

oct-00

# **LA DOCTRINA INDIA DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE**

**Por**

**ANANDA K. COOMARASWAMY**

## CONTENIDO

– La Alocución del Setenta Aniversario.....	3
– ¿De Qué Herencia y ante quiénes son Responsables .....los Pueblos de Habla Inglesa?.....	5
– La Cultura India y la Civilización Inglesa .....	22
– ¿Qué es Civilización? .....	34
– La Base Religiosa de las Formas de la Sociedad India.....	48
– El Budismo	75
– La Comprensión del Arte de la India	94
– Algunas Fuentes de la Iconografía Budista	112
– Gradación, Evolución y Reencarnación	122
– La Doctrina India del Fin Último del Hombre	127
– La Sabiduría Común del Mundo	133
– Arte, Hombre y Manufactura	138
– El Renacimiento de la Cultura India	164
– Bibliografía Selecta	167

## LA ALOCUCIÓN DEL SETENTA ANIVERSARIO

**E**stoy más que honrado —en verdad, algo abrumado— por vuestra bondad al estar aquí esta noche, por los mensajes que se han leído, y por la presentación del libro *Festschrift* de Mr. Bharatha Iyer. Me gustaría recordar los nombres de cuatro hombres que podrían haber estado presentes si hubieran estado vivos: El Dr. Denman W. Ross, el Dr. John Lodge, el Dr. Lucien Scherman, y el Profesor James Woods, con todos los cuales estoy en deuda. La formación de las colecciones Indias en el Museo de Bellas Artes se debió casi enteramente a la iniciativa del Dr. Denman Ross; el Dr. Lodge, que escribió poco, será recordado por su obra en Boston y Washington, y también quizás por su aforismo, «Desde la Edad de Piedra hasta ahora, *quelle dgringolade*»; todavía espero completar una obra sobre la reencarnación que me encargó el Dr. Scherman no mucho antes de su muerte; y el Profesor Woods era uno de esos maestros que nunca pueden ser reemplazados.

Más de la mitad de mi vida activa ha pasado en Boston. Quiero expresar mi gratitud en primer lugar a los directores y administradores del Museo de Bellas Artes, que siempre me han dejado enteramente libre para llevar a cabo la investigación no sólo en el campo del arte Indio sino, al mismo tiempo, en el campo más extenso de toda la teoría del arte tradicional y de la relación del hombre con su obra, y en los campos de la religión y de la metafísica comparadas a los que los problemas de la iconografía son una introducción natural. Estoy agradecido también a la American Oriental Society, cuyos editores, no obstante lo mucho que diferían de mí «por temperamento y educación», como el Profesor Norman Brown dijo una vez, siempre han sentido que yo tenía un «derecho a ser oído», y me han permitido ser oído. Y todo esto, a pesar del hecho de que estudios tales como los que yo he hecho, me llevaban necesariamente a una enunciación de doctrinas sociológicas relativamente impopulares. Pues, como estudioso de las manufacturas humanas, consciente de que todo hacer es *per artem*, yo no podía no ver que, como dijo Ruskin, «La industria sin arte es brutalidad», y que los hombres jamás pueden ser realmente felices a menos de que tengan una responsabilidad individual no sólo por lo que hacen sino por el tipo y la calidad de lo que hacen. Yo no podía no ver que tal felicidad está negada siempre a la mayoría de los hombres bajo las condiciones de trabajo que se les imponen por lo que se

llama eufemísticamente «la libre empresa», es decir, bajo la condición de la producción para el provecho más bien que para la utilidad; y que no está menos negada en esas formas de sociedad totalitaria en las que el pueblo está reducido, lo mismo que en un régimen capitalista, al nivel de un proletariado. Mirando las obras de arte que se consideran dignas de conservación en nuestros museos, y que fueron una vez los objetos comunes de la plaza del mercado, yo no podía no darme cuenta de que una sociedad sólo puede considerarse verdaderamente civilizada cuando a cada hombre le es posible ganar su sustento con el mismo trabajo que él querría estar haciendo más que ninguna otra cosa en el mundo —una condición que sólo se ha alcanzado en los órdenes sociales integrados sobre la base de la vocación, *svadharma*.

Al mismo tiempo, querría recalcar que nunca he construido una filosofía mía propia o deseado establecer una nueva escuela de pensamiento. Quizás la cosa más grande que he aprendido es a no pensar nunca por mí mismo; estoy plenamente de acuerdo con André Gide en que «todas las cosas ya están dichas», y lo que he buscado es comprender lo que se ha dicho, sin tener en cuenta a los «filósofos inferiores». Sosteniendo con Heráclito que la Palabra es común a todo, y que la Sabiduría es conocer la Voluntad por la que son gobernadas todas las cosas, estoy convencido con Jeremías de que las culturas humanas en toda su aparente diversidad son sólo los dialectos de una y la misma lengua del espíritu, de que hay un «universo de discurso común» que trasciende las diferencias de lenguas.

Este es mi setenta cumpleaños, y mi oportunidad para decir adiós. Pues es nuestro plan, de mi esposa y mío, retirarnos y volver a la India el año próximo; considerando esto como un *astam gamana*, «vuelta a casa»... Tenemos intención de quedarnos en la India, ahora un país libre, para el resto de nuestras vidas.

Yo no he permanecido insensible a las filosofías religiosas que he estudiado y a las que fui conducido por la vía de la historia del arte. *Intellige ut credas!* En mi caso, al menos, comprender ha implicado creer; y ha llegado para mí el tiempo de cambiar el modo de vida activo por uno más contemplativo, en el que sería mi esperanza experimentar más inmediatamente, más plenamente, al menos una parte de la verdad de la que mi comprensión ha sido hasta aquí predominantemente lógica. Y así, aunque pueda estar aquí durante otro año, os pido también que digáis «adiós» —igualmente en el sentido etimológico de la palabra y en el del sánscrito *Svag*, una salutación que expresa el deseo «Entres tú dentro de tu propio», es decir, conozca yo

y devenga lo que yo soy, no ya este hombre Fulano, sino el Sí mismo que es también el Ser de todos los seres, mi Sí mismo y vuestro Sí mismo.

## ¿DE QUÉ HERENCIA Y ANTE QUIÉNES SON RESPONSABLES LOS PUEBLOS DE HABLA INGLESA?\*

Como el único orador presente que no habla «desde dentro de la tradición anglosajona», se me ha pedido que «participe como crítico de las ideas y actitudes occidentales», y tengo intención de hacer justamente eso. Pero pretendo también ser un representante de las dos culturas que he heredado, y espero que no se considere que la función crítica a la que voy a darme refleja sólo una actitud intransigente exclusiva mía; por otra parte, pienso que puede ser bueno para mí mismo y para otros aquí presentes, decir que de hecho tengo casi tanto de platonista y de medievalista como de orientalista, y que, al escribir sobre las relaciones culturales, mi propio trabajo se ha dirigido siempre hacia una exposición de la tradición metafísica común que sustenta a ambas culturas, a saber, la europea y la asiática, y a mostrar que sus diferencias, por muy grandes que sean, son accidentales más bien que esenciales, de origen comparativamente moderno, y no necesariamente tan insuperables como parecen; aunque estoy de acuerdo en que para llevar a cabo una comprensión mutua real se necesita mucha buena voluntad y aún más un buen trabajo, de un orden intelectual mucho más que moral.

Lo que tengo que decir se relaciona más con los problemas que plantean los contactos culturales y religiosos entre pueblos diferentes que con sus relaciones políticas, aunque debe reconocerse que, en el caso del sometimiento político de un país a otro, la *cualidad* de los contactos culturales no puede no verse profundamente afectada, y siempre para peor. La mayor parte de lo que tengo que decir lo diré desde el punto de vista indio, pero será aplicable en principio a otras relaciones culturales, por ejemplo a las de los alemanes con los javaneses o a las de los americanos con los indios americanos o con los filipinos. La responsabilidad queda asumida tan pronto como uno resuelve aceptar un pago de otro por servicios, administrativos u otros, que

---

\* Este artículo se expuso por primera vez como una conferencia en el Kenyon College, Ohio, en 1946; posteriormente se publicó en *The Heritage of the English-speaking Peoples and Their Responsibility* (Ohio, 1947).

han de rendírsele; por consiguiente, cada servidor civil inglés debe ser juzgado, y justificado o condenado, como un servidor de la India, y ningún indio verá nunca esta cuestión desde ninguna otra luz que no sea ésta. Los individuos pueden ser y han sido amados u odiados, pero hacia los oficiales como tales no puede plantearse ninguna cuestión de gratitud o de ingratitud, sino sólo de deber cumplido o no cumplido.

Está más allá de toda cuestión que Inglaterra ha asumido en la India responsabilidades no solo políticas, sino también culturales, y entre otras, las responsabilidades implicadas en el control de la educación, el patronato de las artes, y el intento directo o indirecto de hacer cristianos a los hindúes y musulimes. Para los ingleses estas responsabilidades, la primera de ellas asumida oficialmente y las otras oficiosamente, parecen relacionarse sólo accidentalmente, pero desde el punto de vista indio (que no hace divisiones entre las obligaciones legales del gobernante y sus obligaciones morales) estas responsabilidades son factores inseparables de una única política: esa política que fue enunciada en su forma más cruda por Lord Macaulay, por cuyo consejo se propuso en 1834 formar «una clase de personas que fueran indios de sangre y de color, pero ingleses en los gustos, en las opiniones, en las costumbres y en intelecto». Los americanos están intentando hacer lo mismo con los japoneses hoy. Sería para echarse a reír, si no fuera un asunto más bien para llorar.

Esta política tuvo su éxito: menos de cincuenta años después, sir George Birwood decía así de esta educación «Nuestra educación ha destruido el amor por su propia literatura... su reposo en su propia religión tradicional y nacional... Y hasta donde han llegado sus venenosas influencias, ha introducido el descontento dentro de cada familia». En otras palabras, en cincuenta años la educación inglesa (cuyos propósitos han cambiado muy poco en los setenta años siguientes) había socavado ya lo que Jonathan Duncan, uno de los primeros orientalistas ingleses, había llamado «la enseñanza y tradición general más antigua y valiosa que exista actualmente quizás en ninguna otra parte del globo».

Un erudito indio ha descrito el cambio del centro de gravedad en la educación «desde la elevada idea espiritual que impregna el hogar hindú... al mundo de los hechos groseros» como un descenso «tan grande como desde los Himalayas a las llanu-

ras». Esto no quiere decir que este descenso no hubiera podido ser llevado a cabo en cualquier caso por una India políticamente libre e independiente: ¿pero cuál es la pugna de ustedes con el Japón, excepto que el Japón ha adoptado demasiado vehementemente sus propias filosofías pragmáticas? Lo que hay que destacar aquí es que los educadores ingleses mismos asumieron efectivamente la responsabilidad de la inculcación de las filosofías materialistas y del «dejar hacer» en la India, y que éste es uno de los sentidos en que, como lo señalaba el *Hindustan Times* el año pasado, «el gobierno extranjero es una maldición terrible, y los beneficios menores que puede conferir no pueden compensar nunca la degradación espiritual que implica».

El Earl of Portsmouth ha dicho casi con las mismas palabras: menciona, ciertamente, los beneficios menores —cuya validez podría cuestionarse, sin duda— y prosigue, «al oriente, el impacto de nuestro mundo le ha llevado una usura, una miseria y una industria pesada inhumanas y mecanicistas. Espiritualmente, hemos sido iconoclastas, y hemos dejado vacíos los altares de los ídolos destruidos; y por eso, mucho más que por el hecho de que hemos aparecido como conquistadores, nunca se nos perdonará fácilmente». «Mucho más que por el hecho de que ustedes han aparecido como conquistadores» —sí, no tanto por el hecho como por la manera de la conquista; pues lo que en la tradición india se espera de un conquistador es «que se haga a sí mismo uno con la religión y el pueblo» a quien se propone gobernar. Un antiguo gobernador británico de Bengala admite que «por nuestra parte, nosotros nunca nos hemos tomado la molestia de preguntar si estamos acertados al intentar forzar a la India dentro del molde Británico».

Ciertamente, es perdón mucho más que gratitud lo que ustedes deben pedir y quizás esperar de la India. ¿Y qué puede hacerse para ganar el perdón por esta arrogancia, y estas manifestaciones de un complejo de superioridad? Pienso que la respuesta la hemos de encontrar nuevamente en las palabras del Earl de Portsmouth, a saber, que «nosotros (es decir, los pueblos de habla inglesa) tenemos mucho que aprender de oriente, desde su elevada agricultura a sus elevadas filosofías»; es decir, la necesidad humana, y que la primera necesidad, por ambas partes, es «unirse en la redención común de sí mismos y de unos a otros». Poniendo a un lado la fideística convicción de ustedes en un «progreso» automático, pregunto: «¿*Por qu* alguien bien in-

tencionado hacia la India (ya sea indio o europeo) iba a desear que la India sea ayudada a lo largo del camino que conduce a la degradación del trabajo, a la esclavización de la persona humana, a la erosión del suelo y a la bomba atómica?». (Walter Shewring). Consideren si ustedes pueden esperar «ayudar» a otros, pero «renovándose en conocimiento» primero a ustedes mismos.

Ciertamente, los pueblos de habla inglesa han trabajado bajo un gran obstáculo, a saber, el de su dominación por Rudyard Kipling, un experto cumplidor para la galería, es cierto, pero alguien cuya mentalidad irresponsable e ininstruida representaba todo lo que un inglés no debería haber sido nunca. Al dar libre expresión al resentimiento por su incapacidad de sintetizar el oriente y el occidente en su propia experiencia, este hombre ha hecho probablemente más que cualquier otro para retrasar no sólo el reconocimiento de su herencia finalmente común, sino incluso de su humanidad común; ha hecho más que cualquier otro inglés para hacer cierto que *para los ingleses* al este de Suez «no hay ningunos Diez Mandamientos». No obstante, ustedes, pueblos de habla inglesa, le escucharon y le dieron un lugar en su panteón literario, desde donde, de hecho, él alentó a la adolescente mentalidad imperialista que llevó tan valerosamente la «carga del hombre blanco». La confianza de ustedes en él, como si tuviera algo que decir sobre un oriente del que sólo conocía las superficies más estéticas y románticas, explica la esterilidad de los contactos anglo-indios y la necedad de las maneras anglo-indias durante todos los años en los que, lo poco que se ha hecho, siempre ha sido demasiado poco y demasiado tarde. ¿Cómo podemos tenerles a ustedes como hombres adultos mientras ustedes juegan sólo con juguetes tales como los que les dio Kipling y andan perorando sólo de campos verdes —los campos de juego de Eton? Ya es hora de que la película sobre la India se olvide. ¿Acaso no había otros ingleses o inglesas de quienes ustedes hubieran podido aprender —James Tod, el coronel Meadows Taylor, Sir George Birwood, Sir George Grierson, Sir John Woodroffe, Sister Nivedita— o era indispensable para su paz de espíritu creer con B. H. Baden Powell que «en un país como éste, no debemos esperar encontrar nada que atraiga a nuestro espíritu o a nuestros sentimientos más profundos?».

Zetland, en *The Legacy of India*, se lamenta de que después de ciento cincuenta años de gobierno británico en la India, «llama la atención descubrir cuan poquísimos se ha sumado durante ese tiempo al legado de la India en el sentido (cultural) en el que esta palabra se emplea aquí». Mr. Garratt confiesa en el mismo volumen que estos años «se han probado como los más desolados, y en algunos sentidos los más estériles de la historia india». Nehru, nuestro ministro de exteriores, ha tenido que admitir que «yo soy una extraña mezcla de oriente y de occidente, fuera de lugar en todas partes, en casa en ninguna»; la suya ha sido una educación «anglo-india». La explicación de la «pobreza de esta cosecha» quizás se encuentre en el hecho de que el mundo moderno puede ser descrito, y ha sido descrito por algunos filósofos occidentales, como un mundo «de realidad empobrecida», desprovisto de significado, «inane y auto-destructivo», «interesado en la moda más que en la belleza, en las noticias más que en la verdad; y listo para todo tipo de catástrofes» (J. Héllion et al.). Como dijo el difunto físico John Scott Haldane: «La civilización occidental, con todas las ventajas superficiales que le confiere el provechoso estudio de la ciencia física, ha llegado a representar a los ojos de muchas gentes en los países orientales poco más que un materialismo. Pero el materialismo no forma ninguna base para la honestidad, ni para la caridad, ni para la consideración de la verdad, la lealtad, o el arte; y sin éstos, la civilización real no existe, y toda civilización sólo de apariencia es completamente inestable».

¿Qué tenía que ofrecer una cultura tan inestable y sin cimientos que hubiera podido sumarse a la herencia cultural de la India? ¿La alfabetización? Como he señalado a menudo en otras partes, el valor de la alfabetización depende de lo que se lee, si se lee algo. Lo que ustedes tienen que ofrecernos es una cultura de revistas y de periódicos; y desde este punto de vista el *pueblo* americano puede llamarse culturalmente analfabeto; la alfabetización aquí, si tomamos la palabra en un sentido serio, es un *privilegio* del erudito, y el uso del lenguaje mismo se ha deteriorado tanto que el hombre de la calle difícilmente puede comprender a un erudito que escriba con precisión, por muy simplemente que lo haga. Y ésta es sólo una de las muchas maneras en que las democracias están marcadas por las distinciones de clase, y en que difieren de las sociedades tradicionales en las que la misma literatura clásica, y notablemente épica, era igualmente accesible a los hombres de todos los rangos y de to-

das las edades. Esta alusión a la edad es un punto especialmente importante, pues si hay algo distintivo del bajísimo nivel de la cultura moderna, ello es el tipo de literatura que se escribe hoy día expresamente «para niños». La literatura —y la música— de un pueblo unánime, en la que el individuo participa y está en armonía con la cultura en la que vive, tiene significados válidos en muchos niveles de referencia sucesivos; y lo que se aprende de memoria en la infancia —«el mito no es mío propio, yo lo recibí de mi madre», como dijo Eurípides— no sólo no se olvidará nunca, sino que continuará revelando las profundidades de su significado hasta el momento de morir, con sólo que nosotros no nos hayamos abandonado al escepticismo y al cinismo que se han demostrado tan cautivadores y tan frustradores para los proletarios modernos, que ya no son un pueblo integrado que participa en un universo de discurso común.

De la misma manera, en las universidades se admite, no sin reluctancia, algo semejante a una incompatibilidad entre la educación liberal y la educación técnica, una incompatibilidad que corresponde al divorcio contemporáneo entre el arte «fino» y la industria y a otras esquizofrenias. Esto no es simplemente una cuestión derivada de las nuevas distinciones de clase; las humanidades mismas están empobrecidas por la falta de ese conocimiento íntimo de las artes prácticas cuya evidencia rezuma en cada página de los tratados medievales sobre filosofía; ya no queda ninguna relación orgánica entre los estudios encíclicos y los misterios mayores. En todos los sentidos de la palabra, la educación moderna, ya se imparta en su propio contexto o ya se exporte arrogantemente por las gentes de habla inglesa, es productora de aislamiento; la degeneración del lenguaje, la descuidada ignorancia de los científicos siempre que intentan tratar problemas de filosofía o de teología, el fácil positivismo de la gran mayoría de los profesores, todas estas cosas cortan en el estudiante la posibilidad de cualquier comprensión real incluso de su propio pasado.

Pero eso no es todo; las condiciones del mundo han cambiado; en términos comunicativos, todas sus partes están hoy en contacto casi inmediato unas con otras, y se habla de un «único mundo» y de la necesidad de «comprenderse unos a otros». Pero apenas se ha hecho provisión alguna para que una tal comprensión tenga lugar. El licenciado de habla inglesa todavía espera que los «otros» le comprendan, y que «progresen» de la misma manera en que ha progresado el occidente, olvidando que el

concepto de progreso mismo requiere investigación y definición, particularmente en lo que concierne a las preguntas, ¿progreso en qué? y ¿progreso hacia qué? Todavía es la regla, más bien que la excepción, que los eruditos compilen monografías y tratados sobre todo tipo de temas, ya sea historia del arte, o educación, o filosofía, y que traten estas disciplinas como si sólo hubieran existido y se hubieran desarrollado en Europa; y si consideramos esa forma de educación particular americana que pretende deliberadamente sentar los cimientos de la aculturación de sus estudiantes, encontraremos que de sus «cien mejores libros» ninguno, aparte de la Biblia, fue escrito al este de Suez. Bajo tales condiciones, ¿cómo puede haber contactos culturales fructíferos, o un reconocimiento común de los principios sobre los que se apoyan tales civilizaciones verdaderas? El resultado neto de todo esto es que está teniendo lugar una «fraternización» inevitable, pero sólo en los niveles de referencia más bajos y en detrimento de todas las culturas implicadas.

Más con respecto a la alfabetización; uno habría supuesto que es de primera importancia ser capaz de *hablar* bien la lengua propia de uno, y ser capaz de comprender bien lo que se dice en ella, y que es de importancia secundaria, por muy importante que sea, ser capaz de leerla. Pienso que nadie se atrevería a mantener que los primeros de estos resultados se hayan alcanzado en ninguna parte por la educación elemental obligatoria; por otra parte, muchos testigos competentes nos han asegurado que —por ejemplo, en Escocia, en Ceilán, y en las remotas islas del Pacífico— los analfabetos son generalmente maestros de su lenguaje, expertos que usan un vocabulario muy rico —no meramente «básico», tal como el que hubo de inventarse para el beneficio de los estudiantes de Harvard— con una competencia perfecta. A esto debe agregarse que en las culturas analfabetas de todas partes se encuentran sorprendentes facultades de memoria, y que los recitadores a menudo son capaces de repetir una literatura tradicional que habría requerido muchos volúmenes impresos; y no podemos pasar por alto que una confianza demasiado grande en los libros «de referencia», a menudo sólo significa que aunque uno sabe donde encontrar una cosa, uno no conoce la cosa misma, o que los pueblos alfabetizados sólo son capaces de entenderse las con sus «cien mejores libros» de esta manera, a saber, como libros de «referencia». Como señalaba Platón hace mucho tiempo, la alfabetización puede no significar nada mejor que un sustituto de la memoria en el caso de un hombre perezoso. Todo

esto debería convencernos de que las estadísticas del analfabetismo no son de ningún valor real como pruebas de la profundidad de las culturas; y que imponer la alfabetización sobre la cultura, meramente por la alfabetización misma, puede ser, como ha sido a menudo, el medio de destruir la cultura mucho más que el medio de extenderla.

En cualquier caso, en un país como la India, donde la educación se ha basado sobre una concepción definida del significado y del propósito de la vida, y donde se ha dirigido más hacia la adquisición de la sabiduría que hacia la conquista de la naturaleza, una estimación de la cultura en los términos de la alfabetización sería singularmente inapropiada; pues en la India, en los círculos más cultivados, la instrucción oral se prefiere todavía mucho más que la enseñanza con libros, y —si se hace caso omiso de aquellos que se han hecho más o menos «ingleses en cuanto a los gustos, opiniones, costumbres e intelecto»— hay todavía un acuerdo pleno y general con Platón en que para la comunicación de materias realmente serias la escritura no es un medio adecuado, y que *slo* es adecuada la relación vital que subsiste entre un maestro y un discípulo. Ciertamente, esta relación, en la que el discípulo nace de nuevo de su maestro más realmente que de sus padres, es básica para la totalidad del concepto indio de una educación espiritual; es una relación que ahora es casi imposible de concebir en occidente, donde la educación es una cosa que se puede comprar o vender y donde el discípulo no rinde ningún servicio personal a su maestro. Quizás no haya dogmas con los que un hindú estaría más concienzudamente de acuerdo que con los de Cicerón, a saber, que «todos los preceptos de la filosofía se refieren a la vida», y que «la sabiduría es el arte de vivir»; y sin duda, si surgiera la cuestión, se argumentaría que puesto que la filosofía ya no se enseña en las universidades occidentales como un tema serio, sino sólo como la historia de las opiniones, no puede hacerse ningún gran daño por lo que se ha llamado, más bien rudamente, «echar perlas falsas a cerdos reales», o más gentilmente en francés la «vulgarización»: todo concuerda en una civilización que se basa en un concepto de la «conquista de la naturaleza» que muchos describirían como un «pecar contra la naturaleza», y que se ha descrito como una «barbarie organizada». Como dice Van Straelen, «nosotros hemos devenido meros engranajes de las grandes máquinas... veo a esas masas agitadas... y las compadezco como a pobres esclavos... que no conocen otro reposo que ese tipo

de entretenimiento “enlatado” puesto ante ellos por las gentes de inclinación aprovechada en ambientes polucionados e insalubres. Y es a esto a lo que nosotros llamamos progreso, desarrollo y civilización; y despreciamos a las áreas sin industrializar de la superficie de la tierra como si fueran países atrasados habitados por razas inferiores... estancadas y que no cambian» —como si debiera admirarse *cualquier* cambio, sin que importe si es para mejor o para peor. Éste es el tipo de vida, ésta es la utopía que un vicepresidente de los Estados Unidos ratificó recientemente cuando habló de esta América como una nación que tendrá «el privilegio de ayudar a las naciones más jóvenes (!) a emprender el camino hacia el industrialismo». Cuantísimo más realistas eran las palabras del inglés que dijo que «por mucho que los individuos sufran, debe darse libre curso al progreso en línea con la empresa de la civilización industrial»: al menos, este hombre sabía que la «civilización» y la «felicidad de los individuos» pueden significar dos cosas muy diferentes.

Por otra parte, de las islas Canarias, donde las condiciones físicas hacen imposible la mecanización, Edwin Herrin comenta, «¡Ustedes tienen aquí lo que todo el mundo (moderno) anhela... el paraíso del hombre pequeño!». Y ese es el punto de vista del pasha de Marrakesh que «no quiere el increíble modo de vida americano», del mahatma Gandhi (que «ve en nosotros una sociedad que se ha esclavizado a la máquina, y que está en proceso de ser destruida por su propia creación») y de Bharatan Kumarappa (una suerte de Jean Giono indio), así como el de muchos otros indios, y el de muchos anglosajones, además de estos cuyas palabras he citado. ¿Por qué creen ustedes que, como dijo Rabindranath Tagore, «no hay ningún pueblo en toda Asia que no mire hacia Europa presa de temor y de sospecha»? ¿Acaso creen ustedes que nuestros temores y sospechas son sólo ante el ejercicio del dominio político y no ante el ejercicio del dominio económico y cultural, o incluso religioso? Una de las mayores tragedias de los últimos ciento cincuenta años ha sido la caída de «sombras blancas sobre los mares meridionales»: y ahora ustedes, que viven «sólo de pan», tienen el propósito de establecer nuevas colonias por todo el Pacífico —¡con el fin de salvaguardarse a ustedes mismos de aquellos de los asiáticos que han seguido más de cerca los caminos del «progreso» occidental! Consideren que para cada responsabilidad que ustedes asumen, sin que nadie se lo haya pedido, sigue siendo válido que «lo que hicieris a uno de éstos, a Mí me lo hacéis». Dondequiera que ustedes vayan,

jamás vayan considerándose como señores, y tampoco como maestros de escuela, sino como *hospedes*, y actúen en consecuencia: pidan hospitalidad, pero no pidan que «se les halague sinceramente».

## II

Una responsabilidad más asumida por los servidores británicos de la India (cuyos salarios y pensiones han sido pagados con los impuestos indios), en su capacidad como sucesores de los príncipes indios, fue la del patronato de la literatura, la música, la arquitectura y todas las demás artes. Aquí podría haberse esperado una cierta modestia, o al menos una cierta consciencia de que el inglés medio carece absolutamente tanto de la pericia como del poder de discriminación que exige esta pretensión. Por ejemplo, del patrón real indio de la danza —que es un acto de antigüedad inmemorial en la India, donde se ha desarrollado hasta un grado de refinamiento casi inimaginable en la Europa moderna— se espera «que sea versado en la ciencia musical, en los humores y su expresión, y que esté familiarizado con el ceremonial pertinente, y que sea un experto conocedor de todas las artes» y cualquier inglés bien mirado podría haber puesto en duda su capacidad para desempeñar este cargo en la India. Antes al contrario, no hemos encontrado que la obligación moral se reconociera en absoluto; así pues, el inglés importó su propio ambiente cultural de Europa, sin sacrificar nada, y sin aprender nada excepto a tomar un baño diario; y enseñó a los príncipes, a quienes «protegía» en su necia irresponsabilidad, por precepto y ejemplo, a organizar bandas musicales inferiores a cualquiera de las que podrían encontrarse en las provincias de Europa, y a gastar sus ingresos no en su propia artesanía hereditaria, sino en comprar cargamentos de mueblario pretencioso y caro con el que acicalar los nuevos palacios que se habían construido para ellos, no por arquitectos indios, sino por arquitectos ingleses ignorantes de la tradición india y de las capacidades de los artesanos indios.

## III

Las actividades misioneras de las gentes de habla inglesa están abiertas, no menos que cualquier otra actividad, a un cuestionamiento serio. En más de un sentido, forman un todo con su imperialismo; en primer lugar, por el hecho de que la obra educativa de los misioneros no se lleva a cabo por causa de la educación misma, puesto que, aprovechándose de la pobreza india, como de un medio de hacer proselitismo, es financiada por los subsidios del gobierno; y en segundo lugar, por el hecho de que el cristianismo, entre otras religiones, no sólo pretende ser verdadero, una pretensión que nadie en la India querría disputar excepto en muy pocas materias de detalle, sino que pretende también ser la *nica* religión revelada y verdadera, y por consiguiente busca establecer su soberanía por todas partes; ese Dios no puede conceder que pueda adorársele de muchos modos diferentes, de la misma manera que un americano no puede conceder que la «democracia» es quizás sólo una forma de gobierno entre otras formas de gobierno válidas.

