷ Es decir, la «comprensión estimativa» en la definición escolástica; el conocimiento apetitivo, pragmático, experimental y científico.

mo por ejemplo en RV. I.105, donde se describen los sufrimientos de Agni como Tri-ta ptya «en el Foso» (*k pe*)⁴⁸.

Pero ahora se encuentra y se libera la Luz Oculta, hay una Conmoción del Infierno, y lo incompleto se hace completo: «cuando le has hecho viable (*ritam*), oh J tavedas⁴⁹, expídele entonces con prontitud a los Patriarcas (*para hi ut t pit bhya*), llévale al mundo de lo bien hecho (*suk t m*, opuesto a *du k ta* en IX.73.6, citado arriba)... Agni, reemana (*ava s ja puna*) a quien, ahora que tú le has convocado, procede con sus poderes intrínsecos (*yas ta h ta carati svadh bhi*); invistiendo la vida, que proceda *in statu pupillaris* (*es*, S ya a *i yam ah*); cualquiera que sea la herida que hayan infligido el mirlo, la hormiga, la culebra o el chacal, tú, oh Agni, el omnidevorador, cúrala, y Soma también, que mora con los brahmanes», RV. X.16.1-6⁵⁰.

Por otra parte, la aplicación de los textos en un sentido inverso es perfectamente legítima, puesto que la muerte recurrente es a su vez un paso a otro mundo, a otra vi-

⁴⁸ A menudo se ha observado que para el *g Veda* es desconocida una doctrina del Infierno. De hecho, sin embargo, el Infierno del *g Veda* es precisamente la tumba ante-natal de la que se considera que escapan los principios deseosos de vida, o dentro de la cual pueden hundirse de nuevo aquellos que han caído en el pecado metafísico o que son enemigos de los Parientes arios. Por otra parte, el estado de latencia (de privación) intermedio, es un estado *futuro* sólo desde el punto de vista de aquellos ya manifestados en otro eón, y que, al estar inclinados progenitivamente (*praj -k mya*) y ocupados de las obras, todavía no han subido como Comprehensores (*vidv n*) por encima de la «vorágine de la corriente del mundo». Siempre que la evolución y la involución de los mundos se considera como un ciclo eterno, el «Infierno» o la restricción es necesariamente un estado pasado; y es igualmente un estado futuro, cuando se contrasta con el estado de los mundos mismos, en los que se persigue libremente la satisfacción de los deseos.

Al mismo tiempo, sólo desde el punto de vista mundano (*laukika*) el estado de privación puede y debe considerarse como un estado de falta; hablando más estrictamente, la privación es una ausencia de todas las condiciones limitativas, una libertad (*aditivva*) que no es en algún modo (*nêti, nêti*), sino potencialmente en todos los modos (*vi vatas*, etc.), pues «Lo que es silente (*tu m = maunam*) es inexpuesto (*aniruktam*), y lo que es inexpuesto es todo (*sarvam*)», B. VII.2.2.14, cf. Maestro Eckhart, «Esta impotencia de la esencia es su potencialidad principal».

⁴⁹ Este nombre esencial de Agni, como el que *akhyat dev n m janim*, RV. IV.2.18, y *vi va veda janim*, VI.15.13, es aquí especialmente apropiado.

⁵⁰ La última referencia es a las «torturas del infierno», en los sentidos que ya hemos dicho, cf. por ejemplo RV. IV.19.9, donde se habla del «Hijo de la Doncella» (Agni) como «ciego y devorado por las hormigas». De Agni como octavo *ditya*, *Martâ da*, *Agni Vai v nara*, *Agni-Praj pati*, puede decirse ciertamente que «desciende al Infierno y que resucita de entre los muertos», *puna puna j yam na*.

da, aunque todavía dentro de los mundos; en RV. X.58, Yama es evidentemente el gobernador de los muertos en este sentido. Aquí es inevitable una ambigüedad de aplicación⁵¹, aunque sólo sea porque una extroversión debe implicar (siempre que el proceso cósmico se concibe como cíclico, *kresilaufig*) una introversión correspondiente y análoga. Justamente de la misma manera, por ejemplo, la revolución de la rueda solar, que desde el punto de vista del *karma kṛā* es hacia la vida en los mundos, desde el punto de vista del *jñāna kṛā* y del budismo es una revolución hacia la muerte, a saber, la muerte última del alma. No puede haber una espiración sin una despiración (*nir-vā*) correspondiente. La mayoría de los textos que examinamos aquí se relacionan principalmente con el *pitṛyāna*, es decir, la «Vía de los Patriarcas». Sólo aquellos cuyo viaje transcurre en el *devayāna*, es decir, la «Vía de los Ángeles», retornan de nuevo allí donde la salida y la entrada no son alternas, sino una y la misma cosa; únicamente puede decirse del Comprehensor, como de Agni, que «Si bien procede el primero, sin embargo mora siempre en su Terreno» (*anu agrāñ carati kṛti budhna*, RV. III.55.7).