Aquí, ciertamente, la intención de los pueblos de habla inglesa, en su conjunto, era dar lo mejor, y, en verdad, era lo mejor que tenían, pues como dijo J. S. Haldane, «la fuerza real de las civilizaciones occidental y oriental está en sus religiones», donde, sin embargo, hay que observar que la referencia es a las religiones en plural. Era lo «mejor» que tenían, pero cuán penoso era esto «mejor» en el nivel en que se presentaba, a saber, «¡recorriendo mares y tierras para hacer un solo prosélito!». El encuentro de una gran religión con otra en la India, podría haber sido una introducción a la universalidad de una Verdad que *in variis signis varie resplendet*<sup>1</sup> —y a la de la mayor gloria de Dios, y por Su voluntad, cuya infinita variedad en la unidad nunca puede expresarse dentro de los límites de un único credo o de los de una multiplicidad de iconografías, por muchas que sean. Al misionero mismo, si hubiera estado más seguro de su Dios y menos de la finalidad de sus propias fórmulas, podría habersele recordado la unidad esencial de todas las religiones en su admirable variedad, con sólo su residencia en la India donde, al contrario que en la Europa cristiana pasada o presente, las persecuciones religiosas han sido casi desconocidas, donde un Vtsyana pudo reconocer no sólo la autoridad de los Vedas, sino también la de las personas verídicas, que podían ser comprehensores indios, u otros indios arios, o

---

<sup>1</sup> Una Verdad que «en diferentes signos resplandece de diferentes maneras».

mlecchas, es decir, «extranjeros bárbaros», y donde un emperador muslim podía decir de su amigo y maestro Gosain Jadrup «que su Vedanta es lo mismo que nuestro *Tasawwuf*» (es decir, sufismo).

De hecho, no obstante, al aplicar literalmente la fórmula *Nulla salus extra ecclesiam*<sup>2</sup> el misionero no se paraba a reflexionar que «el Señor conoce a quienes son Suyos» y que, como admite incluso Santo Tomás de Aquino, las Sibilas, a quienes no se había hecho ninguna revelación (cristiana), «se salvaron» por su fe implícita en una providencia y porque «sostenían que Dios es el Salvador de los hombres *por medio de lo que ms Le place*»; y que como dice también el mismo Santo Tomás de Aquino, «si alguien nacido en naciones bárbaras hace lo que está en él hacer, Dios le revelará aquello que es necesario para la salvación, ya sea por inspiración, o ya sea enviándole un maestro»<sup>3</sup>; o para recordar que Dios «nunca se deja a Sí mismo sin un testigo», y que la India ha tenido muchos maestros, entre quienes en los tiempos modernos mencionaré sólo a Sri Ramakrishna, a quien un inglés amigo mío, que es católico romano, se ha referido como un *alter Christus*<sup>4</sup>. Inversamente, Marco Pallis cuenta que su propio maestro, el lama Wangyal, dijo de Cristo: «Veo que Cristo era un verdadero Buddha». Por una parte, un misionero católico romano (Van Straelen) encuentra posible hablar de «las muchas joyas divinas de la revelación primordial que hemos de encontrar en las religiones orientales», mientras que otro católico (Walter Shewring) se ve obligado a admitir que «hay cristianos hoy que parecen estar resentidos de que aquellos que no son cristianos crean siquiera en Dios». Por otra parte, Filón Judaeus creía, como yo mismo creo, que «existe Ese a quien con un único acuerdo todos los griegos y los bárbaros reconocen juntos»<sup>5</sup>. ¡*Alter Christus!* La iglesia cristiana todavía no se ha hecho cargo de los problemas reales que han surgido en relación con la *profundización* de los estudios orientales, todavía no se ha dado cuenta de que, por ejemplo, como probaba el difunto Pere Godefroy, el ritual

---

<sup>2</sup> «No hay ninguna salvación fuera de la iglesia (católica)».

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II.11.q.2.a.7 ad 3 y II Sent. dist. 28.q.1.a.4 ad 4.

<sup>4</sup> «Otro Cristo».

<sup>5</sup> *Spec. Leg.* 11.165.

megalítico es un «misterio» en el sentido en que la iglesia usa esta palabra. Se trata de una cuestión de vida o muerte para ella; de vida, si puede comprender que Dios Se revela de muchas maneras diferentes que pueden parecer convenientes o no; o de muerte, si sigue aferrándose a la creencia de que solo sus propias formas de creencia son suficientes.

¿Puede haber «otros Cristos»? El oriente respondería, ¿cómo no? «Yo nazco de mi propio Poder... Siempre que hay un decrecimiento de la Ley y un crecimiento de la Licenciosidad, entonces yo me emano a Mí mismo. Para la liberación de los hombres de rectitud, para la confusión de los malhechores, y para la confirmación de la Ley Eterna, yo tomo nacimiento edad tras edad... Como los hombres vienen a Mí, así yo me dispenso a ellos, pues cada vía que los hombres toman desde todas partes es Mía».

¿*Quin* puede hablar así de sí mismo? «¿Qué pensáis vosotros de Cristo?» ¿*Era* él «este hombre», Jesús solamente, o él *es*, más esencialmente, el Hijo de Dios que dijo de Sí mismo, «Antes de que Abraham fuera, yo soy», y que, como pensaba Clemente de Alejandría, «ha cambiado sus formas y su nombre desde el comienzo del mundo, y así ha reaparecido una y otra vez en el mundo»? Si el Avatar Eterno es Uno, y ha sido Adam, Enoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob y Moisés, y si, como ocurre con los musulimes que agregan a Muhammad a la lista, todos los Profetas son de igual rango; si como dice San Justino, «Él es la Palabra de quien toda la raza humana participa, y aquellos que vivieron acordemente a la Razón son “cristianos” aunque se les cuente como ateos... entre los griegos, Sócrates y Heráclito y aquellos que se les parecían, y entre los bárbaros, Abraham y muchos otros», ¿por qué no puede haber sido también un Krishna, el Buddha o Lao Tse? ¿o estaría más allá del poder o por debajo de la dignidad de quien no es respetador de las personas, haber sido un Mansur al-Hallaj o un Ramakrishna? En cualquier caso, cuando sabemos, por ejemplo, que incluso hoy día los indios americanos de la Columbia británica «viven bajo una continua persecución religiosa», y que «en esta región no se tolera ninguna manifestación importante de vida indígena» (W. Paalen), nosotros sólo podemos estar de acuerdo con Jung en que «jactarse de que el cristianismo es la única verdad, y de que el Cristo blanco es el único Redentor, es *insana*». Al menos, como dice Walter Shewring, es

deber del cristiano ordinario «abstenerse de juzgar temerariamente aquellas maneras de pensamiento que admite que no entiende»; y eso significaría, por ejemplo, abstenerse de hacer un uso indiscriminado de expresiones tales como «panteísmo» o «politeísmo», mientras se tiene presente que Santo Tomás de Aquino mismo señala que «nosotros no podemos decir el único Dios, pues la Deidad es común a varios», y que desde este punto de vista todos los musulimes ortodoxos consideran que el cristianismo mismo es una religión politeísta, aunque Santo Tomás no está afirmando realmente una doctrina triteísta.

Pero por pertinentes que sean en todos los aspectos las relaciones interculturales, no debo extenderme en estos problemas de religión comparada; así pues, volvamos ahora a los hechos efectivos de los misioneros, particularmente en el campo de la educación. En primer lugar, debe reconocerse que el misionero medio, considerado simplemente como un hombre, pertenece por temperamento y preparación a su propia cultura, y que es portador de todas sus influencias; así pues, el misionero, no más que cualquier otro servidor civil, apenas está cualificado, si es que lo está de alguna manera, para agregar algo a la herencia cultural de la India; la escuela o la universidad misionera es el último lugar en el que se busca hacer de los indios otra cosa que no sea «ingleses en gustos, etc.» Vamos a conceder que ha habido algún cambio para mejor en este aspecto, por ejemplo, en lo que concierne al tratamiento de las lenguas vernáculas; pero todavía es cierto, y seguirá siendo cierto, que un misionero, que es activamente proselitista incluso a pesar de sí mismo, debe ser y es un enemigo de la India, o de toda otra cultura tradicional; ello es así por la simple razón de que en tales sociedades la oposición entre «sagrado» y «profano», que un europeo moderno da por hecha, apenas existe, y no hay ningún departamento de la vida, ni siquiera el más concreto, que no sea susceptible de una interpretación religiosa por analogía; es decir, no hay nada «puramente secular», y si lo hubiera, carecería de toda importancia conservarlo cuanto todo lo demás hubiera desaparecido. En el campo de la poesía, por ejemplo, ustedes no pueden pedirnos que leamos el *Rmyana* solo «como literatura», como se estudia la Biblia en sus universidades seculares, sin destruir sus valores. En tales sociedades, cada elemento del modelo de vida está vinculado, estrecha y lógicamente, con todos los demás, y ustedes no pueden quitar o alterar uno sin destruir otros valores; de aquí viene, también, la desastrosa naturaleza del conflicto entre

la escuela misionera y el ambiente hogareño indio, un conflicto que constituye una fuerza que difícilmente podría imaginarse más desintegradora —pues «hasta que no se capturan las creencias más queridas del hombre, no puede destruirse su cultura». Nuestra «cultura» y nuestra «creencia» indias son indivisibles, y nosotros no tenemos ni ciencias ni artes que puedan considerarse completamente aparte de los valores humanos que implica cualquier concepto de «cultura», o completamente aparte de su aplicación a la cura de las almas en la que siempre han estado interesadas las filosofías tradicionales. «Todas las filosofías indias son al mismo tiempo doctrinas de salvación» (J. Sinha).

¿Por qué, puede preguntarse entonces, han enviado tantos indios a sus hijos a las escuelas o universidades misioneras? En parte, por supuesto, porque aquellos indios que ya se han hecho «ingleses en gustos, en opiniones, etc.» quieren enviar naturalmente a sus hijos a que estudien en un ambiente pseudoeuropeo; pero en el caso de otros, más intactos, por una necesidad económica, y porque el gobierno británico había gastado tan poco en otros proyectos educativos durante los últimos cien años, que había una escasez real de facilidades para la enseñanza de temas tales como los que son indispensables para ganarse la vida en el mundo moderno, mundo en el que, no debe olvidarse, muchísima de la economía de la sociedad original —una economía que sir George Birdwood ha descrito como «auto-contenida, auto-independiente, simétrica y perfectamente armoniosa», y como un «orden social»— ya había sido socavada por el impacto del industrialismo y de una calculada regulación del comercio en interés de los industriales británicos. Y así se llegó a esto, a saber, que el misionero hacía uso de una situación económica existente para tender su trampa a la generación más joven, siempre, claro está, con las mejores intenciones —pero ustedes saben bien cuál es el camino que a menudo pavimentan las mejores intenciones; y este recurso al soborno es realmente un tipo de simonía invertida, un tipo en el que se compran los discípulos más bien que los maestros. Éste es fundamentalmente el aspecto más inmoral de los establecimientos educativos y médicos cristianos en la India, por muy grandes que sean las ventajas de cualquier otro orden que hayan dispensado. El misionero mismo, y todo su aparato de edificios, laboratorios, bibliotecas y demás tiene su precio de costo, y éste solo puede financiarse por medio de campañas cuidadosamente organizadas en las sociedades misioneras extranjeras, campañas di-

rigidas a los instintos caritativos de congregaciones cuyo único conocimiento de los pueblos a cuyo beneficio se les pide que contribuyan se deriva de lo que les cuentan los misioneros mismos.

Esto era una propaganda organizada. ¿Qué tipo de cuadro piensan ustedes que podía *permitirse* pintar el misionero, incluso suponiéndole bien informado, si tenía que persuadir a tales audiencias para que aportaran los fondos necesarios? Ciertamente, no podía ser un cuadro muy brillante, ni siquiera un cuadro amable. Así pues, si los corazones de las audiencias habían de ser estrujados adecuadamente, y sus hijos persuadidos para que contribuyeran con sus peniques, debían recalcarse e incluso desmesurarse todos los defectos de una sociedad no cristiana, sin importar que fueran o no idénticos con los que se encuentran también en las sociedades cristianas, o supuestas tales. El hombre que puede llevar a cabo esta propaganda a fin de obtener los fondos necesarios para la continuación de sus propias actividades que nadie le ha solicitado, deber ser un hombre de hierro. De hecho, mucha de la incomprensión actual de los pueblos orientales, muchos de los prejuicios con los que todavía se les mira, mucho de lo que oculta al oriente detrás de una cortina de acero hecha de una incomprensión que ni siquiera un erudito puede evadir fácilmente, es directamente de origen misionero. Con esto, por supuesto, no quiero negar que una parte del descrédito se debe a la obra de corresponsales periodísticos mal informados, o a la de independientes tales (?) como Katharine Mayo o Beverley Nichols, que no se dedican precisamente a la práctica de la caridad. ¿Pero alguna vez se le ha ocurrido al propagandista cristiano que la mejor parte de la caridad habría sido haber suscrito los fondos para entregárselos a los indios mismos, a fin de que los usaran a *SU* discreción para los propósitos educativos o médicos, dejando al predicador *libre* para visitar otros países, si así se siente movido, a costa de su propio bolsillo? Eso habría implicado un sacrificio mayor, el difícil camino de abandonar la insistencia en hacer las cosas al propio modo de uno, un camino ciertamente arduo. Sin embargo, habría sido un gesto de verdadero amor, mucho más que un gesto de mera piedad, y no habría sido incompatible con el respeto mutuo que donadores y receptores deben ser capaces de sentir unos por otros. Eso habría hecho innecesario examinar tan minuciosamente las bocas de todos estos caballos regalados; pero como están las cosas, «uno teme a los que vienen haciendo regalos» sujetos con cuerdas a ellos; y si las naciones liberadas

del oriente declinan recibirlos en adelante, y si los pueblos occidentales se niegan a hacerlos más, ello será para el beneficio espiritual y la mejora moral de todos los implicados. Después de todo, en el occidente es esencialmente verdadero hoy que «para la mayoría de la gente la religión ha devenido un refugio arcaico e imposible», y que la furia proselitista ha tomado ya una cualidad mucho más política que religiosa: pero eso no es todavía verdadero en el oriente, donde «para la mayoría de la gente» la religión alimenta todavía tanto los corazones como *las mentes* de los hombres; y parece que ha llegado el tiempo de que los pueblos nominalmente cristianos piensen más en la esencia de la religión que en las formas particulares de la religión en la que nacieron y en la que han crecido, ya sea acostumbrados o ya sea indiferentes a ella.

Para resumir, se verá que es muy posible para los «otros» pueblos, que no son de la tradición anglo-sajona, evaluar, lo que los pueblos de habla inglesa les han hecho durante los dos últimos siglos, de una manera muy diferente a como lo evalúan los pueblos de habla inglesa mismos, que no siempre pueden verse a sí mismos como les ven los demás; que es muy posible, ciertamente, cuestionar muy seriamente la sabiduría de seguirles más tras de sus huellas, por un camino de progreso que ya ha sido tocado por tantos desastres, y que puede acabar en una catástrofe casi irrecuperable. Cualquier posibilidad de una seguridad militar o incluso económica parece estar excluida de la perspectiva que se extiende ante las culturas belicosamente individualistas, ya sean democráticas o totalitarias, que no están en paz consigo mismas ni con nadie más, y en las que prevalece lo que llamamos en la India «la ley de los tiburones». Muchos de nosotros todavía no estamos cegados, o ya no estamos cegados, por una ambición de ser sus rivales en ningún sentido, ni de convertirles a ustedes a nuestros modos de pensamiento, ni de persuadirles a ustedes a que adopten nuestros patrones sociales; nuestra esperanza se cifra tan sólo en que su mundo vuelva a *sus cauces propios* y en que retorne a esa «herencia» de la verdad que debe llamarse la verdadera patria de toda la humanidad, si es verdad que, como dice San Ambrosio, «Todo lo que es verdad, por quienquiera que haya sido dicho, es del Espíritu Santo», a quien todos nosotros reconocemos igualmente cuando admitimos una paternidad divina, y de quien, en las palabras de San Agustín, «toda la raza humana confiesa que es el autor del mundo».

## LA CULTURA INDIA Y LA INFLUENCIA INGLESA\*

Sir George Birdwood, que conocía nuestra tierra madre India, dice de la sociedad india que «nosotros habríamos tenido por imposible la realización de un orden social tal, pero sigue existiendo, y proporcionándonos, en los resultados vivos de su operación diaria en la India, una prueba de la superioridad, insospechada en tantos dominios, de la civilización hierática de la antigüedad sobre la civilización moderna y secular, sin alegría, inane y autodestructiva del occidente»; y agrega que los políticos modernos no distinguen entre la prosperidad de un país y la felicidad de sus habitantes, y pregunta si es el caso que Europa y América quieren reducir toda Asia al nivel de sus propios suburbios. Uno no necesita ir más que a Bombay o a Calcuta para ver lo que está aconteciendo realmente, y que debe acontecer forzosamente dondequiera que el «comercio cuenta con cada árbol».

El profesor La Piana de Harvard ha dicho que «lo que nosotros (americanos) llamamos nuestra civilización no es sino una máquina mortífera sin conciencia ni ideales»; el profesor Whitehead que «queda la apariencia de la civilización sin ninguna de sus realidades»; y el profesor Foerster de Princeton que ésta es «una sociedad adquisitiva, materialista en sus intereses, insana en sus placeres, desilusionada en sus ideales» y que se mueve ciegamente hacia el desastre. Mary Everest Boole, en un escrito a sir Jagadish Chandra Bose en 1901, dijo que «el pensamiento inglés está ahora tan corrompido que sucumbe bajo cualquier empuje firme» y que «en lugar de pisotear la cultura hindú, haríamos mejor en mejorar la nuestra». Las críticas de este tipo podrían citarse *ad infinitum*, y sólo agregaré las de unos pocos de los antropólogos que han afirmado, casi unánimemente, que los efectos de la civilización moderna sobre lo que ella llama los pueblos primitivos o atrasados es siempre e inevitablemente destructivo de sus valores más elevados. Como dice Diedrich Westerman, el efecto de las invasiones occidentales (su palabra «einbruch» significa realmente «pillage») es diferente para pueblos diferentes, «pero lo que acontece invariablemente es

---

\* Este artículo fue inicialmente una conferencia a los *Indian Students and their Friends* en el Massachusetts Institute of Technology (enero de 1945), y se publicó después en un folleto por Orientalia, New York, 1946.

que implica la destrucción y el empobrecimiento cultural». Puede comprenderse fácilmente porqué debe ser así esto si, como han pensado muchos filósofos, la cultura occidental moderna misma es la de un «mundo de realidad empobrecida», al que se ha vaciado de sus valores más altos. Para dar un ejemplo concreto, el dr. E. S. Dodge, del Peabody Museum de Salem, dice que a los isleños de las islas Marquesas la civilización les ha devastado completamente: «ahora están diezmados en número, enfermos en la persona, y abandonados en sus costumbres. Esto está en agudo contraste con las descripciones de los antiguos viajeros, que cantaban las alabanzas de sus divinos cuerpos, de su limpieza, y de la dignidad de sus carruajes. Pocos pueblos primitivos pueden resistir el impacto de la civilización y de las inusuales enfermedades y corrupciones que siguen inevitablemente». Lo que el hombre blanco llama su «carga» otros lo han llamado su *sombra*. Después de todo, ¿qué han logrado moralmente los aliados en la guerra contra los japoneses? Principalmente esto, que los japoneses han imitado excesivamente bien sus propias tácticas comerciales e imperialistas.

Todo lo que precede representa una crítica de la civilización occidental moderna en las palabras de algunos de los más cultivados de sus propios nativos. Y habiéndolas escuchado, quizás ya no les sorprenderán a ustedes las palabras del profesor Beni Prasad de Allahabad: «¿No hay algo», pregunta, «radicalmente perverso en una civilización cuyos expositores y conductores practican o consienten un materialismo sórdido e inhumano? ¿no contaminará su contacto la corriente de la vida india? Ciertamente, la ciencia ha dominado a la naturaleza, pero en el occidente el hombre ha olvidado la empresa más difícil de dominar a la naturaleza humana». Ni tampoco les sorprenderá el profesor Radhakrishnan, cuando dice que «la civilización no es digna de salvarse si continúa en sus fundamentos presentes». Mucho antes de esto, Dinesh Chandra Sen había exclamado: «Desde la elevada idea espiritual que impregna el hogar hindú, desde las visiones de beatitud cuyo alcance era la meta de todo gran hindú, hasta la materia del mundo de hecho y la observación de las cosas que toman apariencia y que cambian sin cesar en nuestro entorno... desde la persecución y la adquisición del Yoga hasta el conocimiento de un catecismo geográfico... el descenso es tan grande como desde los Himalayas a las llanuras».

Si hemos de hablar de la influencia inglesa en la cultura india, debemos anticipar que una tal influencia ha sido sólo accidentalmente inglesa, e incluso sólo accidentalmente occidental en el sentido geográfico. Una influencia americana moderna no habría sido diferente. Debe observarse también que hay siempre y por todas partes excepciones individuales a todo lo que puede decirse. Así pues, lo que estamos examinando realmente es el efecto de las culturas modernas y que se llaman a sí mismas «progresistas» sobre el tipo de civilización antigua, y una vez mundial, que ha sobrevivido en la India.

Con estas reservas, puede observarse que los primeros educadores ingleses en la India no tenían otro fin en vista que preparar escribanos para que llevaran a cabo la rutina y las tareas serviles de los oficios administrativos. Lord Macaulay, que mantenía que toda la literatura India no equivalía ni de lejos a una sola página de una buena biblioteca europea, fue la principal influencia en la constitución de un sistema educativo que se diseñó admitidamente para formar una clase de personas «indias de color, pero ingleses en gustos, en opiniones, costumbres y en intelecto».

Y eso es lo que muchos de nosotros hemos devenido en realidad. Pues, citando de nuevo a Dinesh Chandra Sen, nosotros, los indios, «devinimos discípulos voluntarios de los nuevos maestros... enteramente anglicanizados de espíritu», y aprendimos a despreciar a nuestro propio país, al mismo tiempo que nos llamábamos a nosotros mismos nacionalistas; mientras Sir George Birdwood veía ya hace cuarenta años que «Nuestra educación (inglesa) ha destruido el amor de su propia literatura... y lo peor de todo, el reposo en su propia religión tradicional y nacional. Les ha llenado de disgusto hacia sus hogares, hacia sus padres, hacia sus hermanas, hacia sus esposas. Ha llevado el descontento dentro de cada familia hasta donde han llegado sus venenosas influencias». Su «siniestra sombra», continúa, implica un «lento envenenamiento de la vida espiritual, y no hubo ninguna necesidad de anticipar, con un ataque directo a las fes ancestrales de los pueblos de la India, conducida ahora por misioneros profesamente cristianos, la inevitable catástrofe que ha seguido por todas partes a las huellas de las civilizaciones exclusivamente materiales, y que finalmente las arrastra a la auto-destrucción». Más recientemente el marqués de Zetland ha deplorado el hecho de que el gobierno británico sólo haya afectado a la India exteriormente, mientras no

ha agregado nada a su legado cultural. Antes al contrario, la influencia y la educación inglesa nos han robado mucho de lo que teníamos, de manera que nosotros ya no nos conocemos o no confiamos en nosotros mismos y probablemente devendremos una generación de bastardos espirituales, descontentos de lo nuestro propio y sin poseer ya ningún tesoro que pueda ofrecerse a nuestros huéspedes.

Supongo que no podía encontrarse ninguna prueba mejor de todas estas cosas que la que proporciona la patética confesión del pandit Jawaharlal Nehru de que «he devenido una extraña mezcla de oriental y de occidental, fuera de lugar en todas partes y en casa en ninguna». Éstas no son las palabras de un hombre libre, como son siempre las de Gandhi, sino las marcas de una terrible enfermedad del alma. Se ha dicho que «sólo el hombre sabio es un hombre libre»: y si de hecho ya hemos caído entre dos tarimas y ya no conocemos nuestra propia mente, ciertamente yo no alcanzo a ver como una libertad meramente política, o lo que ahora se llama «prosperidad», bastará para hacer que nos levantemos de nuevo.

Es cierto que nosotros no podemos aislarnos, y que sólo una falta de confianza en nosotros mismos podría hacernos querer una cosa así. Si nosotros hemos de ser un pueblo libre, en cualquier sentido de las palabras que merezca la pena, debemos considerar el problema y resolverlo; y diré que si la solución es cortarnos de nuestras propias raíces, entonces, venga lo que venga, es y será enteramente posible que nos encontremos cómodos en cualquier parte, y por todas partes en casa; aunque esto nunca será posible para aquellos que son indios primero. Brevemente, es mejor ser una «única rana en su pozo» que no tener ningún hogar.

La erudición orientalista occidental presenta un problema ligeramente diferente, sobre el que uno sólo puede tener sentimientos encontrados. En Inglaterra, el estudio y la enseñanza del sánscrito comenzaron bajo los auspicios de los misioneros cristianos para poder enfrentarse mejor a las invenciones bestiales y a los dioses falsos de los paganos, y después de eso, el estudio de la filosofía védica cayó en manos de los racionalistas, cuyo único equipamiento era lingüístico y cuya falta de preparación teológica les impedía comprender lo que traducían. Este doble obstáculo persiste todavía, y es directamente responsable de gran parte de la incomprensión del supues-

tamente «misterioso» oriente y del prejuicio en su contra; a pesar de los misioneros y de los eruditos, hombres como el inglés De Morgan y George Boole, el americano Emerson, y los franceses contemporáneos René Guénon y Jacques De Marquette fueron capaces de establecer un contacto real y vital con la metafísica india, la cual devino para ellos una experiencia transformadora.

Por otra parte, la situación ha dado una suerte de vuelco; la edición de textos por una parte, y su inadecuada traducción por otra, han estimulado una reviviscencia de la erudición en la India. Y ahora, en un sentido, los papeles han cambiado; el sanscritista indio ha comenzado a familiarizarse con las fuentes griegas y latinas de la filosofía clásica y cristiana. Pero no como los misioneros estudiaban las escrituras indias, para refutarlas; antes al contrario, usando una tradición para iluminar a la otra, y para demostrar así, siempre más claramente, que la variedad de las culturas tradicionales, en todas aquellas en las que ha subsistido hasta ahora un equilibrio polar entre los valores espirituales y materiales, es simplemente la de los dialectos de lo que es siempre uno y el mismo lenguaje del espíritu y de la Filosofía Perenne, de la que ningún pueblo o edad puede pretender una posesión exclusiva. Nuestra postura en relación a la fe cristiana y a otras, puede expresarse diciendo que «incluso si ustedes no están de nuestro lado, nosotros sí estamos del suyo; y eso es algo que todo su celo no puede arrebatarlos». La reciente publicación en América de una obra tan importante como la versión del Swmí Nikhilañanda del *Evangelio de êr' Rmak"ishna* bien puede considerarse como el signo del comienzo de una nueva era más fructífera en las «relaciones culturales», un campo que hasta ahora ha sido más bien un pensamiento iluso que una realización efectiva.

## II

Estábamos hablando de devenir ciudadanos del mundo. Nadie puede aspirar a esto si no tiene nada suyo propio con lo que contribuir a la constitución de una sociedad cosmopolita y si no pone un ladrillo de su estructura, sino que, en lugar de esto, sólo quiere vivir en ella. Un agregado de callejones no es una ciudad; y una ciudad nunca se construirá sin un plano, y aquellos que no toman parte en la obra de construcción no tienen derecho a participar de su vida, de otro modo que con alguna ca-

pacidad servil. Nosotros no podemos mantenernos al margen; aceptar meramente las bendiciones reales o supuestas del industrialismo y de la democracia sería hacer justamente eso. La noción misma de un «mundo mejor» proclama que nadie está satisfecho con el mundo como está, y que hay mucho trabajo que hacer.

El mayor problema inmediato, cuya solución es indispensable para hacer un mundo mejor y más feliz, es el de la relación entre las vidas de los hombres y su vida de trabajo. En esta cuestión están implícitos el problema de las nociones contrastadas de una manufactura para el lucro y de una manufactura para el uso, y el problema del «modelo» de vida, de si será cuantitativo o cualitativo. Uno no debe afrontar problemas como éstos con conjeturas o con intenciones y errores, sino con alguna concepción del propósito de la vida y del significado del «éxito», y por consiguiente con lo que puede llamarse una «filosofía del trabajo». Acontece entonces que la filosofía cristiana del trabajo y la nuestra son la misma; el trabajo es el medio natural del desarrollo personal. Es cierto que cuando el trabajo y la cultura están divorciados, y cuando ya no queda nada excepto la mano de obra, las horas de ocio, por muchas que sean, no salvarán lo que se ha perdido en las horas de trabajo ininteligente, por poco que sea; y es a las horas de mano de obra ininteligente a lo que el industrialismo condena a la mayoría. Precisamente en este punto, es esencialísimo para nosotros mismos y para el bienestar de toda la humanidad, que nosotros permanezcamos en nuestro terreno, es decir, en los terrenos vocacionales sobre los que han crecido todas las sociedades tradicionales y verdaderamente civilizadas, así como las formas de arte más elevadas. Las líneas están perfectamente trazadas, como ocurre entre estas sociedades feudales, basadas sobre el principio de la responsabilidad mutua, y las sociedades industriales y supuestamente democráticas, organizadas, o más bien desorganizadas, sobre la base de la «libre empresa», o sobre lo que llamamos en la India «la ley de los tiburones», en las que la mano de todos los hombres está contra la de su vecino, y la mano de cada hombre contra él.

En el caso de las sociedades vocacionales, la teoría pone al Hombre en primer lugar; el trabajo se hizo para él, no él para el trabajo; el fin principal que se tiene en vista es proporcionar los medios para el desarrollo y la fruición de las potencialidades propias del trabajador, y al mismo tiempo proveer a las necesidades de la socie-

dad. El perfeccionamiento de la obra a la que un hombre se entrega, y que quiere hacer más que cualquier otra cosa en el mundo, más que comer o dormir, como dice Marco Aurelio, eso y su propio proceso de crecimiento y de auto-perfeccionamiento, es decir, eso y su propia entelequia, están inseparablemente unidos. Bajo estas condiciones, cada ocupación es una profesión con su ética profesional apropiada; y esto es su *justicia*, o *igualdad*, es decir, que cada hombre haga ese trabajo para el que está dotado naturalmente. «Buscad primero esta justicia», y las necesidades de la sociedad se verán satisfechas, «más fácilmente y mejor» que de cualquier otra manera; por muy «iguales» que sean los hombres desde algunos puntos de vista, no están dotados idénticamente, y la diversidad de los talentos corresponde a la de las cosas que los hombres requieren para su buen uso.

Las profesiones son hereditarias, a la vez por naturaleza y por transmisión formal; las ocupaciones no son meramente «empleos», sino incumbencias o responsabilidades, y la razón principal para engendrar hijos, en quienes renace el carácter de su padre —y eso es lo que se entiende normalmente por «reencarnación»— es para que las sagradas obligaciones sociales puedan cubrirse ininterrumpidamente de generación en generación. La posición social no es jamás una cuestión de riqueza; por el contrario, es proverbial que todos aman su propio trabajo, y que aman igualmente hablar de él. En tales sociedades, en las que a primera vista podría parecer que el individuo está suprimido, lo que se da efectivamente es la mayor variedad posible de tipos individuales.

Bajo tales condiciones uno no encuentra personalidades descontentas o frustradas. Sin embargo, es cierto que el descontento puede inducirse por una llamada a las ambiciones personales, tal como hacen usualmente los representantes profesionales del igualitarismo occidental. Pero la satisfacción de las ambiciones personales es la última cosa que los indios hayan identificado nunca por sí mismos con el propósito o el significado de la vida. En nuestra filosofía, el propósito último, el fin último del hombre, es *liberarse*; si es posible aquí y ahora, o si no es ahora, entonces por un proceso de maduración progresivo que se completará en algún otro estado del ser y antes del fin del tiempo. La libertad que se tiene en vista trasciende todo tipo de libertad específica; todas las demás libertades, por deseables que sean, son sólo aspec-

tos parciales de una libertad absoluta de ser, no sólo cómo, sino también cuando y donde, uno quiere; y sostenemos que esta libertad absoluta sólo puede alcanzarse con el conocimiento y la práctica de una verdad no menos absoluta; y por consiguiente, sostenemos con Gandhi, que cualquier logro de libertades menores puede alcanzarse también por medio de una adhesión estricta a la verdad.

Acabamos de hablar de igualdad; y si tenemos que comprender el contraste entre las formas feudales y las formas democráticas de la sociedad, las cuales se basan en conceptos de justicia e igualdad, debemos comprender primero la distinción entre la libertad de elección y la libertad de espontaneidad, y entre una igualdad aritmética y una igualdad proporcionada. En las democracias modernas el concepto de igualdad es aritmético «yo soy tan bueno como tú» —por muy bueno que tú seas; todos los votos tienen un valor idéntico; la opinión pública no es una norma aceptada sino sólo un promedio de nociones a menudo completamente anormales; y el «Hombre Común» que era originalmente la divinidad en todos los hombres, el Sí mismo en todos los seres —*sarvnm bhètnm tm*— ha devenido ahora el «hombre olvidado», ciertamente, pues ha sido reducido a las dimensiones de Tom, Dick y Harry. De manera que en las sociedades proletarias, tales como la americana o la rusa, en palabras de René Guénon, lo que queda es sólo «la multiplicidad pura e “inorgánica” de un tipo de atomismo social, un atomismo que, lógicamente, sólo puede conducir al ejercicio de una actividad puramente mecánica en la que no persiste nada propiamente humano». Esto es tan verídico que actualmente puede verse en un anuncio publicitario la fotografía de un trabajador a quien se le hace decir «yo y mi máquina somos uno», y el arzobispo Cushing, en su reciente y notabilísima alocución a la Boston Chamber of Commerce, cita el caso de un trabajador en cadena —aunque yo hubiera dicho un presidiario en cadena, pues a eso es a lo que se llega donde todas las ocupaciones están determinadas económicamente y donde un hombre está completamente sumergido en su sino— quien, al pedírsele que se identificara respondió: «yo soy la tuerca 39». El gobierno británico ha publicado recientemente un panfleto sobre el tema de los centros comunitarios que van a construirse «para el uso racional y gozoso del ocio», donde se señala que «hoy día huestes de hombres se ganan la vida haciendo trabajos monótonos que demandan relativamente poca pericia y que apenas contribuyen al desarrollo completo del trabajador como una personalidad humana»; es evi-

dente pues, que toda esperanza de ganarse la vida con un trabajo «racional y gozoso» ha sido abandonada, al menos en lo que concierne a la mayoría.

¡Ciertamente, que admisión! Apenas hay que sorprenderse de que bajo estas condiciones, y a pesar del hecho de que se insiste tanto en el valor de la individualidad, lo que encontramos en realidad es más bien uniformidad que variedad. En ninguna parte los hombres son más parecidos que en América, donde hablar de una cosa tal como «superioridad» equivale a traición y donde la «serena alteza» es inconcebible. Es cierto que en general se ha olvidado que la idea misma de un «reino de Dios en la tierra» presupone el concepto oriental de la realeza, con su jerarquía de poderes delegados, que en último análisis se extiende hasta la cabeza de cada hogar. Éste es un concepto del gobierno acorde con la justicia o la igualdad, *pro bono publico*, y no en el propio interés privado del gobernante; un concepto del gobierno donde la autonomía, *svarj*, significa primariamente un gobierno de sí mismo en el sentido del control de sí mismo, como el *sine qua non* del ejercicio de los poderes del gobierno sobre otros. Comparado con este concepto del gobierno, el gobierno de masas de las mayorías, que representan los intereses de algunas clases particulares, corresponde exactamente a las definiciones clásicas de la tiranía, donde el tirano es el que gobierna en su propio interés, y es así como ha de distinguirse de un rey. Donde todo se decide por el número de votos, donde la opinión se crea con una prensa mantenida y con medios de propaganda poderosos, y donde los pensadores son la excepción, todos los hombres se parecen mucho, debido precisamente a su falta de individualidad, y por ello se ha hecho tan necesario hablar de «ser diferente» y halagar el hecho ausente de «pensar por uno mismo». Las ocupaciones monótonas hacen hombres monótonos. Como dice Mr. Mumford, «nunca antes las máquinas habían sido tan perfectas, y nunca antes los hombres habían caído tan bajo»; y estos nos son hechos carentes de relación, sino los efectos coincidentes de la preocupación del hombre por las cosas externas y su concomitante olvido de sí mismo.

¿Pueden sorprenderse ustedes de que algunos de nosotros no estemos nada impresionados por la bienintencionada esperanza del vicepresidente Wallace de hacer de todos nosotros «mecánicos productivos», para que nuestro «nivel de vida se doble o se triplique»? Los *niveles* de vida pueden ser cualitativos o cuantitativos; el meca-

nicismo significa generalmente un nivel cuantitativo. El profesor Plumer de Ann Arbor observaba recientemente que no se podría hacer ningún daño más letal a China que darle, venderle o alquilarle el modelo de vida americano. ¿Pueden ustedes sorprenderse de que el pasha de Marrakesh exclamara que no quiere «el increíble modo de vida americano, sino el mundo del Koran»? ¿Por qué suponen ustedes que, como dijo Rabindranath Tagore tan verídicamente, «no hay ningún pueblo en toda Asia que no mire a Europa con temor y sospecha»? ¿Acaso no hemos visto y saboreado ya los frutos del Mar Muerto de la filosofía moderna de la vida, del intento desesperado de los hombres modernos por vivir «sólo de pan»? Por el contrario, vemos clarísimamente que la civilización occidental, en la que ya no sobreviven sino pequeños restos de un cristianismo genuino, está muy ocupada en la siembra de las semillas de las guerras más grandes y mejores que han de venir. Mañana será igualmente cierto que, como cuando se firmó la última paz, «ahora somos todos hermanos, como Caín y Abel».

Por otra parte, en una sociedad feudal, donde prevalecen los conceptos de responsabilidad mutua y de igualdad proporcionada, la *aristocracia*, que significa simplemente *el poder de la cualidad*, está disponible para todos. Pues el artista no es un tipo especial de hombre o un hombre especialmente dotado, y como el Earl de Portsmouth ha dicho bien recientemente, «el artesano que no quiere hacer un trabajo indigno... el labrador y el minero son todos aristócratas en su esfera, tanto como lo sea el duque»; mientras que en un orden social basado en los valores del dinero y en la vendibilidad de los bienes más que en su utilidad, se pierden las mejores virtudes «porque se pierde el sentido del compañerismo y de la obligación mutua en un amasijo de normas legales sin ningún contrato moral... El villano de la Edad Media era un hombre mucho más libre y tenía más seguridad y más dignidad estatutaria que el esclavo asalariado de hoy». Ciertamente, «la esclavitud económica de Detroit puede contrastarse, no enteramente a su favor, con la servidumbre medieval en la que al siervo no podía privársele de sus herramientas... En la Edad Media no había hombres olvidados» (Milton Mayer). El comercio hoy siempre se considera de alguna manera como una forma de explotación, y es precisamente como explotación como lo fomentan los gobiernos imperialistas; la propaganda moderna, la droga del pueblo, hace que lo necesitemos y que nos guste, cegándonos al hecho de que, como dice Al-

bert Schweitzer, «cuando el comercio es bueno, el hambre permanente reina en la región de Ogowe».

El mundo moderno tiene miedo del sistema de castas y de la monarquía no porque no pueda comprender su teoría, sino porque un orden vocacional es incompatible con la base competitiva de su manera de vivir regida por modelos económicos. Como dice Hocart, «el servicio hereditario se ha pintado con colores tan sombríos sólo porque es incompatible con el sistema industrial existente»; de manera que, como continúa nuestro buen amigo en el sentido político, H. N. Brailsford, «habrá que romper el linaje de casta, *si* es que ha de proveerse trabajo industrial para los cultivadores excedentes». En las sociedades tradicionales «cada vocación es un sacerdocio»; pero el mundo moderno ya no puede comprender la santidad de una vocación secular, o que «hacer» y «hacer sagrado» fueron una vez una y la misma cosa.

Sin embargo, para nosotros, en la medida en que todavía no hemos aceptado el igualitarismo occidental moderno, los principios en los que se apoya el sistema de castas son todavía la base moral de nuestra crítica de las sociedades competitivas, ya sean democráticas o totalitarias, y ya sean política o económicamente imperialistas.

Sobre la base de esta moralidad nosotros hemos desarrollado una civilización en la que no hay ninguna oposición real entre lo sagrado y lo profano, y en la que era realmente verídico que *laborare est orare*. Sin embargo, puede ser que la justicia y la igualdad proporcionada puedan realizarse de alguna otra manera, puesto que no son tanto las formas de las sociedades como el espíritu en el que se vive el que constituye la felicidad. El mundo moderno es demasiado propenso a creer que tendremos mejores sociedades con solo que hagamos planes más grandes y mejores; y la utopía de unos y de otros, ya sean demócratas, tecnócratas, totalitarios, hieráticos, monárquicos o anarquistas se planea de la manera que mejor le aprovecha a uno. Esto sólo puede significar que los trabajadores malos se quejan simplemente de que son malas las herramientas que poseen.

La única cosa necesaria, pero que nadie se atreve a proponer, es un *cambio de corazón*. Si se sugiere una tal cosa, a uno se le dice que la naturaleza humana es in-

cambiable y que no debemos echar marcha atrás a las manecillas del reloj. En cuanto a la primera de estas proposiciones, sólo es necesario decir que se han intentado y conocido maneras de alterar la propensión de las voluntades humanas, y que esto puede hacerse no sólo para peor, sino también para mejor; y en cuanto a la segunda, sólo necesita señalarse que cuando uno se encuentra al borde de un precipicio, es indeseable un mayor «progreso» en la misma dirección.

La Ciudad de Dios platónica y agustiniana nunca se ha considerado como un ambiente que hubiera de alcanzarse con una simple planificación experimental o sociológica; antes bien, como dice Platón, «esa ciudad jamás puede ser feliz a menos que sea diseñada por esos pintores que siguen un original divino». A este respecto, es significativo, sobre todo, que en las utopías indias, cuyas descripciones abundan en la literatura, no se cambia nada en la forma exterior de la vida tradicional; en la Ciudad de la Sabiduría hay también sacerdotes y reyes, maestros, comerciantes, artesanos, actores, siervos e incluso prostitutas como antes, pues todo está transformado debido a que ha tenido lugar un cambio de mente, es decir, literalmente, un «arrepentimiento», una *metanoia*. Precisamente en este sentido, en el mito de Platón, el amante de la sabiduría, que ha visto la luz, retorna a la «caverna» a desempeñar su papel en la vida del mundo, mientras «piensa de otro modo a como piensan los hombres ahora»; y, por ejemplo, «acepta el oficio político sólo como una necesidad inevitable, pero con una disposición opuesta a la de los gobernantes actuales de nuestras ciudades». En el mismo sentido, la *Bhagavad Gít* enseña una filosofía del trabajo en los términos de «un actuar sin actuar», es decir, sin apego al resultado, y no con miras al provecho ni por ninguna otra razón que debido a que cada uno de nosotros tiene un papel que desempeñar en una economía común cuyo modelo total es divino. Y no es en modo alguno un accidente el hecho de que la designación de «actor» pueda aplicarse equívocamente a aquellos que participan en la vida «activa» del cada día del mundo, y a aquellos que «representan» un papel en el escenario; el mundo es un escenario, y los mejores «actores», al mismo tiempo que los menos entramados en su propio sino, son aquellos que mejor cumplen sus vocaciones, que son realmente sus «papeles» asignados.

Así pues, afirmamos que si hemos de sobrevivir a la tormenta de la marea del mundo debemos permanecer firmes en nuestro terreno, sobre todo en esta cuestión de la relación de la vida del hombre con su vida de trabajo. Y si de cara al problema práctico e inmediato que presenta la crisis y el conflicto de culturas presente, ustedes me preguntan qué puede hacerse, mi respuesta sería: adaptar de fuentes chinas lo que se ha llamado el eslogan de la última dinastía manchú, y decir: Hagan de la cultura india su fundamento, y de la técnica occidental (en la medida en que trabaja para la cualidad y no meramente para la cantidad) su medio. Si ustedes deben autodefenderse, supliquen, compren, tomen a préstamo o roben las invenciones modernas, pero no imiten las maneras del pensamiento moderno ni olviden que por nuevas que estas maneras les parezcan a ustedes, ya son viejas en su propio entorno. Y les conmino a ustedes, a invertir la bien conocida parábola india y estoica, a saber, que lo que ustedes toman por una cuerda puede ser en realidad una serpiente, y que despertarla, por poco que sea, es como jugar con fuego en un bosque.

## ¿QUÉ ES CIVILIZACIÓN?\*

Por los propios escritos de Albert Schweitzer es evidente que, junto a su activísima vida de buenas obras, su interés teórico se centra en las preguntas: ¿qué es civilización? ¿y cómo puede ser restaurada? Pues, por supuesto, ve muy claramente que el mundo moderno, un mundo que se autoproclama «civilizado», no es realmente un mundo civilizado, sino como él lo llama, un mundo de «epígonos», que son herederos, más bien que creadores de bienes positivos.

En cuanto a la pregunta: ¿qué es civilización?, propongo el aporte de una consideración de los significados intrínsecos de las palabras «civilización», «política» y «purusa». La raíz de «civilización» es *kei*, como en el griego *keisthai*, en el sánscrito *ῥ*, «yacer», «yacer tendido», «estar localizado en». Una ciudad es así una «guarida», donde el ciudadano «hace la cama» en la que debe yacer. Ahora preguntaremos ¿«quién» habita y «economiza» así? La raíz de «política» es *pla*, como en el griego *pimplāmi*, en el sánscrito *p* ( *piparmi* ), «llenar», en el griego *polis*, en el sánscrito *pur*, «ciudad», «ciudadela», «fortaleza», en el latín *plenum*, en el sánscrito *pèrōam*, y en el inglés «fill», «llenar». Las raíces de *puru·a* son estas dos, y por consiguiente, el significado intrínseco es el de «ciudadano», ya sea como «hombre» (este hombre, Fulano) o como el Hombre (en este hombre, y absolutamente); en ambos casos, el *puru·a* es la «persona» que ha de distinguirse, por sus facultades de previsión y de comprensión, del hombre animal (*paṣu*), gobernado sólo por su «hambre y su sed»<sup>1</sup>.

En el pensamiento de Platón hay una ciudad cósmica del mundo, la ciudad del estado, y hay un cuerpo político individual, y ambos son comunidades (griego *koinōnia*, sánscrito *gaōa*). «Las mismas castas (griego *genos*, sánscrito *jti*), iguales

---

\* Publicado por primera vez en *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, ed. A. A. Roback, Sci-Art: Cambridge, Mass., 1945.

<sup>1</sup> Como en *Aitareya Īraōyaka* II.3.2 y Boecio, *Contra Evtychen*.

en número, se han de encontrar en la ciudad y en el alma (o sí mismo) de cada uno de nosotros»<sup>2</sup>; el principio de justicia es el mismo en todo, a saber, que cada miembro de la comunidad cumple las tareas para las que está dotado por la naturaleza; y el establecimiento de la justicia y el bienestar de la totalidad depende, en cada caso, de la respuesta a la pregunta, ¿Quién gobernará, lo mejor o lo peor, es decir, una única Razón y Ley Común, o la multitud de los hombres adinerados en la ciudad exterior, y de los deseos en el individuo (*Repblica* 441, etc.)?

¿Quién llena, o puebla, estas ciudades? ¿De quién son estas ciudades, «nuestras» o de Dios? ¿Cuál es el significado del «gobierno de sí mismo»? (una pregunta que, como muestra Platón, *Repblica* 436B, implica una distinción entre el gobernante y el gobernado). Filón dice que «En lo que concierne al poder (*kyrīs*), Dios es el único ciudadano» (*monos polites*, *Cher*, 121), y esto es casi idéntico a las palabras de la Upani·ad, «Este Hombre (*puru·a*) es el ciudadano (*puru·aya*) en todas las ciudades» (*sarvasu pèr·u*, *B·hadraöyaka Upani·ad* II.5.18), y no debe considerarse como contradicho por esta otra afirmación de Filón, a saber, que «Adam (no «este hombre», sino el Hombre verdadero) es el único ciudadano del mundo» (*monos kosmopolites*, *Opif.* 142). Nuevamente, «Esta ciudad (*pur*) es estos mundos, la Persona (*puru·a*) es el Espíritu (*yoÖyam pavate = Vyu*), a quien, porque habita (*ṣete*) esta ciudad, se le llama el “Ciudadano” (*puru·a*)», *êatapatha Brhmaöa* XIII.6.2.1 —como en *Atharva Veda* X.2.30, donde «Al que conoce la ciudad de Brahma, por cuyo motivo la Persona (*puru·a*) se llama así, ni la visión ni el soplo de la vida le abandonan en la vejez», aunque ahora la «ciudad» es la de este cuerpo, y los «ciudadanos» son sus facultades dadas por Dios.

Estos puntos de vista macrocósmico y microcósmico son interdependientes; pues, como la llama Platón, la «acrópolis» de la ciudad está dentro de vosotros y literalmente en el «corazón» de la ciudad. Lo que hay dentro de esta Ciudad de Dios

---

<sup>2</sup> El Alma Inmortal (el Sí mismo) de Platón, y las dos partes del alma mortal (el sí mismo), junto con el cuerpo mismo, constituyen el número normal de las «cuatro castas» que deben cooperar para el beneficio de toda la comunidad.

(*brahma-pura*, este hombre) es un templo<sup>3</sup>, y lo que hay dentro (del templo) es el Cielo y la Tierra, el Fuego y el Viento, el Sol y la Luna, todo lo que se posee o no se posee; todo lo que hay aquí está ahí dentro». Entonces surge la pregunta, ¿Qué queda (qué sobrevive) cuando esta “ciudad” muere de vejez o es destruida? y la respuesta es que lo que sobrevive es Eso que no envejece con nuestro envejecimiento, y que no es matado cuando “nosotros” somos matados: *Eso* es la “verdadera Ciudad de Dios”<sup>4</sup>; *Eso* (y no esta ciudad perecedera que nosotros consideramos como “nuestro” sí mismo) es nuestro Sí mismo, que no envejece y que es inmortal<sup>5</sup>, a quien no afecta «el hambre ni la sed» (*Chndogya Upani-ad* VIII.1.1-5, ligeramente abreviado), «Eso eres tú» (*dem* VI.8.7); y «Ciertamente, el que ve Eso, el que contempla Eso, el que discrimina Eso, y cuyo juego y expansión, y cuyo deleite y beatitud están en ese Sí mismo y con ese Sí mismo (*tman*), ese es autónomo (*sva-rj, kreitt̄n heautou*, auto-gobernante), y se mueve a voluntad en todos los mundos<sup>6</sup>; pero aquellos cuyo conocimiento es de lo que es otro-que-Eso, son heterónomos (*anyarj, hett̄n heautou*, súbdito), y no se mueven a voluntad en ningún mundo» (*dem* VII.25.2).

Así pues, en el corazón de esta Ciudad de Dios habita (*·ete*) el Sí mismo inmortal y omnisciente, «este Sí mismo y Duque inmortal del sí mismo», como el Señor de todo, el Protector de todo, el Regidor de todos los seres y el Controlador Interno de

---

<sup>3</sup> «El Reino de Dios está dentro de vosotros» (San Lucas 17:21); *en haut̄ politeia* (*Repblica* 591E). El Rey sobrevive a sus reinos y «vive siempre». De la misma manera, en la teoría tradicional de gobierno, la Realeza inmanente en los reyes les antecede y les sobrevive, «el rey ha muerto, viva el rey».

<sup>4</sup> La *polis en logois* (sánscrito *ṣrute*), *kaimenā epei ges ge oudamau* de Platón (*Repblica* 592A).

<sup>5</sup> Ese Sí mismo Espiritual eternamente joven cuyo Comprehensor no tiene miedo de la muerte (*Atharva Veda* X.8.44).

<sup>6</sup> Esta libertad, de la que se habla tan a menudo en la tradición védica desde *ôg Veda Saxhit* IX.113.9 en adelante, corresponde al término platónico *autokināsis* (*Fedro* 245D, *Leyes* 895B, C) y a San Juan 10:9 «entrarán y saldrán, y encontrarán pradera».

los poderes del alma, por los cuales está rodeado como por sus súbditos<sup>7</sup>, y «a Él (Brahma), que procede así en Persona (*puru·a*), cuando yace ahí extendido (*uttnya śaynaye*), y entronizado (*brahmsandh´m rēdh, atrasada*), los poderes del alma (*devat, prō*), la voz, la mente, la visión, el oído y el olfato, le traen tributo»<sup>8</sup>.

La palabra «extendido» expresa aquí un significado ya implícito en la etimología de la «ciudad», *kei*, que incluye el sentido de yacer completamente extendido<sup>9</sup>. La raíz de «extendido» y *ut-tna* es la del griego *tein̄* y la del sánscrito *tan*, extender, prolongar, y la del griego *tonos*, una cuerda, y de aquí también, tono, y *tenuis*, sánscrito *tanu*, tenue.

No sólo estos mundos son una ciudad, o «yo» soy una ciudad, sino que estas ciudades son ciudades pobladas, y no tierras yermas, porque Él las llena; puesto que Él es «uno como es en sí mismo allí, y muchos como es en sus hijos aquí» (*ēatapatha Brhmaōa* X.5.2.16). «Eso, dividiéndose a sí mismo inmensurables veces llena (*pè-rayati*)<sup>10</sup> estos mundos... de Ello proceden continuamente todos los seres animados» (*Maitri Upani·ad* V.26). O con referencia específica a los poderes del alma dentro de la ciudad individual, «Él, dividiéndose a sí mismo quíntuplemente, está oculto en la caverna (del corazón)... Desde ahí, habiendo abierto las puertas de los poderes de los sentidos, procede a la fruición de la experiencia... Y de esta manera, este cuerpo es

---

<sup>7</sup> *B`hadraōyaka Upani·ad* III.8.23, IV.4.22, *KaÉha Upani·ad* II.18, *Muōṅṅaka Upani·ad* II.2.6.7, *Maitri Upani·ad* VI.7 etc.

<sup>8</sup> *Jaimin´ya Upani·ad Brhmaōa* IV.23.7-23-10, algo condensado.

<sup>9</sup> La extensión divina en el espacio tridimensional del mundo, que de esta manera se llena, es una crucifixión cósmica a la que corresponde la crucifixión local en dos dimensiones. En la medida en que nosotros Le consideramos como dividido realmente por esta extensión, es decir, en la medida en que nosotros concebimos nuestro ser como «propio nuestro», nosotros le crucificamos diariamente.

<sup>10</sup> Causativo de *p̄*, la raíz de *p̄r*; y así «puebla» o incluso «civiliza».

levantado en la posesión de la consciencia, y Él es su conductor» (*dem* II.6.d)<sup>11</sup>. Sin embargo, esta «división» es sólo una manera de hablar, pues Él permanece «indiviso en los seres divididos» (*Bhagavad G't* XIII.16, XVII.20), «ininterrumpido» (*anan-taram*), y así ha de comprenderse como una presencia divina y total.

En otras palabras, la «división» no es una segmentación, sino una extensión, como si se tratara de radios desde un centro o de rayos de luz desde una fuente luminosa con la que son continuos<sup>12</sup>. Ciertamente, la *Con-tinuidad* y la *in-tensidad* (*samtati*, *syntonia*) son una cualidad necesaria en todo lo que puede tensarse y extenderse pero, como el Espíritu inmanente mismo, «no puede cortarse» (*acchedya*, *Bhagavad G't* II.23), —«ninguna parte de eso que es divino se corta a sí misma y deviene separada, sino que solo se extiende (*ekteinetai* = *vitanute*)» (Filón, *Det.* 90). Así pues, decir que la Persona «llena» estos mundos es la misma cosa que decir que Indra vio a esta Persona «como el Brahman máximamente extendido (*tatamam*)» (*Aitareya ĩraöyaka* II.4.3). De esta manera, todos los poderes del alma, proyectados por la mente hacia sus objetos, son «extensiones» (*tetomena*) de un principio invisible (*Repblica* 462E), y éste es el «poder tónico» por el que se hace posible percibirlos (Filón, *Leg. Alleg.* I.30, 37). Nuestra «constitución» es una habi-

---

<sup>11</sup> *Psyche men estin hā periagousa hām̄n pant̄n*, *Leyes* 898C; *Questi nei cir mortali per-motore*, *Paradiso* I.116; «el corazón ha tirado las riendas de los cinco sentidos» (Rēm', *Mathnaw'*, I.3275). En toda la tradición védica (y más explícitamente en *KaĒha Upani-ad* III.3 sigs. y en *Jtaka* VI.242) como en Platón (*Fedro* 246 sigs.), Filón (*Leg. Alleg.* I.72, 73, III.224, *Spec.* IV.79 etc.) y Boecio, etc., la constitución del hombre, en la que el Sí mismo espiritual de todos los seres va como pasajero mientras el vehículo se mantiene unido, la mente tiene las riendas; pero puesto que la mente es doble, pura o impura, desinteresada o interesada, puede controlar el tiro de los sentidos o bien ser extraviada por él. Los símbolos del «carro», la «ciudad», el «barco» y la «marioneta» son equivalentes, de manera que, por ejemplo, «cuando la Mente, como un cochero, gobierna todo el ser vivo, como un gobernador hace con una ciudad, entonces la vida sigue un curso recto» (Filón, *Leg. Alleg.* III.224, cf. *ōg Veda Saxhit* VI.75.6). Toda la concepción del *yoga* (*yug*, «uncir», «arnesar», «juntar») está conectada con el simbolismo del carro y del tiro; todavía hoy, nosotros hablamos de «poner freno» a nuestras pasiones.

<sup>12</sup> De aquí *viraj*, literalmente «brillo distributivo» = «poder gobernante».

tación que el Espíritu se hace para sí mismo «de la misma manera que un orífice saca para sí mismo (*tanute*) otra forma del oro» (*B'hadraöyaka Upani-ad* IV.4.4)<sup>13</sup>.

Éste es un aspecto esencial de la doctrina del «hilo del espíritu» (*sètrtman*), y como tal es la base inteligible de la doctrina de la omnisciencia y de la providencia divinas, a las que son análogos nuestro conocimiento y nuestra previsión parciales. El Sol espiritual (no ese «sol que ven todos los hombres» sino el «que pocos conocen con la mente», *Atharva Veda* X.8.14)<sup>14</sup> es el Sí mismo de todo el universo (*ôg Veda Saxhit* I.11.5.1) y está conectado a todas las cosas en él por medio del «hilo» de sus luminosos rayos pneumáticos, en los cuales está tejido la totalidad del «tejido» del universo —«todo este universo está encordado en Mí, como filas de gemas en un hilo» (*Bhagavad G't* VII.7); y como ya hemos visto, las últimas puntas de este hilo, que atraviesa nuestro intelecto, son sus poderes sensoriales<sup>15</sup>. Así, de la misma manera que el sol del mediodía «ve» todas las cosas bajo el sol a la vez, la «Persona en el Sol», la Luz de las luces, en el punto y centro exaltado «donde todo donde y todo cuando tienen su foco» (*Paradiso* XXIX.23), está simultáneamente presente a la totalidad de la experiencia, ya sea aquí o allí, ya sea pasada o futura, y «ni un gorrión

---

<sup>13</sup> El oro en tales contextos no es una figura de lenguaje, sino una figura de pensamiento. El oro «es» (nosotros diríamos ahora «significa») la luz, la vida, la inmortalidad (*êatapatha Brhmaöa, passim*, y tradicionalmente); y «refinar» este «oro» es quemar en nuestro Sí mismo espiritual la escoria de todo lo que no es el Sí mismo. De aquí que sea una cuerda de oro la que guía rectamente a la marioneta humana (Platón, *Leyes* 644) y Blake nos da una cuerda de «oro» que «nos conducirá a la puerta del cielo».