Aunque la vía de Yama es la temida vía de la muerte (RV. I.38.5) y Agni es el principio de la vida mismo (*vyu, ekāyu, vi vāyu*, passim), el *ṛg Veda* identifica a Yama con Agni (I.164.46), o llama a Agni el querido amigo (*kṛmya*, X.21.5) o el sacerdote (*hotṛ*, X.52.3) de Yama, y hay un aspecto significativo en el que sus funciones coinciden, a saber, como «juntador de los parientes» (en I.59.1, Agni *jan n... yayantha*, en X.14.1, Yama es *sa gamano jan n m*), cf. *ekam bhū*, «devenir uno», es decir, «morir». Las funciones contrastadas están unidas de hecho en el Germen de oro «cuya semejanza es la de la vida, y cuya semejanza es la de la muerte» (X.121.2), en el Año «que separa a algunos seres y unifica a otros» (AA. III.2.3). Cómo éstos dos, que son el mismo, juegan cada uno en las manos del otro, puede verse en RV.

⁵¹ Una ambigüedad que aparece en relación con todas las representaciones simbólicas del ciclo cósmico. Por ejemplo, el Árbol de la Vida es un árbol que ha de alimentarse o de talarse según nuestro punto de vista, ver los textos citados en mi *Elements of Buddhist Iconography*. Y sin multiplicar los ejemplos indios, puede señalarse que como ocurre en el caso de los himnos funerarios del *ṛg Veda*, así también ocurre en los textos funerarios del culto solar en el antiguo Egipto, donde es muy evidente que estos se redactaron originalmente con respecto a la procesión divina, y que solo secundariamente se adaptaron inversamente. Esto se hace especialmente evidente cuando encontramos que se invocaba al Faraón (Teti) para que acudiera a rescatar «al Sol (Atum) de la obscuridad» —el *ṛg lāmas ryam* védico, V.40.6, etc.— «a encender para él la luz y a protegerle», ver J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, 1934, p. 87.

I.163.2-3, donde el caballo sacrificial (entregado a la Muerte por Agni como sacerdote y fuego sacrificial del A vamedha) es entregado por Yama a su vez a Trita, que es Agni mismo *ab intra*, es enyugado por Trita, cabalgado por Indra, e identificado con Yama, con Varu a (*ditya*) y con Trita. Todos éstos son Uno para el Comprehensor, absolutamente unificado (*ekadh bh tv* , BU. V.5.12), es decir, muerto y enterrado en la Divinidad. Podemos decir, entonces, que es como Yama como el hombre moribundo contempla a Agni cuando alcanza el reino de los dos reyes, Yama y Varu a (X.14.17); y que para el Comprehensor (*vidv n*), y para cualquier hombre que ha hecho el bien, ese único principio, que algunos desean como vida y otros temen como muerte, puede ser visto en el aspecto del Amigo (*mitra*), del lugar de Encuentro (*sa gamana*), y del Señor de los Colonos (*vi pati*); para él, las vías de Agni y de Yama son uno y el mismo *devay na*.

Hemos buscado mostrar que el g Veda no tiene nada que ver con los acontecimientos en el tiempo, sino con la «entrada del tiempo desde los vestíbulos del cielo exterior», es decir, *agre*, en el comienzo, *in principio*. Esa entrada del tiempo no puede considerarse tampoco como un acontecimiento en el tiempo; es «primero» y un «comienzo» sólo en el orden del pensamiento lógico. La vida es «cruzar» todo el tiempo, «desde el por todas partes a este aquí dentro», y una moción adelante hasta el «fin último» (*puru artha, param padam*)⁵². *Sicut erat in principio, est nunc, et semper erit, in saecula saeculorum*. Estos son, por supuesto, puntos de vista P rva M m saka; pero aquí se han desarrollado independientemente.

Algunos han sido impresionados por la «sorprendente variedad» de la mitología, el ritual y el arte indios: estaría más cerca de la verdad hablar de su mismidad o monotonía⁵³, pues de hecho nunca se aparta del tema fundamental del Comienzo de To-

⁵² No hay necesidad de decir que desde el punto de vista del *jñ na k a*, tan familiar en la formulación budista, la «travesía» que ha de llevar a cabo el Comprehensor, o que ha de llevar a cabo por él el Ángel de su devoción —Ángel de quien él participa (*bhakti* = «participación»), no es como era en el comienzo desde allí, sino desde aquí; pues como lo expresa el maestro Eckhart, «el fin último es lo mismo que el primer comienzo».

⁵³ La monotonía de la implicación (*ekav ttatva*) o de la mismidad (*samat*), no carece de variedad en la explicación (*viv ttatva*), sino que es comparable a la del agua que fluye desde una fuente perenne, o a las de las estaciones que recurren. Si a nosotros no nos cansa nunca el recital de lo que es siempre la misma historia, esto es en el mismo sentido en que nunca nos cansa la salida y la puesta diaria del sol: a menudo *pedimos* «novedad» cuando nuestra atención se distrae, pero siempre que consideramos las realidades de la vida, reconocemos que lo que *necesitamos* realmente no es una experiencia perpetuamente «nueva», sino una experiencia constantemente «original» (*ex fonte*).

das las Cosas (*j ta-vidy*). Y esto es verdadero incluso en la aplicación más amplia, pues esta historia del primer comienzo, que señala también la vía hacia el fin último, se ha contado en lo que es esencialmente una y la misma manera, aunque con abundante variación dialéctica, por todo el mundo y desde tiempos inmemoriales, y sobrevive aún hoy no sólo en las escrituras aceptadas, sino también en los cuentos de hadas y en las nanas, y en el arte folklórico.