<sup>14</sup> «El Sol del sol», *Mahbhrata* V.46.3 y Filón, *Spec.* I.279; la «luz invisible perceptible sólo por la mente», Filón, *Opif.* 31; «cuyo cuerpo es el sol, que controla al sol desde dentro», *B'hadraöyaka Upani-ad* III.7.9; «cuyo cuerpo lo ven todos, pero su alma nadie», Platón, *Leyes* 898D; «la luz de las luces», *Bhagavad G't* X.11.17, *ôg Veda Saxhit* I.113.1; «que era la verdadera Luz... del mundo», San Juan 1.9, 9.5; «el Sol de los hombres», *ôg Veda Saxhit* I.146.4 y «la Luz de los hombres», San Juan 1:4, «sedente en cada corazón», *Bhagavad G't* XIII.7, *Maitr' Upani-ad* VI.1.

<sup>15</sup> No podemos exponer aquí extensamente la doctrina del «hilo del espíritu». En la tradición europea puede rastrearse desde Homero hasta Blake. Para algunas de las referencias ver mi «Primitive Mentality», *Q. J. Myth. Soc.* XXXI, 1940 y «Literary Symbolism» en el *Dictionary of World Literature*, 1943. Ver Filón, *Immut.* 35 y *passim*; ver también mi «Spiritual Paternity and the Puppet Complex» en *Psychiatry* VIII, 1945.

cae al suelo» ni ha caído nunca ni nunca caerá sin su conocimiento presente. Él es, de hecho, el único veedor, pensador, etc., en nosotros (*Bḥadraöyaka Upani·ad* III.8.23), y quienquiera que ve o piensa, etc., ve o piensa por *Su* «rayo» (*Jaimin'ya Upani·ad Brhmaöa* I.28, 29).

Así pues, en la Ciudad de Dios humana que estamos considerando, como un modelo político, los poderes sensoriales y discriminativos, por así decir, forman un cuerpo de guardia por el que la Razón Real es conducida a la percepción de los objetos sensibles, y el corazón es la sala de guardia donde reciben sus órdenes (Platón, *Timeo* 70B, Filón, *Opif.* 139, *Spec.* IV.22, etc.). Estos poderes —aunque se les llama Dioses<sup>16</sup>, Ángeles, Eones, Maruts, R·is, Soplos, Daimones, etc. —son el pueblo (*viṣa*, la población, etc.) del reino celestial, y se relacionan con su Capataz (*viṣpati*) como la hueste con su Mayor o los ministros con su Rey; son una tropa de «los Propios del rey» (*sv*), por los cuales el Rey está rodeado como por una corona de gloria —«sobre cuya cabeza los Eones son una corona de gloria que emite rayos» (*Coptic Gnostic Treatise* XII), y «por “tu gloria” yo entiendo los poderes que forman tu

---

<sup>16</sup> O Hijos de Dios. Cf. Boehme, *Sig. Rer.* XVI.5 «Cada príncipe angélico es una propiedad de la voz de Dios, y lleva el gran nombre de Dios». Es con referencia a estos poderes que se dice que «Todos estos Dioses están en mí» (*Jaimin'ya Upani·ad Brhmaöa* I.14.2), que «Todas las cosas están llenas de Dioses» (Thales, citado por Platón, *Leyes* 899 B) y que «Haciendo del Hombre (*puru·a*) su casa mortal, los Dioses le habitan» (*Atharva Veda* XI.8.18); por consiguiente, «Ciertamente está iniciado, aquel cuyos “Dioses dentro de él” están iniciados, a saber, la mente por la Mente, la voz por la Voz» etc. (*Kau·'taki Brhmaöa* VII.4). No necesitamos decir que una tal multiplicidad de Dioses —«cientos y miles»— no es un politeísmo, pues todos son súbditos angélicos de la Deidad Suprema desde quien se originan y en quien, como a menudo se nos recuerda, nuevamente «devienen uno». Su operación es una epifanía (*Kau·'taki Upani·ad* II.12.13 —«Ciertamente, este Brahma brilla cuando uno ve con el ojo, y muere igualmente cuando uno no ve»). Estos «Dioses» son los Ángeles, o como los llama Filón, las Ideas, —es decir, las Razones Eternas.

cuerpo de guardia» (Filón, *Spec*, I.45)<sup>17</sup>. Se trata enteramente de una relación de lealtad feudal, donde los súbditos traen el tributo y reciben la largueza —«Tú eres nuestro y nosotros somos tuyos» (*ôg Veda Saxhit* VIII.92.32), «Seamos nosotros tuyos para que tú nos des el tesoro» (*dem* V.85.8, etc.)<sup>18</sup>.

Lo que no debe olvidarse nunca es que todos «nuestros» poderes no son nuestros «propios», sino poderes y ministros *delegados* a través de los cuales se «ejerce» (otro sentido del griego *teino*) el Poder real; los poderes del alma «son sólo

---

<sup>17</sup> Debe recordarse el doble significado del griego *stephano*: (1º) como «corona» y (2º) como «muralla» de la ciudad; así pues, es al mismo tiempo una gloria y una defensa. «Los hijos son la corona de un hombre, las torres de la “ciudad”» (*Homeric Epigrams* XIII). De la misma manera el pali *cèlik*, usualmente «turbante», es también una «muralla de la ciudad», como en *Saxyutta Nikya*, II.182 *nagaramÉ cèlik-baddham*.

La interpretación que hace Filón de la «gloria» tiene un equivalente exacto en la India, donde los poderes del alma son «glorias» (*Şriyah*) y colectivamente «el reino, el poder y la gloria» (*Şr'*) de sus poseedores reales; y por consiguiente, toda la ciencia del gobierno es la ciencia del control de estos poderes (*ArthaŞstra* I.6; ver mi *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942, p. 86). Non potest aliquis habere ordinatam familiam, nisi ipse sit ordinatus [nadie puede tener orden en su familia, a no ser que lo tenga primero en sí mismo], San Buenaventura, *De don. S. S.* IV.10.V, pág. 475; y esto se aplica a todo el que se propone gobernarse a sí mismo, a una ciudad o a un reino.

<sup>18</sup> Sobre *bhakti* («devoción», o mejor quizás «lealtad», y literalmente «participación») en tanto que relación recíproca, ver mi *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942, nota 5 y mi *Hinduism and Buddhism*, 1943, p. 20.

los nombres de Sus actos» (*B'hadraöyaka Upani-ad* 1.4.7, 1.5.21, etc.)<sup>19</sup>. No deben servir a su interés propio o al interés de otro —cuyo único resultado será la tiranía de la mayoría, y una ciudad dividida contra sí misma, hombre contra hombre y clase contra clase— sino servir a Aquel cuyo único interés es el del cuerpo político común. De hecho, en los numerosos relatos que tenemos de una contienda por la precedencia entre los poderes del alma, siempre se encuentra que ninguno de los miembros o poderes es indispensable para la vida de la ciudad corporal, exceptuados únicamente su Cabeza, el Soplo y el Espíritu inmanente.

Así pues, de la misma manera que un hombre trae las ofrendas sacrificiales a un altar, la vida justa y natural de los poderes del alma es precisamente su función de traer tributo a su cabeza fuente, a saber, la mente y verdadero Sí mismo que ejerce el control, guardando para sí mismos sólo lo que queda. La tarea de cada uno es cumplir las funciones para las que está dotado por naturaleza, a saber, la tarea del ojo es ver, la del oído oír, etc., las cuales funciones son todas necesarias para el bienestar de la comunidad de la totalidad del hombre, pero deben ser coordinadas por un poder desinteresado que cuida de todas. Pues a no ser que esta comunidad actúe unánimemente, como un único hombre, trabajará en todo tipo de propósitos cruzados. El concepto es el de una corporación en la que los distintos miembros de una comunidad trabajan juntos, cada uno según su propia manera; y una tal sociedad vocacional es

---

<sup>19</sup> «“Yo” no hago nada, así debe saberse el hombre arnesado, el conocedor de la Realidad Última» (*Bhagavad G't* V.8). «Yo no hago nada por mí mismo» (San Juan 8:28, cf. 5:19). Pensar que «“yo” hago» (*kartÖ ham iti*) o que «“yo” pienso» es una infatuación, la *oiäsisis* de Filón (*Leg. Alleg.* 1.47, 2.68, 3.33) y el *abhimna* indio. La proposición *Cogito ergo sum*, es un *non sequitur* y un sin sentido; la verdadera conclusión es *Cogito ergo EST*, y se refiere al «que Es» (Damasceno, *De fid. orthodox.* I; *KaÊha Upani-ad* VI.12; *Milinda Paha* p. 73) y al único que puede decir «yo» (Maestro Eckhart, Pfeiffer, p. 261). Cf. las referencias en mi «*ikimca: la Anonadación de Sí mismo*», *New Ind. Antiquary* 1940.

«*Nichts anders strzetz dich in Hllenschlund hinein*  
*Als das verhasste Wort (merkÖs wohl!): das Mein und Dein*».

Nada será arrojado tan inmediatamente adentro de las fauces del Infierno como las detestables palabras (¡obsérvalas bien!) mío y tuyo [Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann* v.238.]

un organismo, no un agregado de intereses que compiten, y que, por consiguiente, constituirían un «equilibrio de poder» inestable.

Así pues, la Ciudad de Dios humana contiene dentro de sí misma el modelo de todas las demás sociedades y de una verdadera civilización. El hombre será un hombre «justo» (griego *dikaïos*) cuando cada uno de sus miembros cumple su tarea propia y está sometido a la Razón gobernante que ejerce la providencia en beneficio de todo el hombre; y de la misma manera la ciudad pública será justa cuando hay acuerdo en cuanto a quien gobernará, y no hay ninguna confusión de funciones, sino que cada ocupación es una responsabilidad vocacional. Así pues, no donde no hay «clases» o «castas», sino donde cada uno es un agente responsable en algún campo especial<sup>20</sup>. Una ciudad que carece de esta «justicia» (*dikaïosynã*) no puede llamarse una «buena» ciudad, como tampoco puede llamarse una buena ciudad si carece de sabiduría, sobriedad o coraje; y éstas cuatro son las grandes virtudes cívicas. Donde las ocupaciones son así vocaciones «se hará más, y se hará mejor, y con más facilidad que de ninguna otra manera» (*Repblica* 370C). Pero «si el que por naturaleza es un artesano o algún tipo de comerciante, se deja tentar y envanecer por la riqueza o por su dominio de los votos o por su propia fuerza o por cualquier otra cosa, e intenta manejar los asuntos militares, o si un soldado intenta ser un consejero o un guardián, para lo cual no está dotado, y si estos hombres intercambian sus herramientas y honores, o si uno y el mismo hombre intenta manejar todas estas funciones a la vez, entonces, yo entiendo, y tú estarás conmigo en que este tipo de perversión y de aprendizaje de todo y maestro de nada será la ruina de la ciudad»; y esto es «injusticia», (*Repblica* 434B).

Así pues, la sociedad ideal se considera como un tipo de taller cooperativo en el que la producción ha de ser para el uso y no para el provecho, y donde se ha de proveer para todas las necesidades humanas, tanto las del cuerpo como las del alma. Además, si ha de cumplirse el mandato, «Sed perfectos como vuestro Padre en el cie-

---

<sup>20</sup> En cuyo caso, *cada* ocupación es una profesión; es decir, no meramente una manera de ganarse la vida, sino una «manera de vivir», cuyo abandono es morir una muerte. «El hombre que ha cambiado de un trabajo a otro, fácilmente y sin que ello le moleste, no tiene ningún respeto profundo de sí mismo» (Margaret Mead, *And Keep Your Powder Dry*, p. 222).

lo es perfecto», la obra debe hacerse *perfectamente* <sup>21</sup>. Las artes no se dirigen a la ventaja de nada excepto la de su objeto (*Repblica* 432B), y esto quiere decir que la cosa que se hace debe ser tan perfecta como sea posible para el propósito que se hace. Este propósito es satisfacer una necesidad humana (*Repblica* 369B, C); y así el perfeccionismo requerido, aunque no está motivado «altruistamente», «sirve efectivamente» a la humanidad de una manera que es imposible donde los bienes se hacen para la venta más bien que para el uso, y en cantidad más bien que en cualidad. A la luz de la definición de la «justicia» por Platón, como ocupación vocacional, podemos comprender mejor las palabras, «Buscad primero el reino de Dios y su *justicia*, y todas estas cosas se os darán por añadidura» (San Mateo 6:33).

La filosofía india del trabajo es idéntica. «Sabe que la acción viene de Brahma. Aquel que en la tierra no sigue en su giro a la rueda que así gira, vive en vano; por consiguiente, sin apego a sus recompensas, haz siempre lo que debe hacerse, pues, ciertamente, el hombre gana así lo Último. No hay nada que yo necesite hacer, ni nada que alcanzar que no sea ya mío: y sin embargo, yo no me mezclo en la acción. Por consiguiente, actúa con miras al bienestar del mundo; pues todo lo que hace el superior, también lo harán otros; establecido el modelo, el mundo lo seguirá. Es me-

---

<sup>21</sup> Es un lugar común de la teoría medieval que el interés principal del artesano está centrado en el bien de la obra que ha de hacerse, y esto significa que debe ser al mismo tiempo *pulcher et aptus* [bella y apropiada]. Un texto budista que define las entelequias de los diferentes grupos vocacionales llama «trabajo perfecto» al del hogareño cuyo soporte es un arte (*Anguttara Nikya* III.363).

por la propia norma de uno<sup>22</sup>, por deficiente que sea, que la de otro, por bien que se haga; es mejor morir en el puesto propio de uno, pues el de otro está lleno de temor... Las vocaciones están determinadas por la propia naturaleza de uno. El hombre alcanza la perfección a través de la devoción a su trabajo propio. ¿Cómo? Alabando en su trabajo propio a Aquel de quien procede la expresión de todos los seres y por quien es extendido (*tatam*, <*tan*) todo este universo. Es mejor hacer el trabajo propio de uno, incluso con sus faltas, que hacer bien el trabajo de otro; el que hace la tarea que su naturaleza propia dispone que haga no incurre en pecado; uno no debe abandonar nunca su vocación<sup>23</sup> heredada»<sup>24</sup>.

Por una parte, la tradición inspirada rechaza la ambición, la competición y los modelos cuantitativos; por otra, nuestra «civilización» moderna se basa en las nociones del progreso social, de la libre empresa y de la producción cuantitativa. La primera considera las necesidades del hombre, que «son pocas aquí abajo»; la otra considera sus apetitos, a los cuales no puede ponerse ningún límite, y cuyo número se multiplica artificialmente con la propaganda. Ciertamente, el manufacturero para el provecho debe crear un mercado mundial siempre creciente para los excedentes producidos por aquellos a quienes el dr. Schweitzer llama los «hombres

---

<sup>22</sup> *Sva-dharma* = *sva-karma*, el *to heautou pratein, kata physin* de Platón. *Dharma* es un término grávido de significado, difícil de traducir en el contexto presente; cf. *eidōs* en *Repblica* 434A. En general, *dharma* (literalmente «soportes», *dhr* como en *dhruva*, «fijo», «estrella polar», y el griego *thronos*) es sinónimo de «Verdad». «No hay nada más alto» que este principio gobernante (*B'hadraöyaka Upani-ad* I.4.14); *dharma* es el «Rey del rey» (*Anguttara Nikaya* I.109), es decir, el «Rey de reyes»; y no puede haber ningún título más alto que el de *dharma-rj*, «Rey de la Justicia». De aquí la designación bien conocida de la Realeza verdadera como Dharmarj, que hay que distinguir de la personalidad del rey a la que es inherente la temporalidad. El «propio dharma» de uno es precisamente la «justicia» de Platón, es decir, el cumplimiento de la tarea para la que uno está equipado por naturaleza. De la misma manera, la Justicia (griego *dikā*, raíz sánscrita *diṣ*, «indicar») representa el Índice y el modelo último por el que debe juzgarse toda acción. *Dharma* es *lex aeterna*, *sva-dharma lex naturalis*.

<sup>23</sup> *Bhagavad G't* III.15-35 y XVIII.18-48, ligeramente abreviado.

<sup>24</sup> Para nuestra tradición, la procreación es una «deuda», y su propósito es mantener la continuidad de las funciones ministeriales en una sociedad estable (ver mi *Hinduism and Buddhism*, nota 146). Pues sólo así pueden conservarse las bases de la civilización.

sobreocupados». Fundamentalmente, es la obsesión del comercio mundial, que hace de las «civilizaciones» industriales una «maldición para la humanidad», y la obsesión del concepto del progreso industrial, «en línea con la empresa de la civilización manufacturera», lo que ha provocado y provocará el surgimiento de las guerras modernas; sobre este mismo miserabilizado suelo han crecido imperios, y por esta misma codicia inclemente han sido destruidas innumerables civilizaciones —por los españoles en Sudamérica, por los japoneses en Korea y por «las sombras blancas en los Mares del Sur»<sup>25</sup>.

El dr. Schweitzer mismo escribe que «es muy difícil llevar a su plenitud una colonización que signifique al mismo tiempo una verdadera civilización... La edad de la máquina ha traído a la humanidad unas condiciones de existencia que hacen difícil la posesión de una civilización<sup>26</sup>... La agricultura y la artesanía son el fundamento de la civilización... Siempre que el comercio de la madera es bueno, una hambruna permanente reina en la región de Ogowe<sup>27</sup>... Ellos viven de arroz importado y de alimentos en conserva importados que compran con los ingresos de su trabajo... haciendo imposible con ello la industria hogareña... Como están las cosas, el comercio mundial que les ha alcanzado es un hecho contra el que nosotros y ellos somos impotentes»<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. mi «Am I my Brother's Keeper?», *Asia and the Americas*, marzo, 1943.

<sup>26</sup> «La máquina... es el logro de que es capaz el hombre si confía enteramente en sí mismo — Dios ya no es necesario... Eventualmente... la máquina le transforma en una máquina a él» (Ernst Niekisch, citado por Erich Meissner en *Germany in Peril*, 1942).

<sup>27</sup> «Cuando las naciones envejecen, las artes envejecen, y el comercio cuenta con cada árbol» (William Blake).

<sup>28</sup> Albert Schweitzer, *Zwischen Wasser und Urwald*, citado en su *My Life and Thought*.

Yo no estoy de acuerdo con este cuadro de un *deus*, o más bien de un *diabolus, ex machina*, emparejado así con una confesión de impotencia<sup>29</sup>. Ciertamente, si nuestro industrialismo y nuestra práctica del comercio son la marca de nuestra civilización, ¿cómo, entonces, osamos proponernos ayudar a otros a «alcanzar una condición de bienestar»? El «peso» (de nuestra «incivilización») lo hemos hecho nosotros y pesa sobre nuestros propios hombros primero. ¿Acaso vamos a decir que debido a la «determinación económica» somos impotentes para sacudírnoslo de encima y ponernos derechos? Eso sería aceptar la condición de «epígonos» de una vez por todas, y admitir que nuestra influencia sólo puede rebajar a los demás a nuestro nivel<sup>30</sup>.

Como hemos visto, en una verdadera civilización, *laborare est orare*. Pero el industrialismo —«el mammon de la in-justicia» (griego *adikia*)— y la civilización son incompatibles. A menudo se ha dicho que uno puede ser un buen cristiano incluso en una factoría; no es menos cierto que uno podría ser un cristiano aún mejor en la arena del circo. Pero ninguno de estos hechos significa que las factorías o las arenas sean instituciones cristianas o deseables. A nosotros no nos incumbe considerar si puede ganarse o no alguna vez una batalla de la religión contra el industrialismo y el comercio mundial; nuestra incumbencia es la tarea, no su recompensa; nuestra incumbencia es cerciorarnos de que en cualquier conflicto nosotros estamos del lado de

---

<sup>29</sup> «Yo no tengo más fe que un grano de mostaza en la historia de la “civilización” futura, que ahora *s* que está condenada a la destrucción: ¡qué alegría da pensar en ello!» (William Morris). «Pues por hombres civilizados nosotros entendemos ahora hombres industrializados, sociedades mecanizadas... Nosotros llamamos a todos los hombres civilizados, con tal de que empleen las mismas técnicas mecánicas para dominar el mundo físico. Y los llamamos así porque estamos seguros de que sólo el mundo físico es la única realidad, y de que como se somete a la manipulación mecánica, no cabe otra manera de comportamiento. Cualquier otra conducta sólo puede brotar de la ilusión, y es el comportamiento de un salvaje simple e ignorante. Haber llegado a este cuadro de la realidad es ser verdaderamente avanzado, progresista, civilizado» (Gerald Heard, *Man the Master*, p. 25). Y esto es también haber llegado a lo que se ha llamado propiamente un «mundo de realidad empobrecida» (Iredell Jenkins), y un mundo que sólo puede empobrecer a aquellos a quienes se lo comunicamos.

<sup>30</sup> Cf. A. J. Krzesinski, *Is Modern Culture Doomed?* 1942, esp. la Introducción de Mons. G. B. O'Toole, y Znaniecki como se cita en la pág. 54, nota; y Eric Gill, *It All Goes Together*.

la Justicia<sup>31</sup>. Incluso como están las cosas, el dr. Schweitzer encuentra su mejor excusa para el gobierno colonial en el hecho de que en alguna medida (por pequeña que sea) tales gobiernos protegen a sus pueblos colonizados «del mercader». ¿Por qué no nos protegen a nosotros mismos (los «conejiillos de indias» de un libro bien conocido) del mercader? ¿No sería mejor que, en lugar de pensar en las consecuencias inevitables del «comercio mundial», consideráramos su causa, y emprendiéramos la re-forma (*wideraufbauen* es una palabra de Schweitzer) de nuestra propia «civilización»? ¿O acaso los incivilizados van a pretender siempre sus «misiones civilizadas»?

Reformar lo que se ha deformado significa que debemos tomar en cuenta una «forma» original, y eso es lo que hemos intentado hacer con el análisis histórico del concepto de civilización, basado en fuentes orientales y occidentales. Las formas son por definición invisibles para los sentidos. La forma de nuestra Ciudad de Dios es una forma «que existe sólo en las palabras, y en ninguna parte de la tierra; pero, al parecer, está guardada en el cielo para quien quiera contemplarla, y si la contempla, para habitarla; sólo puede ser vista por los verdaderos filósofos que dirigen sus energías hacia esos estudios que alimentan el alma más bien que el cuerpo, y que nunca se dejan arrastrar por las congratulaciones de las turbas ni por el aumento sin medida de su riqueza, que es la fuente de innumerables males<sup>32</sup>, sino que más bien fijan sus ojos sobre su propia política interior, sin *pretender* nunca ser políticos en la ciudad de su nacimiento» (*Repblica* 591E, F).

---

<sup>31</sup> Quienquiera que posee una simple participación en cualquier empresa manufacturera para el provecho, en esa misma medida está tomando partido y en esa misma medida es responsable del comercio mundial y de todas sus consecuencias.

<sup>32</sup> El cuerpo, por cuya causa deseamos la riqueza, es la causa última de todas las guerras (*Fedn* 66C); y «la victoria fomenta el odio, porque los conquistados son infelices» (*Dhammapada* 201). El comercio mundial y la guerra mundial son males congénicos. Todo lo que hemos dicho sobre el gobierno de los hombres y de las ciudades se aplicará, por supuesto, al gobierno del mundo por naciones cooperativas y desinteresadas. Todos los intentos de establecer «equilibrios de poder» deben acabar en guerra.

¿No está Platón completamente acertado cuando propone confiar el gobierno de las ciudades «al remanente incorrupto de los verdaderos filósofos que han de soportar ahora el estigma de la inutilidad»<sup>33</sup>, o incluso a aquellos que están ahora en el poder, «si por alguna inspiración divina<sup>34</sup> tomara posesión de ellos un genuino amor de la filosofía»? ¿y no está enteramente acertado cuando mantiene que «ninguna ciudad puede ser feliz nunca a no ser que su diseño lo hayan trazado esos pintores que hacen uso del modelo divino» (*Repblica* 499, 500) —a saber, el de la Ciudad de Dios que está en el cielo y «dentro de vosotros»?<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Nobleza obliga*. En una ciudad que ha educado a «verdaderos filósofos», éstos deben a sus educadores el deber de participar en los asuntos cívicos; y de esta manera, en la teoría del gobierno tradicional, incumbe a los representantes de la autoridad espiritual supervisar y guiar a aquellos que ejercen el poder temporal; en otras palabras, les incumbe supervisar que apoyen el derecho, y que no se afirmen a sí mismos. Sobre la función de tales filósofos en la regeneración de la sociedad moderna, cf. Gerald Heard, *Man the Master* y Aldous Huxley, *Ends and Means*.

<sup>34</sup> Supongo que en la historia de la crítica nunca se ha propuesto nada más necio que el comentario de Paul Shorey, «Pero nosotros no debemos atribuir ninguna *superstición* personal a Platón» (Loeb Library ed. p. 64). Deben esperarse solecismos tales como éste siempre que los nominalistas se ponen a exponer la doctrina de los filósofos realistas; ¿pero *por qu* se ponen a exponer filosofías en las que no creen?

<sup>35</sup> El trabajo que ha de hacerse es primariamente de purgación, para echar a los cambistas de dinero, a todos los que *desean* poder y oficio, y a todos los representantes de intereses especiales; y en segundo lugar, cuando la ciudad ha sido «limpiada», el trabajo que ha de hacerse es de imitación considerada de las formas de la justicia, de la belleza y de la sabiduría naturales, amén de otras virtudes cívicas; entre las cuales hemos considerado aquí la justicia, o como se traduce comúnmente la palabra *dikaioynā* en los contextos cristianos, la rectitud.

Como dice Platón, puede ser muy difícil llevar a cabo un tal cambio de mente como el que se requiere si nosotros hemos de «progresar» *en esta va*, pero también dice que «no es imposible»; y así, nosotros «no podemos cesar el Combate Mental... hasta que hayamos construido Jerusalem».

## LA BASE RELIGIOSA DE LAS FORMAS DE LA SOCIEDAD INDIA\*

*Voi nascete con diverso ingegno*<sup>1</sup>

Dante, *Paradiso* 13.72

*In Deo conspiciamus incommutabilem formam justitiae, secundum quam  
hominem vivere oportere judicamus*<sup>2</sup>

San Agustín, *De Trin.* 8.9.13

*El hombre siempre en guerra*

Filón, *Conf.* 46

*Quienquiera que seas que para este trabajo has nacido, tienes una tarea  
elegida, no importa que el mundo la desprecie.*

Jacob Boehmen, *Signatura Rerum* V.17

Un orden social tradicional, como el de la India, no es un desarrollo fortuito, sino un desarrollo imitativo de una teoría o cuerpo de principios o de valores que se comprenden como revelados y cuya verdad se da por establecida. Las instituciones representan una aplicación de las doctrinas metafísicas a las circunstancias contingentes, y por consiguiente toman un color local, que cambia con los tiempos pero que mantiene siempre un alto grado de estabilidad, comparable al de un organismo vivo en el que, por el proceso repetido de muerte y renacimiento que nosotros llamamos «devenir» o «vida», un orden existente conserva una identidad reconocible y produce el orden desde el orden. En la sociedad tradicional, uno respeta las instituciones establecidas, y si algo va mal uno no asume que ello pueda arreglarse con revoluciones institucionales, sino sólo con un cambio de mente (*metanoia*, arrepenti-

---

\* Este artículo se dio primero como una conferencia a la Students Religious Association, Ann Arbor, Michigan en enero de 1946. Con posterioridad fue publicado en un folleto por Orientalia, New York, 1946.

<sup>1</sup> [«Vosotros nacéis con diversas disposiciones»].

<sup>2</sup> [«En Dios vemos la forma inmutable de la justicia, según la cual el hombre está obligado a vivir»].

miento), que deja incambiado el orden mismo; una «reforma» sólo puede entrañar lo que la palabra misma implica, a saber, un *retorno* a una forma a partir de la cual ha tenido lugar una desviación. El monárquico, por ejemplo, no piensa en aumentar el bienestar del pueblo con la substitución de la monarquía por la democracia, sino que sostiene que una tal mejora sólo puede llevarse a cabo cuando el rey, que puede haber llegado a ser un tirano «que gobierna en su propio interés», recuerda su vice-realeza<sup>3</sup>, y que su función es sólo poner en acto lo que aconseja la Autoridad Espiritual, y que, como lo enuncia expresamente el Libro de la Ciencia del Gobierno, «la totalidad de esta ciencia depende del propio auto-control del gobernante»<sup>4</sup>.

Cada costumbre establecida tiene una *razn de ser* metafísica (más bien que biológica o psicológica). Por ejemplo, la totalidad del modelo del matrimonio se funda en las relaciones naturales del sol y el cielo, o del cielo y la tierra, relaciones que son también las de la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal. La moralidad es una cuestión de procedimiento correcto o «experto», y como en el caso del arte, una cuestión de *saber hacer*, de saber *qu* hacer, más bien que una cuestión de sentimiento; y donde se acepta unánimemente el modelo cósmico de la «buena forma», la opinión pública controla suficientemente toda la situación. Nadie puede ser convencido de la irracionalidad de una costumbre a menos que primero pueda demostrarse que su metafísica es defectiva. Por ejemplo, no es suficiente detestar y repugnar la guerra, pues si eso es todo, nosotros somos factibles de ser persuadidos por otros argumentos plausibles cuando llegue la crisis: nosotros debemos preguntarnos a nosotros mismos si el concepto de hombre, como una naturaleza determinada económicamente más bien que espiritualmente, y el consecuente modo de vida dependiente del comercio mundial, no ha hecho inevitables las guerras totales; y debemos preguntarnos también si nosotros no hemos «deseado simplemente la paz, pero no las

---

<sup>3</sup> Filón, *De Fuga et Inventione*, III y *De Specialibus Legibus* IV.164.

<sup>4</sup> Kautilya, *Arthaṣṣtra* 1.6.

cosas que trabajan por la paz»<sup>5</sup>. Muy a menudo, hombres de buena voluntad estarán dispuestos a atacar una institución que no les es familiar, tal como el sistema de casta en la India o en otras partes, sin preguntar primero cuáles son sus intenciones, o si estas intenciones, que son los valores por los que vive la sociedad dada y que pertenecen a la esencia de su «moral», van a ser realizadas igualmente por las nuevas instituciones que se propone introducir desde el exterior. En tales casos, se olvida que las formas de una sociedad tradicional constituyen una textura densamente tejida que puede deshilarse y devenir un mero desorden si se saca uno de sus hilos, se olvida, por ejemplo, que los estilos de música no pueden cambiarse sin afectar a la totalidad de su constitución. Es una ilusión suponer que pueden hacerse «mundos mejores» combinando lo «mejor» de una cultura con lo «mejor» de otras: consideradas como medios, tales «mejoras» son usualmente incompatibles, y, de hecho, el efecto de los esfuerzos de uno es casi siempre para combinar las «cosas peores». Nosotros sólo podemos ayudarnos unos a otros a hacer mejor lo que cada uno ya ha estado queriendo hacer; pedir a los demás que cambien para que sean lo que *nosotros* somos es destruir su moral. En la presente conferencia no tengo intención de defender el sistema social indio, sino sólo de explicarlo: excepto que, antes de proseguir, citaré las palabras de ese caballero verdaderamente cristiano e indologista experto, el difunto sir George Birdwood, que dijo:

«En esa vida (hindú) todas son partes coordinadas de un único todo indiviso e indivisible, en el que la provisión y el respeto debidos a cada individuo, se ven

---

<sup>5</sup> «Nadie que mire por la paz y la tranquilidad tiene ningún negocio que trate de comercio internacional» (G. H. Gratton y G. R. Leighton, «The Future of Foreign Trade», en *Harper's Magazine*, 1944). «La libre empresa y la economía de mercado significan la guerra» (Harold Laski, en *The Nation*, 15 de diciembre de 1945). «Navegar los mares, dice otro, y comerciar es una gran cosa —conocer muchas tierras, hacer ganancias en cada rincón, no ser responsable nunca ante ningún hombre poderoso en vuestro propio país, estar siempre viajando, y alimentar vuestra mente con la diversidad de las naciones y de los negocios con los que os encontréis, y regresar enriquecido por el crecimiento de vuestras ganancias. Esto, también, es un “río de Babilonia”. ¿Pero cuándo se detendrán las ganancias? ¿Cuándo tendréis confianza y estaréis seguros en las ganancias que hacéis? Cuanto más ricos seáis, más ansiosos os volveréis». (San Agustín, *In Ps.* 136.3); y éste es «el motivo de la ambición que impulsó a los apologistas a adelantar la teoría del igualitarismo social» (W. G. Zeeveld). Cf. también Filón, *De Posteritate Caini*, donde a aquellos que están implicados en el libre comercio se les llama «hacedores de guerra».

reforzados por las sanciones religiosas más altas, y cada oficio y vocación perpetuados de padre a hijo por esas obligaciones cardinales de casta sobre las cuales reposa toda la jerarquía del hinduismo... Trazamos aquí los brillantes perfiles de una economía industrial auto-contenida, auto-dependiente, simétrica, y perfectamente armoniosa, profundamente enraizada en la convicción popular de su carácter divino, y protegida, a través de todas las vicisitudes políticas y comerciales, por el poder absoluto y la sabiduría y tacto maravillosos del sacerdocio brahmánico. Un orden tan ideal como éste nosotros lo habríamos tenido por imposible de realizar, pero tal orden continúa existiendo y nos proporciona, en los resultados todavía vivos de su operación diaria en la India, una prueba de la superioridad, en tantos dominios insospechada, de la civilización jerárquica de la antigüedad sobre la civilización moderna y secular de occidente, una civilización sin alegría, inane, y completamente auto-destructiva»<sup>6</sup>.

Cito también al antropólogo A. M. Hocart, quien ha señalado que:

«El servicio hereditario se ha pintado con colores tan sombríos, debido *sola-mente* a que es incompatible con el sistema industrial existente»<sup>7</sup>.

Contra estos juicios, los de hombres como Karl Barth, Reinhold Niebuhr, y H. N. Brailsford —basados sobre un conocimiento de segunda mano derivado de libros o sobre el prejuicio igualitario— entrañan muy poco peso. Pero puesto que no es mi función aquí defender ni atacar sino sólo explicar, les incumbe a ustedes elegir por ustedes mismos entre los diferentes puntos de vista. Sólo espero hacerles un poco más fácil comprender lo que ustedes deben comprender, si quieren saber *qu* es lo que estamos examinando. Estoy dichoso de tener la oportunidad de hacer esto para una audiencia que no es, como la mayoría, iletrada en términos teológicos. En lo que me concierne, sólo diré que no pasa ningún día en el que yo no investigue en las Escritu-

---

<sup>6</sup> Sir George Birdwood, *Sva*, Oxford, 1915, pp. 76 y 83-84.

<sup>7</sup> A. M. Hocart, *Les Castes*, París, 1938, p. 238. Las palabras de Hocart son prácticamente las mismas que las del Buddha, que dice que «los hombres menosprecian la doctrina de la casta (*jtivdam niramkatv*) sólo cuando están dominados por la codicia» (*Sutta Nipata*, 314, 315).

ras y en las obras de los grandes teólogos de todas las edades, en la medida en que me son accesibles en lenguas modernas y en latín, griego, o sánscrito, y que estoy completamente convencido de que *Una veritas in variis signis varie resplendet* y de que esto redunda *ad majorem gloriam dei* <sup>8</sup>, una gloria muchísimo más grande de la que podría circunscribirse a un credo o confinarse en los muros de una iglesia o de un templo.

Las instituciones pueden definirse como medios encaminados hacia la perfectibilidad del individuo. Por consiguiente, han de juzgarse por el modelo de lo que tienen como los fines inmediato y último de la vida; han de juzgarse como buenas si conducen a su realización, o en caso contrario como malas. Los hindúes definen el propósito de la vida, el «fin del hombre» (*pururtha*) o su *razn de ser*, de una manera cuádruple, y al mismo tiempo, respectivamente, en lo que concierne a las vidas activa y contemplativa. Por una parte, los propósitos de la vida son la satisfacción del deseo (*kma*), la persecución de los valores (*artha*), y el cumplimiento de la función (*dharma*, en el sentido del deber); por otra, el propósito final, y, en este sentido, total, de la vida es alcanzar la liberación (*mok·a*), de todas las necesidades, valuaciones, y responsabilidades. Estos fines inmediatos y final se enuncian en el orden de su jerarquía, pero no deben considerarse como independientes o fundamentalmente opuestos unos a otros. Sin embargo, el fin último de la liberación se contrasta claramente de las otras tres categorías del propósito propio a la vida activa; y este contraste se refleja en el hecho de que se reconoce que un hombre tiene responsabilidades sociales vinculantes (consideradas a menudo como una deuda con sus antepasados que ha de ser saldada) y que puede haber acabado con estas responsabilidades de una vez por todas. Por consiguiente, se hace provisión tanto para la vida del hogareño que practica un oficio (ya sea sacerdotal, real, pastoral, o mecánico), como para la vida de pobreza, la del sannys' mendicante que «abandona» al mismo tiempo todos sus derechos y todos sus deberes sociales y que, no teniendo posesiones, vive de la «caridad», en el sentido más puro de la palabra, a saber, el del amor de sus prójimos los hombres, para quienes es un privilegio alimentarle.

---

<sup>8</sup> [Latín para «Una única verdad brilla resplandeciente en diversas manifestaciones de diferentes modos», y «para mayor gloria de Dios»].

Estos dos modos de vida, en el mundo y aparte del mundo, se han llamado adecuadamente las normas «ordinaria» y «extraordinaria» del modelo cultural; y es con miras al cumplimiento de ambos modos de vida por lo que se desarrolló la institución de los «Cuatro îṣramas». Digo «se desarrolló» sólo porque la fórmula categórica no puede rastrearse como tal desde el comienzo mismo, pero debe comprenderse que, en tanto que fórmula, representa una definición de las vidas del estudiante, del hogareño, del retirado y del religioso que, ellas sí, pueden reconocerse desde el comienzo. Ciertamente, nosotros estamos familiarizados con tales «vidas» en todas las culturas; por ejemplo, en la asignación que hace Platón de los últimos años de la vida, cuando el alma alcanza la madurez, a la contemplación incesante y entregada, «si los hombres han de coronar la vida que llevaron aquí con una suerte correspondiente allí»<sup>9</sup>,<sup>10</sup>; y en la Europa cristiana, donde la vocación suprema del contemplativo, justificada por el ejemplo de María (que «había escogido esa buena parte, que no le será arrebatada»), representa la norma «extraordinaria», y se contrasta con la norma «ordinaria» de aquellos que, como Marta, son «activos» («cargados de muchos servicios», y «afanados en muchas cosas» que no son «la única cosa necesaria»). Es casi exclusivamente desde el punto de vista moderno, un punto de vista «filisteo», secular y moralista, como la norma extraordinaria se ha llegado a considerar en occidente sólo como una evasión de las responsabilidades sociales; como réplica, podría argumentarse que sin el ejemplo de aquellos que han abandonado todos los valores por amor de un Valor que no es *un* valor (no un valor entre otros), los valores mismos de los que depende el orden de la vida activa, se reducirían al nivel de meras preferencias y, al mismo tiempo, muy probablemente, se les trataría como absolutos.

Como un antídoto para la pasividad, la angustia y la amnesia del alma, encontramos que se prescribe que debemos estudiar las Escrituras y cumplir las funciones propias de uno (*sva-dharma*) en aquel de los îṣramas en el que se pueda estar viviendo. Ciertamente, también se debe ser un «ferviente» o un «incandescente» (*ta-*

---

<sup>9</sup> Franklin Edgerton, «Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture», *Journal of the American Oriental Society*, 62, 1942, pp. 151-156.

<sup>10</sup> Platón, *Repblica*, 498C, D.

*pasv'*) si uno ha de conocer a Dios o incluso obtener éxito en las obras; pero nadie puede excusarse de los deberes de su «estación» con el mero pretexto de que es un «ferviente»<sup>11</sup>.

La raíz de la palabra *śrama*, es *śram*, «afanar», de donde también *śramaöa*, monje o religioso; y éstos son los equivalentes semánticos exactos del griego *askē* y *asketās*, «ascético». En relación con esto, es igualmente interesante que el sánscrito *kuśalat* y el griego *sophia*, ambos en el sentido de pericia<sup>11a</sup>, y similarmente el hebreo *hochm*, hayan adquirido los significados de sabiduría o prudencia en lo que concierne a la acción en general, aunque su aplicación original había sido sólo a la pericia en las operaciones técnicas. Así pues, un *śrama* es un estado o estación de la vida que ha de considerarse como un taller, o como una etapa de un viaje continuo y *siempre* arduo; los *śramas* no son así «estancias» en el sentido de lugares de *reposo*, sino en el de lugares de *actividad*; el estribillo de un antiguo canto de los peregrinos es «adelante, siempre adelante» (*caraiva, caraiva*). En un sentido más especializado, la palabra *śrama* denota un lugar de retiro, tal como una ermita, ya sea solitaria o comunal. Aparte de este uso especial, Los Cuatro *śramas* son los del Estudiante (*brahmacr'*, «el que camina con Dios», una expresión que tiene también una aplicación más general), del Hogareño (*g'hashta*, casado y practicante de un oficio), del Forestal (*vnaprastha*, que vive algo así como Thoreau vivía en Walden), y finalmente el del Abandonador (*sannys'*) u «Hombre Verdaderamente Pobre» que no tiene posesiones, no practica ritos, no tiene techo, y por quien se han cumplido los ritos funerales. Bajo circunstancias normales estos cuatro modos de vida han de seguirse en su secuencia natural, y en cualquier caso, se considera muy indeseable lo que se llama una «revulsión prematura»; pero también se reconoce que donde la vocación es irresistible, la transición del hogar a la «vida sin hogar» del Errante (*parivrjaka*, «peregrino»), que «no tiene donde reposar su cabeza», puede hacerse a cualquier edad; de la misma manera que, si ustedes recuerdan, fue a un joven a quien Cristo invitó: «vende todo lo que tienes y sígueme». Sería imposible exagerar el honor y el respeto en que los seculares tienen a los religiosos, ya sean hindúes o budis-

<sup>11</sup> *Maitri Upani-ad* IV.3.

<sup>11a</sup> Aristóteles, *Ética Nicom.* VI.7.1.

tas; el sueño de toda madre en estado es parir un hijo que sea un religioso. Todo hindú o budista ratificaría las palabras del Maestro Eckhart respecto a estos sabios sin techo (*sdhu*):

«Bendito es el reino donde mora uno de ellos; en un instante harán mayor bien perdurable que todas las acciones exteriores hechas nunca»;

y las de Platón, que señala que aquellos a quienes el mundo llama «inútiles» son los «verdaderos pilotos».

Como ustedes saben, se me ha pedido que examine la relevancia de la religión en las formas de la sociedad india. El término hindú y budista más general para «religión», en el sentido de Verdad última, y de aquí también en el sentido de Doctrina verdadera, es *Dharma*. Esta palabra, presente en *dhruva*, la estrella Polar, símbolo de la constancia, y cuya raíz es *dhṛ*, soportar o sostener, es un afín del griego *thronos*, trono, del latín *firmus*, y quizá también de *forma*; podría traducirse muy literalmente por la palabra inglesa ahora obsoleta «firmity» (firmeza), es decir, lo opuesto de ese estado de desequilibrio y de desorden que se entiende por «infirmité» (debilidad o flaqueza); o podría traducirse más libremente por palabras tales como «norma», «constancia», «orden», «ley», o «justicia»<sup>12</sup>. El concepto tiene un valor particular para nosotros a la hora de explicar las instituciones, porque, como ahora veremos, su significado fundamental es el del griego *dikaïosynã*, «justicia» (en el Nuevo Testamento se traduce generalmente por «rectitud»), y el de *lex* en la expresión *Lex Aeterna*. A fin de hacernos bien con el significado de la palabra será necesario citar sus usos en algunos contextos representativos. La deidad es el «protector (*dhart*) de toda la operación (sacrificial)»<sup>13</sup>; «tanto los Dioses como los hombres han hecho de él su soporte» (*dharmã*)<sup>14</sup>; y en el plural, *dharmõi* son sus Leyes inviolables, de las

<sup>12</sup> «La Justicia, que vive en sí misma una vida inmutable, no puede ser nada sino Dios mismo», San Agustín, *Epis.* 120.4.19.

<sup>13</sup> *ôg Veda Saxhit* I.11.4.

<sup>14</sup> *ôg Veda Saxhit* X.92.2; Hesíodo, *Theog.* 613, «la voluntad (griego *nous*) de Zeus»; Heráclito LXX.

cuales él es el Supervisor (*dharmöm adhyak-a*)<sup>15</sup>. En la Upani·ad más antigua, donde se describe la procesión divina, la deidad simple, un único *in principio*, y siendo él mismo el Sacerdotium (*Brahma*), emana a los otros tres tipos de castas de deidades, a saber, la jerarquía angélica de los K·atriyas, los Vaiṣyas, y los êèdras, respectivamente las Principalidades, las Huestes y su Provisor común de alimento. Pero Él es todavía no penetrante, todavía no procedente, todavía no ex-istente (*na vyabhavat*): es decir, todavía no en acto en lo que concierne al ejercicio de la autoridad (*vibhèti* = griego *exousia*) y por consiguiente emana de sí mismo «la más espléndida forma de Dharma», de Justicia o de Ley —«eso por lo cual un Señor es señorial, de modo que no hay nada por encima de la Ley, y por ella un hombre débil puede controlar a uno más fuerte, como si fuera por una apelación al César; y, ciertamente, esta Justicia es lo mismo que la Verdad» (*satyam*)<sup>16</sup>.

La relevancia ética de esta ecuación de la Justicia con la Verdad será evidente de inmediato si recordamos que las Escrituras más antiguas ya hablan de Reyes que «actúan por la Verdad» (*satyam k"övnú*)<sup>17</sup>, o que «se establecen en la Verdad» (*satyam g"hönú*)<sup>18</sup>, y si consideramos que es precisamente «estableciéndose en la Verdad» (*satya-graha*), la *alãtheias ephapsis* de Platón<sup>19</sup>, o, en otras palabras, por una apelación al César, la Justicia que gobierna el mundo, como Gandhi, nuestro político más fidedigno, a quien nosotros hemos dado el nombre de «el Magnánimo» (*Mahtm*), ha buscado liberar a la India del vasallaje y de la explotación. Que Gandhi pudiera esperar así, en un grado tan amplio, que sus seguidores le siguieran en este procedimiento, procedimiento que requiere las disciplinas más estrictas, refleja el hecho de que en la India se ha creído realmente que «la verdad os

<sup>15</sup> ôg Veda Saxhit VIII.43.24.

<sup>16</sup> B"hadraöyaka Upani·ad I.4.11-14; «Nosotros vemos una ley sobre nuestras mentes, a la cual se llama la Verdad»; San Agustín, *De vera relig.* «Por mí los reyes reinan, y los legisladores decretan cosas justas», Proverbios 8:15.

<sup>17</sup> ôg Veda Saxhit X.109.6.

<sup>18</sup> Atharva Veda Saxhit V.17.10; cf. Atharva Veda Saxhit IV.18.1.

<sup>19</sup> Timeo 90C; *Repblica* 608A.

hará libres»; de hecho, nunca se ha dudado que es por «Actos de Verdad» como uno se libera de todo atolladero en el que uno pueda estar, o de que, finalmente, es por un «Acto de Verdad» último y supremo, y no como una materia de equidad, como uno «escapa enteramente» y es admitido por la Puerta del Sol; pues el Sol —no el disco «que todos los hombres ven, sino el Sol que pocos conocen con la mente», como dice una escritura india— es él mismo la Verdad y no puede rechazar a nadie que llama a la puerta en Su propio nombre. Así pues, de Él, como Espíritu inmanente (*pröa*), los Poderes «hicieron su Ley», y «solo Él *es*, hoy y mañana»<sup>20</sup>. Además, «esta Justicia es el elixir de todos los seres, y ellos son su elixir; ese Hombre ígneo inmortal —Brahma, el Sacerdotium— que está en esta Ley, Él, y este Hombre ígneo inmortal —Brahma, el Sacerdotium— nacido de esta Ley (*dharmā-*), está dentro de vosotros (*adhitymam*); Él es justamente este Sí mismo vuestro, el Inmortal, este Sacerdocio, este Todo»<sup>21</sup>.

«Este Sí mismo vuestro», pues en realidad, «*Eso* eres tú», más bien que «eso a lo cual llamas “yo” o “tú mismo”». «Eso» es nuestro Sí mismo espiritual, que hemos de distinguir del individuo psico-físico y pasible; no este hombre, fulano, sino el «Sí mismo de todos los seres», «el Sí mismo y el Duque Inmortal del sí mismo», el *archā psychās athanatos, psychā psychās* como lo expresa el griego, o el *is qui intus est*<sup>21a</sup>, «no yo, sino Cristo en mí», nuestro Hombre o Razón Común, nuestro-a

---

<sup>20</sup> *Bṛhadraōyaka Upani-ad* I.5.23; *KaĒha Upani-ad* IV.13. Los «Poderes» o «Deidades» aludidos son esas formas pneumáticas o «facultades del alma» cuyos nombres son los de Sus actos más bien que de los nuestros.

<sup>21</sup> *Bṛhadraōyaka Upani-ad* II.5.11.

<sup>21a</sup> [En latín, El que está adentro].

Inwyt<sup>21b</sup>, nuestro-a Consciencia, nuestra Sineídesis<sup>21c</sup>, nuestra Sindéresis<sup>21d</sup>; el Daimon de Sócrates, a quien no importa nada excepto la Verdad y a quienes ustedes no pueden contradecir<sup>21e</sup>. Estos dos sí mismos están en guerra entre sí<sup>22</sup>, hasta que hemos hecho nuestra paz con nosotros mismos, hasta que se ha decidido «cual gobernará, el mejor o el peor»: sólo entonces, cuando «nosotros» nos hemos sometido, «este sí mismo se entrega a ese Sí mismo, y ese Sí mismo a este sí mismo; entonces coalescen, y con esta forma él está unido con el mundo de allí, y con esa forma con este mundo»<sup>23</sup>. Sólo entonces, cuando la victoria es Suya, podemos reconocer-Le como nuestro amigo, sólo entonces estamos liberados de la Ley, pues estamos identificados con ella, y así «coronados y mitrados sobre nosotros mismos»; y así devenimos una «ley para nosotros mismos», en el sentido en el que «Cristo era todo virtud, porque Él actuaba desde el impulso y no desde las reglas».

Pero aquellos que todavía están «bajo la ley», que todavía no están emancipados, cuando están en duda sobre los actos rituales (*karma*) o la conducta (*v'tta*), deben

---

<sup>21b</sup> [Esta palabra «Inwit» significa «consciencia»].

<sup>21c</sup> [Una palabra griega, usada en teología para significar «esa función... de la consciencia vinculada con el juicio que se hace sobre los actos ya cumplidos»].

<sup>21d</sup> [O sindéresis, una palabra griega, usada en teología para significar «esa función... de la consciencia que sirve como guía para la conducta». «Sindéresis» es «etimológicamente el sánscrito *saxtrakaÉ* «el que capacita a otro para cruzar» (a la otra orilla), y así «salvador» o «liberador» (A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942, p. 84, nota 70].

<sup>21e</sup> Ver A. K. Coomaraswamy, «Recollection, Indian and Platonic» y «On the One and Only Transmigrant».

<sup>22</sup> *Bhagavad G't* VI.5.6; *Dhammapada* 66; *Ep. ad. Roman* VII.22.23.

<sup>23</sup> *Aitareya Íraöyaka* II.3.7. [«Esta distinción (entre los dos sí mismos) entre un espíritu inmortal y el alma mortal... es de hecho la doctrina fundamental de la Philosophia Perennis, dondequiera que la encontremos» (A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 57). Para esta doctrina ver, por ejemplo, Coomaraswamy, «Who is “Satan” and Where is “Hell”?», «*On the Indian and Traditional PsychologyÉ*», y «*Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*».

comportarse como lo harían los brahmanes que son competentes «amantes de la justicia» (*dharma-kmú*)<sup>24</sup>. El concepto político es el de un gobierno conjunto de la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal cooperando como un matrimonio; de hecho, es una función primaria del Sumo Sacerdote, en tanto que el «Ojo en el Mundo», «velar para que el Rey no haga ningún daño»<sup>25</sup>. Y así, de la misma manera que en China, y como para Platón (para quien «las mismas castas —*genos = jti*— han de encontrarse en la ciudad y en el alma de cada uno de nosotros») <sup>26</sup>, esto se aplica igualmente a la política de nuestra constitución individual, con su Sacerdote Interior, su Rey Exterior, sus facultades sensoriales y sus órganos de percepción física, «de manera que yo querría conocer ese mundo santo donde el Sacerdocio y la Realeza se juntan en un único acuerdo»<sup>27</sup>. En otras palabras, «Venga a nosotros Tu reino». Las mismas concepciones sobreviven en el budismo: como nos dice el Despierto mismo, «El que ve la Ley (*dhamma*), Me ve; y el que Me ve, ve la Ley»<sup>28</sup>. Un verdadero «hijo del Despierto», uno de sus discípulos, «nace de la Ley (*dhamma-ja*), es formado por la Ley, y es heredero de la Ley. ¿Cómo es esto así? Porque hay estos sinónimos del Despierto: “Incorporación de la Ley” (*dhamma-kya*), es decir, “incorporación de Brahma” (*brahma-kya*); y “Ley-devenido”, que equivale a decir “Brahma-devenido” (*brahma-bhèta*)»<sup>29</sup>. En el mismo contexto se nos dice que el Rey reverencia al Despierto porque el Despierto reverencia a la Ley. Incidentalmente, permítaseme decir que el budismo difiere del hinduismo principalmente en que tiene una aplicación predominantemente monástica; aunque se prescribe una moralidad para los seglares de todas las castas y clases, el Despierto llama a los hombres de toda

---

<sup>24</sup> *Taittir'ya Upani-ad* III.2.

<sup>25</sup> *Jaimin'ya Brhmana* III.94.

<sup>26</sup> Platón, *Repblica* 551C.

<sup>27</sup> *Vjasaney' Saxhit* XX.5; cf. Platón, *Repblica* 473 y mi *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*.

<sup>28</sup> *Saxyutta Nikya* III.120.

<sup>29</sup> *Saxyutta Nikya* II.221; *D'gha Nikya* III.84.

edad o estación a abandonar la vida hogareña (una «senda polvorienta»)<sup>30</sup> y todas sus posesiones pasa seguir-Le. Y puesto que les llama así de la vida activa a la vida contemplativa, difícilmente sería posible deducir las formas de la sociedad india, que en todo caso son más antiguas que el budismo, directamente de las premisas budistas. Al igual que Cristo, el Despierto no tenía intención de alterar las formas de la sociedad; ciertamente, el suyo era un reino, pero no de este mundo, en el que él se llamaba a sí mismo un nadie. Su posición con respecto a la casta no es «igualitaria» en el sentido moderno, sino simplemente es una posición que afirma que todos los hombres (y mujeres) son de igual capacidad espiritual, y que distingue tajantemente entre el brahman por mero nacimiento y el brahman justamente merecedor del nombre por conducta y conocimiento; y en estas proposiciones no había ciertamente nada nuevo, por muy necesario que fuera reafirmarlas. De hecho, en el hinduismo, como observa el Profesor Edgerton, «un miembro de cualquier casta, o de ninguna, podía devenir un mendicante buscador de la verdad»; nadie, ciertamente, tiene derecho a preguntar a un sannys' hindú *qu* era él en el mundo, pues el sannys' ha devenido un nadie, lo mismo que el Espíritu de Dios que «no viene de ninguna parte, y que jamás ha devenido alguien»<sup>31</sup>.

El Buddha mismo seguía una Vía antigua, mucho más vieja que el hombre que, quizás erróneamente, se supone que fue; niega que sus enseñanzas sean doctrinas de su propia invención, y las llama sólo verdades que él mismo ha realizado y verificado. Ciertamente, como dice Filón, «Ningún pronunciamiento de un profeta es nunca suyo propio»<sup>31a</sup>. En relación con esto sería pertinente citar lo que se ha dicho acertadamente en el *Pali Text Society's Dictionary*, s.v. *dhamma*:

«La idea de *dhamma* como el orden interpretado del Mundo... Eso que el Buddha predicó, el Dhamma (griego *katō exochān*), era el orden de la ley del universo, inmanente, eterna, increada, no como podría ser interpretada por él

---

<sup>30</sup> *Saxyutta Nikya* II.221; *D'gha Nikya* I.62.250.

<sup>31</sup> *KaÊha Upani·ad* II.18.

<sup>31a</sup> *Spec.* IV.49.

sólo, y mucho menos como inventada o decretada por él, sino inteligible a una mente de su rango, y hecha por él inteligible así a la humanidad... El Buddha (como todos los grandes filósofos y otros Buddhas...) es un descubridor de este orden del Dhamma, de esta lógica, filosofía o rectitud universal en la que los elementos racionales y éticos se funden en uno».

Esta Justicia es, explícitamente, el Rey de reyes<sup>32</sup>. Es a la vez atemporal (*aklika*) y presente (*samditthika*)<sup>33</sup>. El hombre justo es *dhammattha* (como en sánscrito, *dharmasthita*): todo lo que tiene lugar natural y normalmente es *dhammat*, y todo lo que tiene lugar propiamente es *dhammena*.

Que la Ley de la vida sea a la vez atemporal y secular corresponde a la distinción entre el Dharma absoluto, que es el poder gobernante de Dios mismo, y la Ley inmanente que es, dentro de nosotros, nuestro propio modelo de verdad y de conducta. Y ésta es también la distinción entre Dharma y Sva-dharma, distinción que corresponde a la del Omnipotente (*Viṣvakarm*), por quien todas las cosas son hechas, y el operador individual (*sva-karma-kṛt*), que lleva a cabo sus «propias» tareas particulares. Esta doctrina sobre la vida activa se desarrolla mejor y más plenamente en la *Bhagavad Gītā*, donde la división de las castas proviene de Dios, y se hace acordemente a la diversidad natural (*svabhava-ja*) de las cualidades de los hombres y a sus funciones correspondientes, y donde se dice que:

«El hombre alcanza la perfección (o el éxito) por su devoción amorosa a su propio trabajo (*sva-karma*). Y ahora escucha como encuentra esta perfección el que se entrega así a su propia tarea. Se debe a que con este trabajo, que es suyo propio, está alabando a Aquel desde quien son proyectados todos los seres (o, todas sus facultades), y por Quien es extendido todo este (Universo). La propia ley de uno (*sva-dharma*), aunque se cumpla muy imperfectamente, es más respaldante, que la de otro, por muy bien que se lleve a cabo. Quien no abandona la tarea que le impone su propia naturaleza no incurre en pecado. La propia tarea

---

<sup>32</sup> *Aṅguttara Nikaya* I.109. y III.149.

<sup>33</sup> *Sutta Nipata* I.139.

hereditaria (*sahaja*) de uno no debe abandonarse jamás, cualesquiera que sean sus defectos; pues toda empresa está envuelta en defectos, como el fuego está ocultado por el humo»<sup>34</sup>.

Aquí, por supuesto, la «perfección» o el «éxito» no significa la acumulación de una fortuna; ya hemos visto que en la vejez un hombre no espera una independencia económica, sino ser independiente de la economía. Lo que se entiende por «éxito» es la Auto-integración y Auto-realización del hombre que es Emeritus, es decir, el que ha hecho lo que tenía que hacerse (*k'tak'tyaú*), y que ahora es «Brahma-devenido» (*brahma-bhèta*)<sup>35</sup>. Además, debe observarse que lo que se entiende por devoción al propio trabajo de uno es lo que se entiende por «diligencia», a saber, lo opuesto de «negligencia»; y puesto que la «diligencia» implica un estar enamorado y un cuidar del propio trabajo de uno<sup>36</sup>, ello no es en modo alguno lo mismo que ser meramente «industrioso»; de hecho, en todo esto no se trata de trabajar duro, sino más bien de trabajar fácil y naturalmente (*sahajam*), o, en el sentido platónico (lo opuesto de nuestro ideal expresado en nuestros conceptos del «estado del ocio» y de las «semanas de cuarenta horas»), de trabajar a gusto.

Estas ideas son la esencia de la axiología india; encontramos su eco, por ejemplo, incluso en una obra tan «secular» como el *Book of the Science of Hawking*, donde se dice: «La senda al cielo se sigue fácilmente haciendo lo que está prescrito por la propia natividad, o la casta de uno» (*svajty-ukthbhicaraöt*)<sup>37</sup>. Esta idea de hacer el deber propio de uno, en esa estación de la vida a la que ha complacido a Dios lla-

---

<sup>34</sup> *Bhagavad G't*, cantos IV y V resumidos.

<sup>35</sup> *Bhagavad G't* XVIII.49.54. En los contextos Buddhistas *brahma-bhèta* = *buddho*.

<sup>36</sup> Sobre esta diligencia y cuidado cf. Hermes Trismegisto como se cita en mi *Why Exhibit Works of Art?* P. 53, nota 9. Cf. también *I Tesalonicenses* 4.11: «...Y a que os esforcéis en llevar una vida calma, laboriosa, en vuestros asuntos, y a trabajar con vuestras manos como os lo hemos recomendado, a fin de que viváis honestamente a los ojos de los extraños, y de que no padezcáis necesidad».

<sup>37</sup> *êyainika êstra* I.25.

marnos, es decir, la idea de la «vocación», si no es ciertamente «moderna», tampoco es peculiarmente india. Platón definió la Justicia (*dikaïosynã*, es decir, Dharma) como «el hecho de hacer el propio trabajo de uno, acordemente a la Naturaleza» (*to heautau prattein, kata physin*)<sup>38</sup> y dice que, bajo estas condiciones, «se hará más, y se hará mejor, y más fácilmente que de cualquier otra manera»<sup>39</sup>. De la misma manera, Marco Aurelio conecta lo que es «recto» con lo que es «natural»:

«Un trabajo que puede cumplirse de acuerdo con esa Razón que es común a los Dioses y a los hombres está libre de temor. Pues no hay ninguna consecuencia ulterior que haya de esperarse cuando se trata simplemente de servir a nuestras necesidades de la manera recta y acordemente a la constitución de las facultades abiertas hacia fuera (de las que estamos dotados)... No consideres por encima de ti las normas de otros (*allogria hãgemonik* en griego = *para-dharmõi*), sino mira sólo directamente esta pregunta: ¿Hacia qué te conduce la Naturaleza? Es decir, a la vez la Naturaleza del Todo, y esa que es tuya propia con respecto a lo que tienes que hacer... No consideres ninguna palabra u obra que esté de acuerdo con la Naturaleza indigna de ti... Además, esta Naturaleza es llamada la Verdad»<sup>40</sup>.

Estas son virtualmente paráfrasis de los textos indios, aunque completamente independientes de ellos; y podrían citarse muchas más. «Ahora di,» dice Dante, «¿sería peor para el hombre sobre la tierra si no fuera un ciudadano? ¿Y puede ser un ciudadano, excepto si los hombres viven allí abajo diversamente y con oficios diversos?...

---

<sup>38</sup> Cf. Heráclito CVII.

<sup>39</sup> Platón, *Repblica* 433A-D, cf. *Crmidés* 161B; *Repblica*, 370C, 441D; *Protgoras* 322-323 y *Leyes* 689C y D.

<sup>40</sup> Marco Aurelio V.3, VII.53-55, IX.1. Sobre nuestras necesidades reales, como la ocasión apropiada para el arte; cf. Platón, *Repblica* 369D, sigs.

Y si el mundo de allí abajo considerara el fundamento que establece la Naturaleza, y lo siguiera, habría satisfacción en sus gentes»<sup>41</sup>.

De hecho, la doctrina cristiana es que «como Dios ha distribuido a cada hombre, como el Señor ha llamado a cada uno, que así camine»<sup>42</sup>. Es en este sentido como nuestra palabra «trade» [«oficio»], etimológicamente un «treading» [«andadura»] es un «caminar»; y un oficio es un «ministerio».

La *casta* no es en modo alguno sinónimo de *clase*, y no es en ningún sentido un producto de los prejuicios raciales que son distintivos de los pueblos democráticos occidentales<sup>42a</sup>. Es muy interesante observar que en la India moderna, donde los poderes gobernantes actuales son todo excepto libres de prejuicio racial, aunque ignoran la casta tanto como es posible, las distinciones de clase han surgido en los servicios, donde se determinan por la suma del salario recibido; y que allí se ha desarrollado un elevadísimo grado de exclusivismo social, como por ejemplo entre hombres que pueden estar haciendo el mismo tipo de trabajo, pero que están ganando diferentes salarios según su «grado». Apenas es menos instructivo observar que en los mismos servicios hay una discriminación por «cuota» contra los brahmines, no sea que, por sus mayores capacidades intelectuales, «usurpen» la mayor parte de las posiciones más deseables; esto es comparable a la discriminación americana por «cuota» contra los judíos; y de la misma manera tiende a desarrollar un sentido de conflicto de clases donde previamente no había habido ninguno.

Quizás ustedes se han estado preguntando, ¿Cómo puede llamarse elegido un trabajo que es heredado? Bien, en primer lugar, ¿cómo se hereda? Aquí no debemos olvidar la concepción tradicional según la cual el padre, en lo que concierne a su personalidad empírica o «carácter», renace en su hijo, quien, a todos los efectos y propósitos, se identifica con él y toma su lugar en la comunidad cuando el padre se retira

---

<sup>41</sup> Dante, *Paradiso* VIII, 115 sigs.

<sup>42</sup> I Corintios 7:17. Cf. *Bhagavad G'it* XVIII.41.

<sup>42a</sup> Cf. A. K. Coomaraswamy, «*The Bugbear of Democracy, Freedom and Equality*».

o muere; y que esta sucesión natural se confirma con ritos de transmisión formal. La función vocacional es una forma de servicio divino, y el oficio, es decir, el «ministerio», un trabajo que al mismo tiempo honra a Dios y sirve a las necesidades presentes del hombre: y así en la India, como para Platón, la primera razón por la que se «deben» engendrar hijos es para proseguir el «buen trabajo»<sup>43</sup> de generación en generación; para que, como dice el Libro de la Sabiduría, los descendientes de uno «mantengan la fábrica del mundo»<sup>44</sup>, nuestro «orden social». En segundo lugar, un hecho de simple observación es que nadie que no esté corrompido por la idea moderna de «escalar» se avergüenza nunca de su profesión, sino que antes al contrario se enorgullece de ella. Como señala Marco Aurelio, «aquellos que aman su arte propio se visiten como una sombra con su trabajo, olvidándose incluso de lavarse o comer»<sup>45</sup>; y para tales gentes como éstas, las cuestiones de jornada no tienen significado. Todo esto se da por establecido; encontramos así a un maestro de danza protestando de que «aunque todo el mundo está grandemente inclinado a hacer gala de su propio arte de familia, la importancia que doy a la danza no es un prejuicio (de ese tipo), sino porque los Sabios dicen que la danza es un rito sacrificial muy agradable a los ojos de los Dioses»<sup>46</sup>. Es desde este último punto de vista como Hocart pudo decir que en la India «cada ocupación es un sacerdocio»<sup>47</sup>.

En el pasaje de la *Bhagavad G'it* que hemos citado, ustedes quizás hayan observado las palabras «se debe a que con su trabajo propio, está alabándo-Le», lo cual significa que el trabajo deviene una suerte de liturgia y que *laborare est orare*, o,

---

<sup>43</sup> Ver referencias en mi *Hinduism and Buddhism*, p. 42, nota 146 con *êatapatha Brhmaöa* I.8.1.30, 31; Filón, *Conf.* 94, *Dec.* 119 etc.

<sup>44</sup> Eclesiástico 38:34.

<sup>45</sup> Marco Aurelio V.1.

<sup>46</sup> Klidsa, *Mlavikgnimitra* 1.30.

<sup>47</sup> A. M. Hocart, *Les Castes*, p. 27.

como dice el Libro de la Sabiduría, que «en el trabajo de su arte está su plegaria»<sup>48</sup>. Todos los pueblos cuyo trabajo no ha sido organizado «para el provecho» han cantado en su trabajo, y en muchos casos el contenido de tales cantos es religioso o metafísico: pero en las sociedades «civilizadas», es decir, mecanizadas, estos cantos sobreviven sólo como entretenimientos de salón, con acompañamientos de piano. Lo que el urbanismo ha hecho a las culturas tradicionales y a sus manufactureros (usando esta palabra en su sentido propio y literal de hacer a mano) se hizo primero a sus propios trabajadores: «Nosotros les hemos robado la posibilidad de producir obras maestras. Hemos borrado de sus almas la necesidad de la cualidad; y les hemos hecho no querer nada sino la cantidad y la velocidad»<sup>49</sup>.

¿Pueden ustedes imaginar una factoría en «huelga» por el derecho a considerar el «bien del trabajo que ha de hacerse» y no por salarios más altos y una participación mayor en los beneficios, a la consideración de cuyo bien, en la doctrina cristiana, el trabajador está «naturalmente inclinado por Justicia»?<sup>50</sup>. Si no pueden hacerlo, eso significa que el ser humano industrial, determinado económicamente, y por consiguiente irresponsable, ha sido desnaturalizado. Como dice el Earl de Portsmouth, «Es

---

<sup>48</sup> Eclesiástico 38:34. Sto. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III.135. «Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat: et tanto perfectior est quanto spiritualibus intendit» [«Ahora bien, el hombre está hecho con una naturaleza a la vez espiritual y corporal. De modo que por disposición divina cumple a la vez acciones corporales y mantiene su mente sobre las cosas espirituales: es así como se perfecciona lo que se entiende espiritualmente»].

<sup>49</sup> Jean Giono, *Lettre aux paysans sur la pauvret et la paix*, 1938. «Cuando las naciones envejecen, las artes se enfrían, y el comercio cuenta con cada árbol» (William Blake). «Hoy la máquina ha devenido una cosa terrorífica. Acecha aquí y acecha allá; en el campo, en la granja, en la oficina, en la tienda, en la factoría. Y donde quiera que acecha cae una sombra —la sombra del desempleo y de la miseria» (R. D. Knowles, *Britain's Problems*, 1941). «Igualmente, el trabajo del hombre ha dejado de proporcionarle soporte espiritual; ya nunca está a solas con las tareas que le eran amadas por progreso lento y trabajado, un progreso que a veces se extendía durante muchos años o incluso toda la vida... Así, el contacto personal de trabajo y trabajador, que gozaba de una intimidad casi religiosa, ha sido destruido, pues la «cadena de fabricación» sólo permite un contacto impersonal con millares de partes inacabadas de un todo; y la devoción del artesano por la cualidad ha sido reemplazada por consideraciones de mera cantidad» (Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy*, 1937, p. 134).

<sup>50</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II 57.3 ad 2.

la riqueza y el genio de la variedad en nuestro pueblo, a la vez en el carácter y en la mano, lo que necesita rescatarse ahora»<sup>51</sup>. Todo eso es parte del precio que debe pagarse por el proceso sin fin de «la elevación del nivel de vida», el precio que cada conejillo de indias tiene que pagar por la insaciable voracidad a la que recurre con tanto éxito toda la propaganda de la venta moderna. Si la pobreza consiste en no tener nunca suficiente, el mundo industrial se encontrará siempre sumido en la indigencia.

A la «santificación de la artesanía» se la ha llamado «la más significativa contribución de la Edad Media al mundo»: podría haberse dicho mejor, la herencia más significativa de un pasado mundial que ha sido vendida por un plato de lentejas y que ya no tiene ningún significado en nuestro mundo de «realidad empobrecida». Desde el punto de vista hindú, las castas son literalmente «nacidas del Sacrificio»: es decir, de la «fracción del pan», el Sacrificio primordial del Uno a quien los Dioses y los hombres hicieron muchos; y, por consiguiente, también del ritual que renueva el Sacrificio original y que corresponde a la Misa cristiana. A la deidad que es y que, al mismo tiempo, hace el primer Sacrificio, «dividiéndose a sí mismo para llenar estos mundos» con su totalidad y omnipresencia, se le llama, en su capacidad como el Demiurgo por quien todas las cosas fueron hechas, el «Omnihacedor», Viṣvakarm: y, ciertamente, él cumple todos aquellos diversos trabajos, *viṣv karmni*, que el Sacrificio mismo, la Misa, requiere, si se ha de celebrar correctamente. Pero el individuo no es de la misma manera *el* «aprendiz de todo y oficial de nada». «Yo», como dice êr' Krishna, «he emanado las Cuatro Castas, distribuyendo cualidades y operaciones»<sup>52</sup>: y así «hay diversidad de operaciones», aunque es el mismo Dios quien hace todo en todos»<sup>53</sup>.

Hemos visto que se ha mencionado la «Naturaleza» en numerosos contextos indios y cristianos como la base de toda la conducta recta; y antes de llegar a nuestras

---

<sup>51</sup> Earl of Portsmouth, *Alternative to Death*, 1944, p. 30.

<sup>52</sup> *Bhagavad G'it* IV.13.

<sup>53</sup> I Corintios 12:6.

conclusiones, debe comprenderse claramente que *esta* Naturaleza no es el entorno en el que nosotros nos encontramos y del que somos una parte, no es la Naturaleza que la ciencia moderna investiga, sino esa Madre Naturaleza por quien todas las cosas son naturadas, de manera que los hombres sean humanos y los caballos equinos: esta distinción, con la que nosotros ya no estamos familiarizados, es la que hay entre la *Natura naturans*, *Creatrix universalis*, *Deus* [Naturaleza naturante, Creatrix universal, Dios] y la *Natura naturata* [Naturaleza naturada]. Es la Naturaleza de la que se ha hablado como un modelo de acción en la «Naturaleza siempre-productiva» de Platón, y esa Virj y Brahma-matriz india de donde todas las cosas «maman» sus cualidades específicas; ésta es la Naturaleza que todos los filósofos griegos, desde los «físicos» jonios a Filón, han buscado conocer, y es también la Naturaleza que está implícita en la definición cristiana de todo pecado (ya sea moral, artístico, o espiritual) como una desviación del orden hacia el fin, del bien que le es propio a uno, según su propia naturaleza o inclinación natural, y como «todo lo que es opuesto a la regla de la Naturaleza, la Razón, o la Ley Eterna»<sup>54</sup>. Es la Naturaleza en este sentido, y no en el sentido del mundo que nos rodea, lo que ha de comprenderse propiamente cuando hablamos de la «fidelidad a la naturaleza» en el arte, o de un «retorno a la naturaleza» en nuestra manera de vivir, o de la Ley Natural como la norma de la ley hecha para el hombre<sup>55</sup>.

A esto debe agregarse una palabra sobre la «igualdad» y otra sobre la «libertad»<sup>55a</sup>. Está bien recordar que nuestro igualitarismo moderno y la idealización del gobierno de masas por la suma cuantitativa, difiere enormemente de la noción clásica y tradicional de la igualdad o la justicia que subsiste propiamente en una sociedad integrada orgánicamente; ese tipo de igualdad con referencia a la cual Oliver Goldsmith pudo exclamar, «Yo estoy por la Monarquía, sólo por amor de la igualdad». Nuestra concepción moderna de la igualdad es aritmética, la otra «proporcio-

---

<sup>54</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I.63.1, I-II-109.2, II-II 133.1., etc.

<sup>55</sup> *Ídem* I-II-93-3.

<sup>55a</sup> Cf. A. K. Coomaraswamy, «*The Bugbear of Democracy, Freedom and Equality*».

nada» o «analógica»<sup>56</sup>. Así, en un estado justo, «los oficios y honores administrativos han de distribuirse tan igualmente como sea posible por una simetría desigual», y no, como insiste Platón tan a menudo, por la mera habilidad para comprar o captar votos. El mejor tipo de justicia es el que distribuye a cada uno según su propia naturaleza; y es este tipo de igualdad o de justicia política natural la que requiere el Estado, si se quieren evitar los conflictos de clase<sup>57</sup>. Por otra parte, una igualdad aritmética sólo es justa dentro de un grupo de pares: y eso es precisamente lo que se encuentra en los gremios artesanales indios, los cuales son más o menos coincidentes con las castas, y comparables en algunos aspectos a los sindicatos modernos, excepto que los poderes y funciones de éstos últimos son muchísimo más limitados. Desde este punto de vista, y desde el de los «consejos del pueblo», puede decirse que ningún país ha estado mejor familiarizado que la India con el procedimiento democrático.

En una jerarquía vocacional jamás se trata de «hacer lo que uno quiere», sino de querer lo que uno hace, «pues todo lo que está en el poder de un hombre poner en práctica, según su propia naturaleza, ha de contarse como gozo»<sup>58</sup>. Ser Presidente de los Estados Unidos no está en mi poder, ni me daría ningún gozo; por otra parte, yo soy uno de los pocos cuyo trabajo es su deleite, y estoy contento; y teniendo esta experiencia, digo que una civilización en la que los hombres tienen que ganarse la vida de otro modo que haciendo lo que querrían hacer más que ninguna otra cosa en el mundo, se está auto-condenando.

Permítanme que les dé ahora algunos ejemplos de «igualdad proporcionada» en una sociedad integrada vocacionalmente. Aquí, por supuesto, la libertad de elegir se restringe cada vez más cuanto más elevada es la posición de uno: *nobleza obliga*. Consideren la libertad de lengua que se concede a la prensa, a los agitadores de Hyde Park, y a todos los políticos, los grupos de presión, y los propagandistas deshonestos.

---

<sup>56</sup> Heráclito XCI; «Cuanta más igualdad, menos libertad» (S. de Madariaga, *Victors Beware*, p. 108).

<sup>57</sup> Sobre la igualdad proporcionada, cf. Platón, *Leyes* 744C, 757C-E; Filón *Spec.* IV.165, 166, 231 sigs. y *passim*; Aristóteles, *Magna Moralia* I.33.g.

<sup>58</sup> Marco Aurelio X.33.

Un rey no tiene tal libertad; en el sistema de castas «el rey no está facultado para decir esto o aquello, sino sólo lo que es correcto» (*sdhu*)<sup>59</sup>. Al *Ṣèdra* le está permitido hacer muchas cosas que un brahman o la esposa de un brahman no pueden hacer; la esposa de un *Ṣèdra* puede volver a casarse, la de un brahman nunca; y además, en la Ley hindú, el castigo de un brahman es muchísimo más duro que el de un *Ṣèdra* por la misma ofensa. La posición es análoga a la de una familia: como dice Aristóteles, «Todas las cosas están ordenadas hacia un único fin; pero de la misma manera que en una casa, *los libres tienen menos autoridad para actuar a su gusto*, y ya tienen preparadas la mayor parte de sus acciones o todas sus acciones, mientras que los siervos y los animales tienen menos (responsabilidad) común y actúan en su mayor parte a su gusto»<sup>60</sup>. La distinción es la que hay entre la libertad de espontaneidad, que pertenece a los libres, y la libertad de elección que, de hecho, es sólo una sujeción a nuestras propias pasiones dominantes, o a ser gobernado por «el hambre y la sed»; ¿y qué es, después de todo, el «libre albedrío», sino la ley de la *obediencia* a los dictados de la propia consciencia de uno, como el mediador de la Ley Eterna? ¿No era Sócrates libre, aunque condenado a muerte, cuando no quiso desobedecer a su propio Daimon?<sup>60a</sup>. La libertad puede considerarse sólo como el derecho a perseguir los propios intereses conflictivos de uno; pero eso no es justicia, y sólo conduce a equilibrios de poder inestables y a conflictos internacionales y de clases. Sin embargo, pienso que no puede haber ninguna duda de que si uno pudiera imaginar el modelo de una jerarquía que se impusiera repentinamente sobre los pueblos proletarios, la mayor parte de los americanos escogerían ser *Ṣèdras* o incluso descastados, por causa del tipo de libertades que ellos valoran más.

Mencionaré brevemente a los descastados, o también llamados intocables, porque probablemente ustedes se habrán preguntado sobre ellos. En primer lugar, el problema sólo existe desde el punto de vista de la norma «ordinaria»; «los hombres de ver-

---

<sup>59</sup> *êatapatha Brhmaõa* V.4.4.5.

<sup>60</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII.10.3; *Taittir'ya Saxhit*, VI.3.10.4. Un brahman nace con tres deudas: ser discípulo de los *Rsis*, sacrificar a los Dioses, y engendrar para los Padres.

<sup>60a</sup> [Ver pág. 56.]

dadero conocimiento consideran igualmente a los brahmanes perfectos en la ciencia y en la conducta, a los bueyes, a los elefantes, a los perros y a los puercos...<sup>61</sup> Al que Me ve por todas partes, y ve todo en Mí, yo nunca estaré perdido de él, ni él Me perderá»<sup>61a</sup>. En segundo lugar, el problema sólo puede comprenderse en su contexto histórico: a lo largo de las edades, ha estado teniendo lugar un proceso de aculturación por el ejemplo de los pueblos aborígenes, y su gradual absorción en la jerarquía social. Ha sido sólo el impacto repentino de las condiciones modernas, y el consecuente desarrollo de los conflictos políticos y de clases (a menudo deliberadamente explotados, cuando no provocados, por aquellos cuyo principio de gobierno es *divide et impera*)<sup>61b</sup>, lo que ha agudizado la situación. Puede ayudar a clarificar el problema, tal como él existe, si señalo que ustedes, y yo mismo también, somos desde el punto de vista ortodoxo «intocables». La sensación de contaminación ritual que sienten aquellos cuyo modo de vida es disciplinado y reservado, cuando entran en contacto con aquellos cuyo modo de vida y dieta son mucho más promiscuos, es perfectamente natural; no es, como el prejuicio de ustedes sobre el color, una negación de la humanidad común. No sería razonable esperar que el hindú ortodoxo admita a todo el mundo a sus recintos sagrados, como no sería razonable que les admitan a ustedes. Ustedes pueden tener la posibilidad de emplear a un cocinero brahman, pero eso no les dará la posibilidad de casarse con su hija o incluso de entrar en su propia cocina sin quitarse los zapatos; y así es como debe ser. La mejor respuesta al problema la dio el Swami Viveknanda; si los sin casta o fuera de casta quieren mejorar su posición, «que aprendan sánscrito», lo cual quiere decir, que adopten los modelos de pensamiento y de vida más altos y más fríos, que se han conservado durante milenios porque aquellos que los practicaban no quisieron mezclarse<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Bhagavad G'it* V.18; cf. *Chndogya Upani·ad* V.24.4.

<sup>61a</sup> *Bhagavad G'it* VI.30.

<sup>61b</sup> [En latín, «divide y gobierna».]

<sup>62</sup> Manu II.172. «Todo el mundo nace *Ṣèdra*. Por el sacramento se le llama “nacido dos veces”; hasta que nace del Veda, permanece un *Ṣèdra*».

El mahatma Gandhi, considerado universalmente como una gran fuerza espiritual en el mundo, querría resolver los problemas de los intocables, pero todavía cree en la teoría del sistema de castas. Acabar con las castas, reducir a todos los hombres a la condición de los proletarios modernos, que no tienen vocaciones, sino sólo «empleos», no sería una solución, sino una disolución.

Por esta vez, espero, hemos sido capaces de trazar una pintura no enteramente inadecuada de los conceptos de Dharma y de Sva-dharma, que son la base de las formas de la sociedad india. El primero es el modelo y ley universal de todo el orden bajo el Sol; el segundo es esa participación en esta Ley por la que a cada hombre se le hace responsable de su constitución física y mental. Servirá para ilustrar el «acuerdo masivo» de la tradición común, que ha sido la herencia de todos los hombres, si señalamos que es de la misma manera como en la filosofía escolástica se hace la distinción entre la Ley Eterna y la Ley Natural. En las palabras de Santo Tomás de Aquino, «Todas las cosas bajo la Providencia están reguladas y medidas por la Ley Eterna, pero las del individuo, que participa en esta Ley, lo están por la Ley Natural: no que éstas sean dos Leyes diferentes, sino sólo los aspectos universal y particular de una única y la misma Ley». En uno y otro sentido, la participación determina el papel que la criatura «debe» representar en el mundo. *Omnia participant aequaliter legem aeternam, scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines*; y el hecho que el artesano esté «naturalmente inclinado por justicia a hacer su trabajo fielmente»<sup>63</sup>, es sólo un ejemplo de esto.

Como conclusión, nos queda que hacer una síntesis final, que se expone claramente en las fuentes indias, y que puede permitirnos reconciliar algunas de las posiciones conflictivas que ya hemos definido. Ustedes pueden haber observado los términos Karma y Sva-karma empleados arriba como los correlativos de Dharma y Sva-dharma. El significado literal de la palabra *karma* es «acción», «trabajo», u «obra». Ahora bien, de la misma manera que en latín *facere* y *operare* tenían una referencia original al cumplimiento ritual, e implicaban así un «hacer sagrado», o un «hacer

---

<sup>63</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-I 91.2 etc. Nótese especialmente que la Ley Natural es esa participación en la Ley Eterna que dirige a cada criatura hacia sus actividades y fines propios.

santo» (*sacra facere*, «sacrificio»), así la referencia primaria de *karma* (nunca enteramente perdida) es al cumplimiento de los ritos sacrificiales, que son los paradigmas de todas las operaciones. Éste es un punto de vista de la más alta significación: implica, en el Comprehensor, una reducción de toda la distinción entre lo sagrado y lo profano y de la oposición entre el espíritu y la materia, es decir, una percepción de todas las cosas al mismo tiempo en su significación temporal y en su significación eternal; hace posible proveer a las necesidades del cuerpo y del alma a uno y al mismo tiempo, como en las sociedades salvajes, y como lo pedía Platón para la República ideal. Esta indistinción entre las actividades y funciones sagradas y las actividades y funciones profanas es característica de todas las culturas tradicionales, por muy primitivas que sean, de algunas órdenes monásticas, y de grupos tales como los shakers; y a menudo lo logran algunos místicos individuales que, como los Ángeles, son capaces de llevar vidas muy activas y prácticas sin salir de su contemplación. Así, para los shakers:

«La idea de la adoración en el trabajo era a la vez una doctrina y una disciplina... Se expresaba de muchas maneras el ideal de que las obras seculares debían estar tan “libres de error” como la conducta, de que el trabajo manual era un tipo de ritual religioso, y de que la santidad debía iluminar la vida en todo punto»<sup>64</sup>; y esto último es lo que significa realmente ser un hombre íntegro o un hombre santo. Por otra parte, donde todo el trabajo está determinado económicamente y donde el tiempo libre se dedica a la afanosa persecución del placer que no se ha encontrado en el trabajo, las funciones comunes de la vida y del pensamiento sufren una inevitable profanación, y sólo se tienen como sagradas, si es que se tienen, algunas cosas y algunos tiempos; y esa doble vida —o más bien media vida— es el síntoma exterior de nuestra esquizofrenia y amnesia modernas. *Jam scio morbi tui maximam causam; quid ipse sis, nosse desisti!*<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> E. E. y F. Andrews, *Shaker Furniture*, New Haven, 1937. [cf. A. K. Coomaraswamy, «Shaker Furniture».]

<sup>65</sup> Boecio, *De Consolatione Philosophiae* 1.6. [«Ahora sé la principal causa de tu enfermedad: ¡Has dejado de saber lo que tú eres verdaderamente!»]

En la vida más unificada de la India, el significado de la vida no está enfocado sólo en los ritos especiales; sino que esta vida misma se trata como un ritual lleno de significado que conduce a su santificación. Quizás podamos explicar mejor esta interpretación sacrificial de la vida, citando la doctrina misma según la expone Ghora ĩ°girasa a Krishna, el hijo de Devak':

«Cuando uno tiene hambre y sed y no tiene ningún placer, eso es su iniciación. Cuando uno come y bebe y toma su propio placer, eso es su participación en las sesiones sacrificiales. Cuando uno ríe y festeja y va con una mujer, eso es su participación en la liturgia. Cuando uno es ferviente, o generoso, o actúa rectamente, o no hace ningún daño, o habla la verdad, éstas son sus credenciales para los sacerdotes. A lo cual ellos dicen: Él engendrará, él ha engendrado —y eso es su nacer de nuevo. La muerte es la ablución final»<sup>66</sup>.

Esta es la filosofía del trabajo (*karma*) enseñada por Krishna, el hijo de Devak', en la *Bhagavad G't*. Krishna mismo, que no tiene nada que ganar por medio de ningún trabajo, sin embargo «trabaja» para mantener el mundo y a todos su hijos en el ser, «que perecerían si todos los hombres siguieran Mi Vía». Así pues, los hombres deben trabajar, para la conservación de sus vidas y de la sociedad. Es cierto que quienquiera que hace algo produce efectos, o frutos; estos efectos o frutos pueden ser buenos o malos y él mismo u otros pueden tener que saborearlos; éste es el aspecto causal del *karma*. Pero no hay ningún escape de esto con un mero no hacer nada, lo cual, de todos modos, es imposible. El mundo está encadenado por todo lo que se hace, a menos que se haga como un Sacrificio y se ofrezca como tal en el fuego encendido por la gnosis; mejor así que sacrificar cosas concretas. Así pues, nosotros hemos de hacer todo lo que la Naturaleza nos inclina a hacer, todo lo que debe hacerse; pero sin ansiedad respecto a las consecuencias, sobre las cuales no tenemos ningún control. Nosotros hemos de entregarle a Él todas las actividades, para que sean

---

<sup>66</sup> *Chndogya Upani-ad* III.17.1-5. Para la interpretación sacrificial del acto de engendrar cf. *B'hadraöyaka Upani-ad* VI.2.13, VI.4.1-28, *Chndogya Upani-ad* V.8, *Jaimin'ya Brhmaöa* I.17, etc. El renacimiento del sacrificador es ya sea físico del «altar» doméstico, o ya sea espiritual del altar sacrificial, y ésta es la significación última de la distinción entre el nacido una sola vez y el nacido dos veces; cf. San Juan 3:3-8.

Suyas y no nuestras; a Él ninguna le afectará más de lo que una gota de agua afecta a la pulida hoja de un loto. No hay ninguna liberación por el mérito, sino sólo trabajando, sin pensar jamás que «yo», eso a lo cual yo llamo «mí mismo», es el hacedor. La «inacción» no es no hacer nada, sino «hacer sin hacer»; quienquiera que ve así es un hombre enyugado, un Yogui, aunque su hacer sea continuo. El rey Janaka, como ustedes saben, alcanzó la perfección, aunque la suya era una vida activa. Así pues, combatan y actúen. El «Yoga es pericia en la acción»<sup>67</sup>.

Esta metafísica de la acción constituye el fondo de todo el sistema vocacional indio. Pero olvidemos ahora por un momento que los modos de vida de ustedes y los nuestros son superficialmente tan diferentes. ¿Hay algo en las *intenciones* de estas vidas, algo en los conceptos de justicia, de dignidad, y de felicidad que difiera de la misma manera? ¿Hay algo en esta filosofía del trabajo a lo que el individuo no pueda adherirse en uno u otro contexto? Es cierto que en un sistema de producción industrial sólo para el provecho, y donde prevalece la «ley de los tiburones», la envidia y los conflictos de clases pueden ser inevitables: pero éste es un sistema agonizante, por muy catastróficas que sean sus últimas convulsiones. Durará mientras ustedes crean en él; y pienso que la fe de ustedes en un progreso automático no es ya lo que era hace solo quince o veinte años. Lo que seguirá dependerá de lo que ustedes busquen; la vida es su material, pero la forma que ustedes le imponen preexiste en la mente, y es esa forma la que prevalecerá. Así pues, lo que importa es su pensamiento de ahora, su expectativa antes de saltar. En medio del caos, ustedes son al menos libres de mantener, como lo hemos hecho nosotros, la idea de una sociedad de hombres donde todos se ganan la vida haciendo lo que cada uno querría hacer más que ninguna otra cosa en el mundo, y al pensar así ustedes estarían pensando con noso-

---

<sup>67</sup> Este párrafo es un resumen de los Cantos IV y V de la *Bhagavad G'it*. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III.135: «Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitas de eo quod ad Deum pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod nos pertinet, scilicet de nostro opere». [«Así Dios no nos instruyó a ser solícitos con respecto a esas cosas que pertenecen a Dios, es decir, con respecto a los resultados de nuestras acciones, pero no nos prohibió ser solícitos con respecto a esas cosas que pertenecen a nosotros, a saber nuestro trabajo»]. Casi exactamente como en la *Bhagavad G'it* II.47; IV.20; VI.1; etc.

tros; ¿y no es evidente por sí mismo que es indispensable un acuerdo sobre los fines si ha de haber una cooperación efectiva en la elección y el uso de los medios?

Hay «Una Alternativa a la Muerte». Cito aquí del final del libro del Earl de Portsmouth, cuyo título es ese:

«Nosotros tenemos mucho que aprender del oriente, desde su elevada agricultura hasta sus elevadas filosofías. Hemos cometido un crimen contra los países orientales con la arrogante sobreimposición de dudosas técnicas e ideologías ajenas a ellos. Más pronto o más tarde esto puede traer la guerra más amarga de la historia... Quizás todavía podamos alejarla con generosidad y sabiduría, reconociendo nuestros errores... Nosotros no podemos hacerlo meramente con la superioridad material y técnica y sin ninguna fe ni ningún elevado ejemplo... al oriente, el impacto de nuestro mundo le ha traído solo una usura inhumana y mecánica, una industria pesada y miserable. Espiritualmente hemos sido iconoclastas,... y por eso, mucho más que por el hecho de que hemos aparecido como conquistadores, no seremos olvidados fácilmente. Hemos producido los medios físicos de la venganza... debemos... poner fin al fratricidio europeo recuperando la salud, tanto física como espiritual. Sean cuales fueren las formas de los dioses que nosotros adoramos, la renovación del cristianismo no es una tarea innoble»<sup>68</sup>.

Se ha dicho, no sin una verdad substancial, que en el día presente todos los pueblos orientales temen u odian al hombre blanco; muy ciertamente, ellos no pueden confiar ni en sus intenciones ni en sus promesas. Nuestro mayor temor del cristianismo viene del hecho de que su civilización cristiana [de ustedes] es un Reino de Dios sólo de nombre. ¡Contengan ustedes su celo misionero? Nosotros no deseamos imponerles a ustedes nuestras instituciones características; nuestra función es sólo hacerles recordar al Hombre olvidado, nuestro Hombre Común, cuyo nombre ustedes toman en vano cuando vienen a nosotros con la Biblia en una mano y con su voraz *dejar hacer* en la otra, Ustedes

---

<sup>68</sup> Earl of Portsmouth, *Alternative to Death*, 1944, p. 179.

«piensan que es una gran cosa hacer felices a todos. Pero no hay peor egótico que el hombre que quiere hacer felices a todos a la fuerza. Parece estar sacrificándose por los demás; pero en realidad está sacrificando a los demás a sus propias necesidades, sin piedad»<sup>69</sup>.

Así pues, permítanme decirles, comprendámonos unos a otros antes de intentar enderezarnos.

---

<sup>69</sup> Jean Giono, *Lettre aux paysans sur le pauvre et la paix*, 1938, p. 67. Cf. William Law, *The Spirit of Love*:

«Vosotros no estáis bajo el poder de ningún otro enemigo, ni retenidos en ninguna otra cautividad, ni en necesidad de ninguna otra liberación que no sea la del poder de vuestro propio ego terrenal. Este es el único matador de la vida divina dentro de vosotros. Es vuestro propio Caín el que mata a vuestro propio Abel. Todo lo que hace vuestra naturaleza terrenal está bajo la influencia de la ego-volición, de la ego-querencia y de la ego-consideración, ya sea que ello os lleve a prácticas loables o a prácticas condenables; todo eso se hace en la naturaleza y espíritu de Caín y sólo os lleva a una bondad tal como cuando Caín mató a su hermano».

Cf. También Platón, *Leyes*, 644.

## EL BUDISMO\*

### 1. HISTORIA

Las escrituras budistas hablan del Buddha —Gotama, distinguido así por su nombre de familia de los Buddhas anteriores y de los Buddhas todavía por venir— como un hombre que, en su último nacimiento, alcanzó la meta del Pleno Despertar (*sambhodi*) y de la Despiración (*nirvöa*) para los cuales se había preparado en el curso de la larga serie de sus residencias en «habitaciones anteriores». Sin embargo, los acontecimientos registrados de su vida como un *Bodhisatta*, antes del Gran Despertar, son ampliamente, los ecos de mitos mucho más antiguos; y las enseñanzas registradas de la vida posterior son, en una gran medida, transposiciones y reafirmaciones de las doctrinas brahmánicas más antiguas, pertenecientes a la Vía Antigua que él proclama haber seguido; y estos hechos, tomados junto con los de la budología de los textos canónicos, hacen enteramente posible que lo que representa el Buddha sea realmente otra revelación a los hombres y a los dioses (el Buddha es siempre el maestro de ambos) del *Avatar* Eterno y Luz de luces, de quien se habla como el Fuego y el Sol.

Como persona histórica, la fecha exacta del nacimiento de Siddhattha es incierta; pudo ser el año 483 a. C., pero apenas es posible decir más sobre el lapso de los ochenta años de vida del Buddha, de los cuales treinta y cinco precedieron al Despertar, o *Nirvöa*<sup>1</sup>, que éste cubre la mayor parte del siglo quinto a. C. El Bodhisatta nació en Kapilavatthu como hijo del rey Suddhodana y de su reina Mah My; de manera que no nació como un brhman sino como un *khattiya* [sánscrito *kshatriya*]; esta en-

---

\* Este artículo se publicó por primera vez en *Religion in the Twentieth Century*, edit. Vergilius Ferm, New York, 1948.

<sup>1</sup> «*Nirvöa*» ha sido desde hace mucho tiempo una palabra naturalizada en inglés, y por consiguiente se emplea aquí en esta forma sánscrita, más bien como la forma pali *Nibbana*. Todos los demás términos se citan en sus formas pali.

carnación tuvo lugar por un descenso querido deliberadamente desde los cielos de Tusita, en los cuales reside ahora el futuro Buddha Maitreya. Al referirnos a él como un «príncipe» debe comprenderse que aunque debió criarse en el lujo, el «reino» era realmente una suerte de república con un presidente real, y que el «procedimiento parlamentario» de una asamblea monástica budista se modeló realmente en el de los consejos seculares.

El nacimiento del Bodhisatta fue milagroso; como tal ya fue comparado por San Jerónimo con el de Cristo, y aquí también puede mencionarse que la leyenda cristiana de San Josafat («Bodhisatta») es en realidad la historia de la vida del Buddha. El niño ya llevaba las marcas de una «Gran Persona», y se predijo que devendría un Emperador o un Maestro del Mundo; en efecto, él era «a la vez rey y sacerdote», y podía hablar de sí mismo como un «brahman», no por nacimiento, sino en el pleno sentido de la palabra, por conocimiento, y de sí mismo como un rey en liderazgo. Se casó con su prima Yasod, y tuvo un hijo, Rhula, que más tarde recibió la ordenación y así devino su hijo espiritual, en el sentido en el que los monjes budistas son «Hijos del Despierto».

El día del nacimiento de su hijo el Bodhisatta entró en contacto por primera vez con el hecho de la sujeción universal de todos los hombres al dolor, a la vejez, a la enfermedad y a la muerte; a lo cual determinó entregarse a la búsqueda de una «medicina» para esta enfermedad mortal, tanto más peligrosa en aquellos hombres cuyo esfuerzo se dirige siempre a olvidar su miseria; en otras palabras, determinó entregarse a la búsqueda de un tipo de conocimiento y de una manera de vida que pudiera asegurar, a aquellos que quisieran practicarlo, un estado de felicidad y una garantía de inmortalidad inviolables. Así pues, el Bodhisatta, que todavía no era un Buddha, o el «Despierto», abandonó su casa y todos los lazos familiares, como muchos habían hecho antes de él, como muchos han hecho después de él, y como muchos hacen todavía. Entonces se hizo discípulo de maestros brahmánicos, con lo cual descubrió mucho, pero no todo lo que buscaba. Practicó las austeridades más extremas, y tuvo sus propios seguidores. Pero no encontró en ello ninguna ayuda, y decidió seguir la Vía Media entre los extremos del lujo y de la auto-mortificación; entonces sus discípulos le abandonaron. Finalmente llegó el momento: de manera que, ocupando su

sede al pie del árbol Bodhi, en el ombligo de la tierra, de espaldas al árbol y de frente al este, resolvió firmemente no levantarse nunca de nuevo, aunque la carne se secase en sus huesos, hasta que se alcanzara la meta. Siguió entonces el conflicto con *Mra*, el principio del Amor y de la Muerte, que reclamaba la soberanía, y que no quería «soltarla»; la victoria del Bodhisatta es una recensión del antiguo mito védico de la conquista del Dragón, *Namuci*, el «Represador», la Muerte. Entonces, pasando por estados de consciencia cada vez más profundos, y recordando sus «habitaciones anteriores», el Bodhisatta obtuvo finalmente la comprensión completa de la Originación Causal, y ese Despertar por cuya virtud se le llama el Buddha, el «Despierto».

Al comienzo el Buddha vacilaba, pues temía que no se encontraría a nadie capaz de comprender o de querer comprender aquellas verdades tan difíciles de ganar; pero persuadido por Brahm y movido por la piedad, devino un maestro itinerante; predicó el Primer Sermón («El Mundo está en Llamas»), o más literalmente, «La Puesta en Movimiento de la Rueda de la Ley Eterna» (*dhamma*), ante sus anteriores discípulos, en Benarés; gradualmente, provenientes de todas las clases de la sociedad, fue juntando un grupo de discípulos siempre creciente, conocidos como *bhikkès* (mendicantes o limosneros) o *samaöas* (ascetas, esforzados, afanados), componiendo con ellos la orden o la comunidad (*sa<sup>o</sup>gha*) de los monjes budistas; muchos de éstos devinieron *Arahants* («Dignos», *digni*) y una vez realizado su Nirvöa pueden llamarse «Despiertos» (*buddha*), como su Gran Maestro, que sin embargo sigue siendo *el* Buddha de la edad. Más tarde se estableció también una orden de monjas, paralela a la de los monjes; así pues, se admite expresamente que las mujeres no son menos capaces de la realización espiritual que los hombres.

Después de la muerte del Buddha, que se considera como el desmantelamiento de la vestidura corporal, sus enseñanzas, transmitidas oralmente al comienzo (y por ello en modo alguno inexactamente), se juntaron en los libros del canon Pali. Éstos abarcan el *Tipitaka* (es decir, el *Vinaya*, los cinco *Nikyas*, y el *Abhidhamma*), el *Dhammapada*, el *Itivuttaka*, el *Udna*, el *Sutta Nipta*, el *Thera-theri-gth* y unos pocos más. De los textos Pali extra-canónicos los más importantes son el *Milinda Paha*, los *Jtakas*, y los comentarios de Buddhagosa, en particular el *Visuddhi Magga*. La Pali Text Society ha publicado versiones inglesas de todos estos libros.

El más antiguo de ellos puede datar del siglo segundo a. C., el más reciente del siglo quinto d. C. En la opinión del presente escritor, su congruencia fundamental justifica el punto de vista de que el Canon es, cuanto menos, un registro fiable de lo que se había enseñado efectivamente; [este escritor] no confía en ese tipo de «crítica elevada» que intenta distinguir lo que el Buddha «pudo» o «debió» haber dicho a partir de lo que está registrado que dijo. En todo caso, el Canon es una fuente fiable para el contenido del «budismo primitivo». Diferentes escuelas de interpretación habían surgido ya a los pocos siglos de la muerte del Fundador; de éstas, los *Sautrantikas*, como su nombre sugiere, parecen haber sido los más ortodoxos.

El primer gran impulso a la expansión del budismo, dentro y fuera de la propia India, le fue dado por el renombrado Emperador Asoka (272-232 a. C.), que no sólo era él mismo un budista practicante y famoso por los Edictos tallados en pilares y monolitos en los que expresaba su propio arrepentimiento por sus anteriores guerras de conquista y mandaba a sus súbditos la ferviente práctica de la ética budista, sino también por haber enviado misiones budistas a tierras más distantes, y en particular a su hijo Mahinda a Ceilán, donde el budismo, más o menos en su forma primitiva, ha sobrevivido hasta el presente día. Gobernantes posteriores entre los Ku·ōas, Guptas y otros igualmente mantuvieron las doctrinas e instituciones budistas; pero no debe suponerse por ello que hubo alguna vez una «India budista» en un sentido exclusivo de las palabras, o que el budismo efectuó cambios en las formas exteriores de la sociedad india. El seglar budista es un budista en la fe y la conducta, pero no por virtud de algún tipo de revolución institucional; y de la misma manera, en el caso del arte budista, que floreció desde el siglo segundo a. C. en adelante, hay adaptación iconográfica, pero no un estilo o técnica budista diferente del arte brahmánico o jaina de la misma época.

Antes del comienzo de la era cristiana la orden budista no era ya una orden de monjes meramente itinerantes, sino una orden de comunidades monásticas que vivían en monasterios, los más grandes de los cuales eran al mismo tiempo universidades. Uno de los más grandes de éstos era el de Nland, bien conocido por sus ruinas y por los informes de él dados por el peregrino chino Hsuan Tsang. En la India misma, durante la Edad Media el budismo declinó gradualmente; sobreviviendo, después de la destrucción de Nland por los musulimes alrededor del año 1200, sólo en Nepal,

Sikhim y Bhutn. Mientras tanto, como resultado de colonizaciones y de misiones, el budismo, junto con el hinduismo, o a veces combinado con él, establecido ya de antiguo en Ceilán, se extendió hacia el este desde la India a Birmania, Siam, Camboya, Malaya, Sumatra, Java, e incluso a partes de Borneo y de las Filipinas, y sobrevive hasta el presente día en Birmania, Siam, Camboya y (con el hinduismo) en Bali. Como resultado de las alianzas reales y de las misiones el budismo devino la religión del Tíbet; y principalmente como resultado de las visitas de peregrinos chinos a la India, y en parte también por el establecimiento de maestros indios en China, el budismo y el arte budista se extendió por todo el extremo oriente, China, Corea y Japón. Prácticamente todos los textos budistas se tradujeron exactamente por escuelas de traductores cualificados, y estas fuentes tibetanas y chinas todavía retienen su valor independiente. El número total de budistas en el mundo se ha estimado en alrededor de un quinto de la población mundial.

Las principales divisiones del budismo son las del *H'ñayna* y el *Mahyna*, respectivamente la «Pequeña» y la «Gran» Vía o Vehículo; llamados también a veces, aunque más bien inexactamente, el «budismo del sur» y el «budismo del norte», de los cuales el *H'ñayna* ha sobrevivido mejor en Ceilán. Las escrituras del *H'ñayna* están en pali, las del *Mahyna* en sánscrito. Como es sabido por los textos existentes, el *Mahyna* se desarrolló desde el comienzo de la era cristiana en adelante; y como un todo es un aspecto escolástico, metafísico, epistemológico y también teístico y devocional del budismo. Resumir su historia, llevaría más que la totalidad del presente artículo. Los textos más importantes son los del *Mahvastu*, ostensiblemente el *Vinaya* de una de las ramas más antiguas del *H'ñayna*; el *Lalita Vistara*, en el que se recalca fuertemente la divinidad del Buddha; los diferentes *Prajpramits*, de los cuales el famoso *Vajracchedik* («Cortador de Diamante»), que devino el texto guía de la escuela *shingon* en Japón, es el más breve; el *Samdhirja*; el *Suvaröaprabhsa*; el *Laökvatra*; el *Saddharmapuöñjar'ka* («El Loto de la Verdadera Ley»); el *Karaödavyèha*, en el que se desarrolla la doctrina del *îdi* Buddha, y el tema de una larga serie de esculturas en Borobudur; y el *Amityurdhyna* y muchos otros *Sètras*; todos éstos están comprendidos desde los siglos segundo a quinto d. C., y la mayoría existen en versiones tibetanas y chinas tanto como sánscritas. Los

nombres de los grandes doctores del *Mahyna* son Ngrjuna, Aṣvaghō·a, îryadeva, êntideva, y los hermanos Asa°ga y Vasubandhu.

## 2. DOCTRINA Y VÍA

Las doctrinas básicas y esenciales, ostensible y probablemente expresadas realmente en las propias palabras del Buddha, se enuncian en el Canon pali *H'ñayna*. En su forma más breve, se trata de una doctrina de la causalidad (*hetuvda*); todos los fenómenos son partes de una serie causal sin comienzo —«siendo esto así, eso deviene; no siendo esto así, eso no deviene». Otras afirmaciones breves son: «De todas las cosas venidas a ser causalmente, el Buddha ha dicho la causa»; «Lo que ha tenido un comienzo debe cesar también» (es decir, «la muerte es cierta para todos los seres nacidos»); «Esto es lo que yo expongo, el Mal y la cesación del Mal»; «Todas las cosas compuestas son transitorias»; «Todos los seres se alimentan de alimento, todos son compuestos».

La gran importancia del principio de la causalidad, para lo que es realmente una diagnosis médica, es esto, que si no pudiera señalarse ninguna causa del «Mal» (*dukkha*, la miseria de la existencia sujeta a la originación, el cambio y el declive), tampoco podría encontrarse ninguna manera de poner fin a esta enfermedad intrínseca de la «vida» o del «devenir» (*bhava*). La causa del Mal es la «Ignorancia» (*avijj*); es decir, nuestra ceguera congénita a la verdadera naturaleza del mundo fenoménico del que nosotros somos una parte y al que, mientras que nosotros no comprendemos su «vanidad» (*suat*), estamos atados por nuestros «deseos» (*kma*) y por nuestra «sed» (*taöh*) como si fuera a un espejismo. La noción misma de «posesión» (*mamat*, «mieidad») es un engaño, pues «pertenece a la naturaleza misma de todas las cosas queridas y atractivas ser mudables, para que nosotros seamos privados de ellas, y cambiemos. ¿Cómo, entonces, es posible “tenerlas”?». El nacimiento y la muerte no son meramente el primero y el último de los acontecimientos de la vida, sino de su substancia misma. Las características de la vida son la miseria (*dukkha*), la transitoriedad (*anicca*), y la ausencia de una individualidad persistente (*anatt*). La Ignorancia es el «pecado original» por cuya causa nacen los seres. Esto no significa que un budista pueda desear no haber nacido nunca, o que pueda cometer suicidio; el nacimiento como un ser humano es la oportunidad suprema para escapar de toda necesidad de nacer siempre de nuevo.

Como una operación psico-física, la vida es un proceso de combustión que requiere del suministro continuo de alimento o de combustible físico y mental, si se ha de mantener su calor febril; los fuegos son los de la pasión, la malicia, y el engaño (*rga, dosa, moha*). Pero si se le retira su combustible por el desapego de todas sus persecuciones, los fuegos ya no «tiran» (alientan); y el resultado de esa «despiración» (*Nirvöa*) es precisamente esa reducción de la temperatura y el estado de no inclinación del que depende toda felicidad verdadera y estable; por consiguiente, encontramos en constante aposición las palabras *nibbuta* (despirado) y *s'tibhèto* (enfriado, refrescado). La palabra *Nirvöa* (pali *nibbana*) misma ha conducido, quizás, a más interpretaciones erróneas que ningún otro término budista. Ciertamente, implica una «muerte»; algo así como se «apaga» y se «extingue» el fuego. Pero si hemos de evitar el gran error implicado en una traducción de *Nirvöa* por palabras tales como «aniquilación» (lo cual sería evadir toda la cuestión del significado de la «inmortalidad» budista, y contrario a la repudiación expresa del Buddha de todas las herejías «aniquilacionistas»), debe observarse que la referencia de *Nirvöa* (o *Parinirvöa*) a la muerte fisiológica es sólo un caso especial de su significado general; las referencias comunes son a la *terminación* de las etapas de una vida continuada —cada una de cuyas transformaciones implica la detención de o la muerte a una condición anterior y una continuación en alguna otra condición superior. Por ejemplo, cuando Yasod ve por primera vez al Príncipe Siddhattha aspira a ser su esposa, y se refiere a ese *fin* de su doncellerz como un *Nirvöa*— es decir, no es una extinción (aunque ella ya no será una doncella) sino una consumación y un cumplimiento; y similarmente, a las sucesivas etapas en la instrucción de un corcel real (análoga a la instrucción del individuo humano) se les llama como otros tantos *Parinirvöas*, lo cual equivale a decir que el potro está muerto, y que el corcel está perfeccionado. Así, nosotros «subimos por los escalones de nuestros sí mismos *muertos*»; y cuando la palabra *Nirvöa* se usa absolutamente con referencia al Gran Despertar de un *Arahant*, esto es meramente el último paso, e implica que se ha llevado a cabo todo el trabajo de ego-anonadación. Esto es el fin de todo devenir y el más allá de todos los estados del ser; cuando «se ha hecho lo que tenía que hacerse» (*katam-karaö'yam*), y se ha dejado caer el pesado fardo de la existencia, ya no hay ningún retorno a una existencia condicionada, en la que para ser, uno debe ser *fulano* o *mengano*. Este fin y *summum bonum*, el mismo para los hombres y para los dioses personales más altos (a quienes ahora de-

beríamos llamar ángeles), es alcanzable (y preferiblemente) aquí y ahora, o en el punto de la muerte, o en el más allá desde cualquier posición en el cielo que uno pueda haber ganado con la práctica de la virtudes morales o el hábito de las virtudes intelectuales. Pues mientras no se ha alcanzado la meta, queda la posibilidad de una última caída desde «la sumidad del ser contingente» (*bhavŌagga*).

A menudo se pregunta: ¿Cuál es la condición del Buddha, o Arahant, después de la muerte? Y aunque la aniquilación se niega expresamente («decir de un monje así liberado [*vimutta*] que ni conoce ni ve sería impropio»<sup>2</sup>; después de la muerte, el Buddha «es», aunque ni aquí ni allí<sup>3</sup>, siempre se responde que las palabras (en tanto que su aplicación es sólo a las cosas que tienen comienzos y finales) son inadecuadas, y que no es aplicable ninguna de estas frases «es» o «no es» o «es y no es» o «ni es ni no es»: ciertamente, incluso en esta vida un Buddha está más allá de nuestra aprehensión; cuantísimo más, entonces, cuando el cuerpo ya no es. Por consiguiente, se rechaza una mayor discusión de lo que es «indecible». Debido justamente a las limitaciones de la «lógica», debe recurrirse a la *va negativa* (como también lo hace la teología cristiana) cuando la referencia es la realidad supremamente positiva; por ejemplo, puede decirse que la liberación es *de*, pero no puede decirse lo que *es* una independencia absoluta. La detención del devenir (*bhava-nirodha*) es el *Nirvōa*; y lo que esto implica sólo puede ilustrarse con analogías (*upam*) tales como la de «la senda de un pájaro en el aire, que no deja ninguna huella». La realidad última es «vacío» (*sua*) de toda esencia psíquica (*attan'ya*), y de todos los defectos que le pertenecen; de aquí que el «Vacío» sea sinónimo del *Nirvōa*.

Así pues, el gran trabajo que ha de hacerse es un trabajo de ego-anonadación; es decir, un trabajo de erradicación, a la vez de la raíz y de la rama, de la noción (*mna*) «yo y mío» —*denegat seipsum*<sup>4</sup>. Pues todo el sufrimiento va aparejado al concepto de yo soy esto, o yo soy eso; y haberse desecho de este fardo es una beatitud tan

---

<sup>2</sup> *D'gha Nikya* II.68.

<sup>3</sup> *Milindapaha* 72.

<sup>4</sup> Latín para «niéguese a sí mismo».

grande que no admite comparación<sup>5</sup>. De todos los engaños a los que los hombres están sujetos, el más grande es el de su convicción de la constancia y la realidad de su «nombre y apariencia» (*nmarèpa*), es decir, de su ego (*aham*), o «sí mismo» (*att*) —el «eso que tú llamas “yo, o mí mismo”» de Boehme— con el que se identifican las «muchedumbres inenseñadas» y animistas (entonces, como ahora); y el aspecto más peligroso de esta creencia es el de la identificación del Sí mismo, no con el cuerpo visible (tan evidentemente inconstante), sino con el «alma» invisible, cuya persistencia se asume durante toda nuestra vida, e incluso más allá de ella. Por consiguiente, una gran parte de la enseñanza budista se dedica al análisis destructivo de este «sí mismo» o «alma» (*att*) o «ser» (*satt*) postulado (*sammuta*); y debe comprenderse claramente que no se trata sólo de ser «inegótico», sino de una ego-negación completamente literal —ego-negación de la que el «inegoísmo» en el sentido ético será sólo una consecuencia y un síntoma natural.

El «sí mismo» psico-físico es un haz de cinco «troncos» o un compuesto de cinco «elementos», a saber, el cuerpo visible (*rèpa, kya*) y la sensibilidad invisible (*vedan*), la memoria (*sa*), las construcciones (*sankhr*)<sup>6</sup>, y la consciencia, discriminación o valuación (*vina*); o más brevemente, de cuerpo con consciencia, donde este último término incluye entonces a los otros cuatro componentes que corresponden al «alma» con sus contenidos. Todo el que no quiera estar engañado debe conocer este compuesto «como deviene» (*yath bhètam*), es decir, como un proceso causalmente determinado, cuyas peculiaridades exhibidas en un momento dado, son las consecuencias de los acontecimientos pasados, pues este hombre, Fulano, es el «heredero» de

---

<sup>5</sup> Esto puede hacerse más inteligible si señalamos que hay psicólogos modernos que han afirmado casi con las mismas palabras que el concepto o postulado de la individualidad es «la verdadera madre de todas las ilusiones» y que una persona sería «infinitamente más feliz si aceptara la pérdida de su sí mismo individual»; «individualidad y falsedad son uno y lo mismo». Cf. también el «Vivo, pero no yo» de San Pablo; el O. Fr. «morir vivo»; y el islámico «Morid antes de morir» y «el hombre muerto andando»; el «Stirb ehe du stirbst» de Angelus Silesius; «¿Cómo puede decirse de eso que nunca está en el mismo estado que “es” algo?» (Platón, *Crtilo* 439E). Casi siempre y por todas partes se ha comprendido que nuestra vida es un sueño del que nosotros podemos *despertar* más pronto o más tarde.

<sup>6</sup> Aquí, las nociones, postulados, creencias, opiniones e *ideas fijas* —por ejemplo la de «progreso»— que son las convicciones de los individuos o de los partidos; pero en otros contextos, más generalmente alguna o todas las cosas que «devienen».

los actos pasados (*kamma*); el compuesto no es «nuestro», porque «nosotros», que estamos «tragados en él», no podemos decir «sé así, o así», sino que debemos tomarlo como es. Se demuestra insistentemente que tanto los contenidos como la totalidad de este «sí mismo» son inconstantes, nunca los mismos de un momento a otro; «la vida de un mortal dura lo que le lleva a un pensamiento suceder a otro»; y el análisis acaba invariablemente con las palabras, «eso no es mío, yo no soy eso, eso no es mi Sí mismo».

Estas palabras son una definición negativa del Sí mismo que yo *soy*.

Una vez al menos al análisis le sigue el mandato, «Haz del Sí mismo tu refugio» (*kareyya saraõÑattano*<sup>7</sup>), un mandato que es familiar también en el dicho bien conocido del Buddha, «Haced del Sí mismo vuestra lámpara, del Sí mismo vuestro refugio», y que cuadra con el concepto de un Sí mismo que ha de buscarse en tanto que opuesto al de un sí mismo que ha de repudiarse. Es evidente que el Sí mismo al que se alude así, no puede ser igualado con el sí mismo irreal, compuesto y mortal que se ha venido analizando y cuyo poso nos está aplastando ahora. Así pues, si se han de comprender las fórmulas budistas, debe comprenderse que, al igual que en todas las tradiciones metafísicas, «hay dos (sí mismos) en nosotros», y que una sola palabra *att* (sánscrito, *tman*) puede referirse a uno u otro de estos «sí mismos» acordemente a la intención del contexto; de la misma manera que una sola palabra «alma» puede referirse ya sea a la «vida» carnal o ya sea al «Espíritu», es decir, «al Alma del alma»; o como la palabra «sí mismo» puede referirse al hombre exterior y «egótico» o al Hombre interior e «inegótico», es decir, al «Hombre en este hombre»; de acuerdo con una convención bien establecida, nosotros ya hemos hecho esta distinción escribiendo por una parte «sí mismo» con minúscula y por otra «Sí mismo» con mayúscula.

Las referencias budistas al Sí mismo son explícitas; por ejemplo, «El Sí mismo es el Señor del sí mismo, el Sí mismo es la meta del sí mismo». El Gran Sí mismo (*mahÑatt*) o Sí mismo Bello se distingue del pequeño sí mismo o sí mismo sucio, y

---

<sup>7</sup> *Saxyutta Nikya* III.143.

es su juez o su consciencia; los dos sí mismos están en guerra entre sí, hasta que el sí mismo ha sido domado o conquistado. Así pues, se pregunta, «¿Con cuál sí mismo (*kenŌattan*) alcanza uno el mundo de Brahma?» y a esto se dan respuestas diferentemente formuladas, por ejemplo, «con el Sí mismo purificado», «con el Sí mismo hecho devenir», «con el Sí mismo Brahma devenido» (o «Brahm devenido», según lo requiera el sentido). El Buddha conoce el mundo de Brahma, y todos los caminos que llevan a él, como el que nació y se crió allí. Pero no puede decirse del Sí mismo que «es» o «no es», o que «es y no es», o que «ni es ni no es»; y aquí el «sí mismo» es sinónimo del *Tathgata* (el Encontrador de la Verdad), es decir, el Buddha.

La Vía (*magga*, una palabra antigua que implica la persecución de las huellas), que no es una invención del Buddha, sino una «Vía Antigua» reabierta, se ha enseñado, ciertamente, pero pertenece a cada hombre individualmente «abrasarse en la tarea» hasta que se haya terminado; la Vía se sigue por amor de lo que no se ha enseñado, porque no puede enseñarse. Hasta que no se ha alcanzado el «fin del camino», el peregrino sigue siendo un aprendedor (*sekho*), pero una vez alcanzado, deviene un «inenseñado» (*asekho*), es decir, un adepto o un experto; hasta «el Fin del Mundo», que no ha de alcanzarse «por pasos», sino dentro de vosotros, no habrá ningún escape del Mal. En este punto emerge el significado de la «Fe». Aquellos que todavía no han «escuchado», sostienen toda suerte de «creencias» mayoritariamente falsas (*diĒĒhi*, opiniones), y se debe únicamente a su *fe* en la autoridad de el que *ha* alcanzado la meta, por lo que un hombre será llevado a adoptar la vida sin hogar del *peregrino*, sostenido por el amor de un fin todavía invisible; sólo si nosotros creemos en la credibilidad de un testigo actuaremos en consecuencia, especialmente si la acción demanda una gran renunciación. Por otra parte, el adepto, que ha alcanzado efectivamente la meta, ya no es un «fiel», ya no es un discípulo «que camina por la fe»; «la gnosis (*öam*) es mejor que la fe».

La práctica de las virtudes por el hogareño, notablemente de la generosidad, conduce al renacimiento en los felices mundos del cielo, pero por sí sola no conduce a la liberación; la vida de hogareño es como mucho una «senda polvorienta», llena de preocupaciones mundanales. La Vía enseñada por el Buddha, y que, por una variedad de imágenes, conduce más allá de la tierra al Fin del Mundo, o más allá del mar a la

Otra Orilla, o corriente arriba hasta su Fuente, o corriente abajo al Mar en el que los ríos «pierden sus nombres y su definición», o en todo caso al logro de condiciones de existencia cada vez más altas, y finalmente (ya sea ahora o ya sea después) a un fin más allá de todas las condiciones, es la vida del «Que camina con Dios» (*brahma-cariya* o *dhamma-cariya*), vida a la que el monje budista se confía bajo un Maestro. La disciplina monástica, considerada como una instrucción en el auto-control por el Sí mismo, es una vida de purificación (*sujjhana* —katharsis, *va purgativa*) de todo lo que no es el Sí mismo, y especialmente de todas aquellas salidas o flujos sucios (*sav*) por los que el Sí mismo es contaminado exteriormente. El seguimiento de la Vía, además de la evitación de todo apego mundanal y de toda incontinencia, sexual u otra, implica una práctica de todas las virtudes requeridas ordinariamente por cualquier regla monástica de severidad moderada. Pero el procedimiento no es en modo alguno sólo negativo; al mismo tiempo es también de desarrollo ético e intelectual; es decir, en términos budistas, es un procedimiento de «crianza» o de «hacer devenir» (*bhvan*) las cualidades deseables, ya que el trabajo de ego-anonadación coincide con el de el «hacer devenir» al Sí mismo, pues aquel cuyo ego ha sido «anonadado» (*atta-jaho*) es igualmente aquel cuyo Sí mismo ha sido «hecho devenir» (*bhvitōatto*). Este «hacer devenir» es un procedimiento deliberado y controlado, que ha de distinguirse tajantemente del «devenir» no regulado que es característico de una mera existencia y del que se busca una liberación. «Hacer devenir» es esencialmente una vía de práctica contemplativa (*jhna*, sánscrito *dhyna*, que en chino deviene *chōan*, y en japonés *zen*) —ética e intelectual, porque, de hecho, la liberación tiene estos dos aspectos lógicamente distintos, y debe realizarse en ambos ámbitos, es decir, en lo que concierne a la voluntad (*ceto-vimutti*) y en lo que concierne a la comprensión (*pa-vimutti*).

La contemplación ética consiste en la práctica de los cuatro *brahma-vihras* o «estados divinos» —a saber, una penetración expresa del universo entero y una extensión a todos los seres vivos, cualesquiera que sean y dondequiera que estén, de sentimientos de amor, de simpatía, de ternura y de imparcialidad— en los que se desea «Que todas las cosas vivas devengan un Sí mismo beatificado» (*sukhitōatt*). No es necesario decir que esta devoción incluye el amor de los enemigos; contra quienes, cualesquiera que sea la provocación, un monje no puede sentir cólera. La

práctica de los «estados divinos» es una purificación del corazón y establece el hábito de la caridad perfecta.

Por otra parte, las contemplaciones (*jhna*), a saber, cuatro en las cuales persiste una imagen objetiva y cuatro «sin imagen», son logros de grados o estaciones de consciencia (*vina*) en la jerarquía de los estados del ser más allá de aquellos en los que el practicante funciona normalmente; la síntesis (*samdhi*) es un estado de consumación unificada que se alcanza en cualquiera de estos niveles. Los estados de contemplación son análogos a las estaciones de la «experiencia mística», pero difieren en este aspecto, a saber, que el contemplativo (*jhy´, dh´ra, yog´*) se considera proficiente (*kusala*) sólo cuando es capaz de alcanzar, de permanecer o de abandonar cualquiera de ellos, y de pasar de uno a otro, en una u otra dirección, *a voluntad*. Cada grado de esta escala es una liberación en su tipo, pero todos ellos, con sus respectivas ventajas y desventajas, no alcanzan a la meta final por el hecho mismo de su relatividad; ningún Comprehensor querría permanecer en ninguno de estos estados siempre. Los poderes milagrosos (*iddhi*), tales como el de caminar sobre el agua o el de pasar a través de obstáculos sólidos, son resultados accidentales de la práctica contemplativa, pero no deben buscarse por sí mismos ni pueden exhibirse públicamente.

Hay también lo que puede llamarse meditaciones, o más bien «recordaciones» (*sat´*) que contemplaciones. En la «recordación de la muerte» (*marāōasat´* —«memento mori»), practicada a veces en la presencia de un cuerpo en putrefacción, se presta atención a la sujeción de todas las cosas y de todos los hombres al cambio y al declive y a la inexpresable brevedad de la vida bajo cualesquiera condiciones que sean. En la «recordación de los nacimientos anteriores» (*jti-sara*), que es al mismo tiempo una recordación de los eones (*kappa*) pasados, se recupera, según el grado de la capacidad propia (poseída absolutamente sólo por un Buddha), la memoria de las etapas de la larga senda recorrida en eones pasados, en cuyo curso se han vertido más lágrimas de las que llenarían el mar. Esta recordación nos introduce al difícil tema de la «reencarnación»; y aquí debe dejarse muy claro algo que han reconocido muchos eruditos, pero que raramente han comprendido, a saber, que el budismo no sabe nada de una «reencarnación», en el sentido actualmente acepta-

do, de renacimiento en la tierra de una «alma» idéntica en otro cuerpo; explícitamente, «no hay ningún ser (*satt*) que pase de un cuerpo a otro, como un hombre podría dejar un pueblo y entrar en otro». Lo que tiene lugar es la reintegración de una consciencia (*vina*) bajo condiciones predeterminadas por las acciones pasadas (*kamma*), las cuales han de considerarse como las *de* la nueva consciencia sólo en el sentido de posesión por herencia. Lo que se transmite y se regenera, se simboliza adecuadamente por el encendido de un fuego desde otro; lo que se renueva no es una entidad, sino un proceso. El ignorante piensa, «yo era en el pasado, yo soy ahora, y yo seré en el futuro»; pero, en realidad, las «habitaciones anteriores» que se recuerdan, no eran, en mayor medida que el presente *recinto* de uno, nada sino el quintuple agregado «que no es yo, ni mío»; y ningún monje iluminado será tan necio como para decir «en el tiempo pasado yo fui Fulano, o yo soy ahora Fulano, o yo seré Fulano». Las expresiones «yo» y «mío», y «un ser» (*satt*), son meramente *convenciones* y *maneras de hablar*, que se permite que usen un Buddha o un monje iluminado en la vida de cada día para los propósitos prácticos, pero que no han de tomarse como aserciones de una realidad correspondiente. Así pues, se efectúa una distinción clara entre la verdad pragmática (*sammuti, vohra*) y la verdad absoluta (*paramattha*), de las cuales sólo la última es realmente válida, «uno, sin segundo». Un hombre de conocimiento «no se inquieta por lo que es irreal» (*asati na socati*) —es decir, ni por «él mismo», ni por todo lo que «no es mi Sí mismo».

Un punto más respecto a la realización de la «pureza» intrínseca del santo, cuyo *exemplum* familiar es la antigua semejanza de la pulida hoja de loto a quien no moja el agua en la que crece y sobre la cual reposa: de la misma manera, el Liberado (*vimutto*) no es contaminado por las cualidades humanas, es decir, por ninguno de los contrarios en los cuales se apoya la experiencia y entre los cuales se hacen nuestras elecciones éticas; no conoce ni las atracciones ni las aversiones, y está tan poco teñido por la virtud como por el vicio. Hacer elecciones, como entre el bien y el mal, es un medio de procedimiento absolutamente indispensable, pero, para el que ha llegado, ya no tiene más utilidad que una barca para el que ha «cruzado», y está ahora a salvo en tierra; todo apego, ya sea al vicio o a la virtud, es una barrera para dar el último paso.

Como se señala a menudo, el Buddha enseña su Ley (*dhamma*) siempre en los términos del medio (*majjhe*), evitando ambos extremos (*ant*); por ejemplo, se niega a decir de las cosas que «son» o «no son», o de la identidad aparente que permanece la «misma» o «no la misma» en la secuencia de la causa y el efecto; de manera que depende mucho de qué entendemos nosotros por «es» y de qué entendemos por «mismo». La aplicación más interesante del principio de la «Vía Media» es al tiempo: así, el momento sin duración que separa el pasado del futuro abarca la totalidad de una existencia, la cual ya no es la misma sino otra pues el flujo de momentos continúa sin ruptura. El momento (*khaõa*, «vislumbre») permanece el mismo; somos nosotros quien cambia. La Eternidad no está en el tiempo, *es* ahora; se sigue que este ahora indivisible es la *oportunidad* siempre-presente del hombre, la puerta de la inmortalidad que el Buddha «abrió» con su «Giro de la Rueda de la Ley» (*dhamma-cakka*, o a veces *brahma-cakka*), y a la que el discípulo «está llamando».

A menudo el *Mahyna* se contrasta tajantemente con el *H'nyayna*; pero bajo el punto de vista de este escritor, el *Mahyna* representa una expansión perfectamente ortodoxa, y en modo alguno «degenerada», de doctrinas ya enunciadas en el Canon; por ejemplo, las de la Vía Media, el Vacío, el Momento, y la de la distinción entre la verdad pragmática y la verdad última; hay poca diferencia entre la posición canónica de Buddhaghosa en el siglo quinto y la de los *§ènyavdins* o *mdhyamikas*. Las dificultades inherentes a la dialéctica del *Mahyna* vienen de la verdad universalmente reconocida de que *Trasumanar significar per verba non si poria* [«Trascender la naturaleza humana no puede decirse en palabras» (Dante, *Paradiso*, 1.70)]; todas las discusiones de acciones sin un agente, de conocimiento sin un conocedor, y la imposibilidad del conocedor conociéndose a sí mismo (como el dedo no puede tocarse a sí mismo) revierten a esto. Finalmente, uno deviene consciente de la imposibilidad de *conocer* algo —a saber, los objetos, debido a que ellos nunca se detienen a ser; nuestra propia realidad, debido a que ella no es un objeto. Así pues, el conocimiento relativo de los «hechos de la experiencia», en los términos de sujeto y objeto —conocimiento implicado por la «consciencia» que, en la parábola de la barca, es indispensable como medio, pero de ninguna utilidad ya cuando se ha alcanzado el fin— está confinado en la naturaleza existencial y es apropiado solo a la naturaleza existencial que le presupone; pero es una verdadera ignorancia cuando se considera a la

luz de la comprensión absoluta (*pa*) que no se deriva de los objetos percibidos. *Este* conocimiento no es *de* la Talidad o la Verdad (*tathat*), sino que *es* la Verdad misma. En tanto que tal, la Verdad, sinónimo ya de «Buddha», de «Dharma» y de «Brahma», es omni-inclusiva, lo infinito no otro que lo *finito*, y éste es el sentido del famoso aforismo «el *Samsra* y el *Nirvöa* son uno y lo mismo». El hecho de que lo relativo jamás está así realmente fuera de contacto con lo absoluto, deja, al mismo tiempo, sitio para el culto de las imágenes y de las reliquias como soportes de contemplación, y para el concepto de la compasión o la gracia (*karuö*) del Buddha. Sería un error realizar *slo* la transitoriedad de la existencia, o *slo* la atemporalidad del *Nirvöa*; la negación y la afirmación son ambas *slo* verdades parciales, entre las cuales la Vía Media es una Vía de silencio. El que ha alcanzado el fin no alberga ningún concepto, «en él no hay ninguna asunción ni ninguna desestimación»; esto ya se había enunciado en el Canon. Se aprende a pensar en «uno mismo» y en las demás «cosas» en los términos de un proceso; y habiendo desarrollado una creencia en su propia entidad positiva, se comprende también que no puede decirse que ellas no tienen ninguna existencia; y cuando finalmente ya no se presenta el problema de «es» o «no es», y ya no puede preguntarse, entonces no queda ninguna distinción entre la gnosis resultante y el gnóstico residual; esto es la «paz que rebasa toda comprensión» budista.

### 3. BUDDHOLOGÍA

¿Quién era el Buddha? En un sentido estadístico, la pregunta carece de significado: «es inútil», como dice él mismo, «preguntar mi nombre o parentesco —yo ando errante en el mundo, un nadie sin nombre». Esto representa un «retorno» —si tenemos presente que, según la antigua doctrina de la que las enseñanzas budistas son solo una nueva versión, «éste que no nace ni muere, el eterno, no viene de ninguna parte ni deviene jamás un alguien». Formulada desde otro punto de vista (como en las *Upani·ads*, «¿Cuál es el Sí mismo?»), la pregunta, ¿Quién?, sólo puede responderse en los términos de los epítetos impersonales, que deben ser muchos debido a que hay muchos puntos de vista desde los cuales Eso puede ser considerado. Entre todos éstos, muchos son los antiguos nombres que eran los de Agni o el Sol en la tradición védica; y no debe pasarse por alto que el nombre del futuro Buddha, *Metteya*,

implica que es un «vástago de Mitra», es decir, del Sol o del Fuego, ese «Ojo en el Mundo» que es una de las designaciones bien conocidas del Buddha. Entre los nombres que comparte con las grandes divinidades brahmánicas están los de Persona Suprema, Gran Héroe, Dispensador, Médico, Auriga, y Dios de dioses; en sus propias palabras, el Buddha está liberado de todas aquellas condiciones que podrían hacer de él un dios (ángel), un espíritu, un daimon, o un ser humano, uno entre otros; él es un Buddha, y como tal fuera de todas las categorías; de la misma manera que todos los demás «vuelto a casa» ya no pueden ser contados.

Sin embargo, los más significativos de los términos por los que se alude al Buddha son los de *dhamma-bhèto* y *brahma-bhèto*, «Ley Eterna devenido» y «Brahma devenido», los cuales aparecen repetidamente en aposición. El Buddha dice de él mismo que «El que me ve, ve la Ley Eterna, y el que ve la Ley Eterna, me ve»; igualmente, él se refiere a sí mismo, y se hace referencia a él como «Él, cuyo nombre es la Verdad» (*saccam*). Ahora bien, para las audiencias esencialmente brahmánicas a quienes el Buddha predicó (y nosotros mismos debemos ponernos en la situación *de ellos*, si queremos comprenderle a él, que siempre predicaba *ad hominem*), estos nombres principales habían sido desde el comienzo los de una y la misma esencia eterna, una esencia, además, idéntica con la del Sí mismo inmanente en todos los seres. El hecho de que el Buddha mismo es este Sí mismo, que la suya es esa misma naturaleza que debe ser servida (*bhatti*, sánscrito *bhakti*) y hecha-devenir dentro de vosotros, lo sugieren las apelaciones de *Vissantara* y de *Vessantara*; y en más de una ocasión se afirma que «el Sí mismo despertado es el Despierto» (*buddhatt yeva buddho ti*). Así pues, la Buddheidad representa una meta potencial alcanzable finalmente por cualquiera que toma sobre sí mismo los votos de un *Bodhisatta* y los cumple. En algunos casos la liberación final de un *Bodhisatta* puede ser retrasada por la naturaleza misma de su resolución de funcionar como un Salvador «hasta que la última hoja de hierba se haya liberado».

La universalidad de la naturaleza de Buddha es explícita en el *Mahyna*, donde, en el elaborado panteón, encontramos también la concepción de un *îdi* Buddha (el Buddha primordial), de quien todos los demás Buddhas («humanos» o «contemplativos») y *Bodhisattvas* son manifestaciones diversificadas, mientras que las *Trs* (Sal-

vadores femeninos), que son sus consortes, representan su «Sabiduría» y corresponden en todas sus formas, notablemente en la de la *Prajpramit* suprema, a la *Sophia* cristiana.

En el epíteto «Brahma-devenido», *brahma-* es gramaticalmente ambiguo, pero en aposición a *buddha*, y en muchas expresiones sinónimas de *dhamma-*, no puede comprenderse que significa Brahm, la deidad *personal* suprema de la edad. Pues el Buddha no sólo ha sido ya en nacimientos anteriores, antes de ser un Buddha, un Brahm o Mahbrahm, sino que, por grande que pueda ser la gloria de un Brahm y por larga que pueda ser su vida, se recalca repetidamente que el conocimiento y la comprensión de un Brahm son muy limitados si se los compara a los de un Buddha; el Buddha es un maestro de Brahms, no ellos el suyo; y él es explícitamente «mucho más que un Mahbrahm». También se recalca que haber alcanzado sólo los mundos empíreos de Brahma, por grande que sea esta recompensa, no es el «escape final»; en vidas anteriores, como un *Bodhisatta*, el Buddha sólo había enseñado la Vía hacia estos mundos, pero como un Buddha, él mismo «Brahma-devenido», conoció y enseñó la vía del escape final de toda la existencia circunstancial en todos los modos, ya sean humanos o divinos.

#### 4. COSMOLOGÍA

El esquema de la sucesión de los ciclos, no sólo es de gran interés intrínseco, sino que ha de considerarse como el trasfondo formidable frente al que se representa todo el drama de la liberación. «Hay estos cuatro eones (*kappas*) incalculables: los de la involución, el estado de involución, la evolución, y el estado de evolución». Todos estos juntos constituyen un Gran Eón (*mahkappa*); nuestro mundo, habiendo evolucionado hace mucho, está ahora en un ciclo de involución, es decir, de disolución, y finalmente será destruido por el fuego, o por el agua o por el viento; tales destrucciones se extienden hasta los mundos de Brahma, en los que todos los seres vivos permanecen latentes hasta que la evolución de los mundos comienza de nuevo desde el nivel más alto afectado por la disolución; entonces los seres descienden desde el *ibhassara* a los mundos de Brahma más bajos, y en el curso debido a reinos cada vez

más bajos a medida que estos aparecen en el orden descendente de la materialización progresiva. Todo este proceso sin comienzo, constituye el «conflujo» (*samsra*) o el ciclo del devenir (*bhava-cakka*), del que el Buddha es omnisciente y del que enseña la vía de escape; el Liberado (*vipamutto*), el *Arahant*, «trasciende los eones»; la Ley Eterna con la que el Buddha se identifica es «intemporal».

## 5. EN CONCLUSIÓN

Algunos de los «místicos» europeos más grandes han afirmado que «a Dios se le llama justamente “Nada” (*nihil*)»: el Maestro Eckhart habla de la libertad de la Divinidad «en su no-existencia». Sería difícil distinguir este «nihilismo» (que es sólo otro aspecto del «realismo» Escolástico) del «nihilismo» budista, que iguala el *Nirvöa* con el «Vacío», y que al mismo tiempo afirma que este «innacido, inhecho, indevenido e incompuesto *es*, y que si no fuera, no habría ninguna vía de escape de lo nacido, de lo hecho, de lo devenido y de lo compuesto». En otras palabras, la «Vacuidad» adentro de la cual escapa el Liberado, no está «vacía» por privación, puesto que no contiene ninguna de esas «cosas» que son en sí mismas privaciones, y cuya verdadera no-entidad ha sido realizada por el Liberado que ahora «trasciende los eones»; el «reposo» y la «paz», que son sinónimos de *Nirvöa*, y que están más allá de nuestra comprensión, son, literalmente, la fiesta y la *vacacin* del hombre, abiertos aquí y ahora a aquel cuyo trabajo de ego-anonadación ha sido perfeccionado; o si no ahora, entonces en lo venidero, cuando se haya completado la tarea, y toda la potencialidad se haya reducido a acto (*kata-karaö´yam*).

Buddhaghosa puede decir que el *Nirvöa* es una muerte o una destrucción (*kha-ya*):

Pues hay Voluntad, pero nadie que la sienta;  
 Pues hay acción, pero ningún agente;  
 Y hay paz, pero nadie la saborea;  
 Hay una vía, pero ningún viajero

pero está igualmente atento a decir, y es igualmente ortodoxo al decir, que no hay ninguna muerte o destrucción de nada excepto de las pasiones, los defectos, y de todos los engaños posibles. Como dice el Maestro Eckhart, «Contempla el alma divorciada de todo algo», o, nuevamente, «El alma debe entregarse a la muerte». Éstos son «dichos duros»; pero debe comprenderse que una «teología mística» tal como ésta, al igual que la de Dionisio, no puede ser aprehendida aparte de la «teología ascética» que implica. La Vía es «para aquellos cuyas necesidades son pocas», y sólo para ellos. El Precursor nos pide que abandonemos todas nuestras «grandes posesiones», bienes materiales y mentales, vicios y virtudes juntos, para seguirle a un fin de la senda más allá de todos los valores cualesquiera que sean, a la realización de una Dignidad Eterna que no es un valor, pero de la que todos los valores dependen. El Buddha podría haber dicho con el Maestro Eckhart que «Lo que teme el novato es la delectación del experto».

## LA COMPRESIÓN DEL ARTE DE LA INDIA\*

«Los smbolos no pueden estudiarse aparte de las referencias que simbolizan».  
(Ogden and Richards en *The Meaning of Meaning*)

El conocimiento del arte que esperamos en los pueblos «cultos» y que proporcionamos en nuestras universidades, es un conocimiento de algunas cosas sobre las obras de arte, cosas que son accidentes en ellas, y nunca su esencia. Nosotros queremos saber, particularmente, cuándo y dónde y por quién y para quién se hicieron las obras; mediante una comparación mecánica de los detalles, creemos encontrar «influencias» y establecemos un árbol genealógico de los órdenes estilísticos, al que llamamos la historia del arte, o incluso la evolución del arte. Investigamos los procesos técnicos, aunque nuestra mira no es llegar a ser artistas profesionales. Si acaso estudiamos la iconografía, es únicamente con el fin de poder aplicar las etiquetas acertadas a los objetos que se exponen en las vitrinas de nuestras galerías. Nosotros no preguntamos lo que significan los símbolos; antes al contrario, reduciendo nuestro concepto de la experiencia estética al nivel de la reacción placer-dolor animal, estudiamos sólo la gramática, no el diccionario del arte. El erudito del arte cristiano, por ejemplo, no investiga el significado de la crucifixión, y el erudito del arte oriental nunca se pregunta por qué el Buddha está sentado en un loto, sino que se contentan con los hechos desnudos, hechos que consideran como «históricos» o meramente «fantasiosos», sin sospechar que los secretos del diseño y de la composición viven ocultos en los símbolos mismos, y no en nuestras reacciones funcionales a sus superficies estéticas. Es cierto que no puede sostenerse seriamente que las obras de arte son válidas sólo como semejanzas reconocibles de cosas: pues, evidentemente, las cosas, como ellas son, ya sean rostros o flores, por ejemplo, son mucho mejores en sí mismas, como cosas sensibles, que cualquier imitación de ellas que pueda hacerse. Además, se mantiene que la obra de arte es meramente otra cosa, y que, como otras cosas que son fines en sí mismas, es ininteligible; esto se expresa diciendo que

---

\* Este artículo se publicó originalmente en *Parnassus* (New York), vol. VI, 1934.

la obra de arte no tiene significado, o que ella misma es su propio significado, y de paso obtenemos una cierta satisfacción al confundir así al hombre llano que se aventura a preguntar de qué trata. Eso puede estar muy bien con respecto al arte moderno, que trata de problemas sociales desde un punto de vista clasista, o que más a menudo expresa simplemente la idiosincrasia del artista mismo; y que es necesariamente ininteligible en proporción exacta a su individualidad, es decir, a su peculiaridad. Pero con respecto al arte cristiano y al arte oriental, que apelan al intelecto a través de los sentidos, la cosa es muy diferente.

Al pretender ser entendidos, mientras nos negamos a considerar la pregunta «¿para qué es ?», que el arte cristiano y oriental nos proponen, olvidamos que la perfección o la imperfección de algo hecho por un ser racional, sólo puede definirse en los términos de su adecuación al fin que se tiene en vista. El arte cristiano y oriental tenían siempre usos humanos: usos principalmente *prácticos* en el caso de lo que nosotros llamamos tan torpemente artes decorativas (cuando es sólo el arte moderno el que puede compararse realmente a la tapicería), y usos principalmente intelectuales en el caso de lo que llamamos las bellas artes. En ambos casos, es la realización de una intención en la obra lo que hace de ella una obra de arte —lo que distingue la danza del retozo de los corderos, y la expresión de un tema del mero exhibicionismo.

La última observación pone de relieve otra distinción tajante entre el arte cristiano y oriental y el arte moderno. La historia del arte postrenacentista puede resumirse en una sentencia: mientras en el arte cristiano la «operación es la cosa», en el arte moderno «el artista es la cosa». En el arte cristiano y oriental el tema del artista no se elige arbitrariamente, sino que lo proporciona la herencia y el entorno; es evidente por sí mismo que un hombre no puede tener propiedad en las ideas, que son accesibles a todo el mundo, y que no tienen ninguna posición local. La obra exhibe el tema; en cuanto al hombre, en palabras del Maestro Eckhart, «no es él mismo lo que se revela a nosotros»; el hombre, ciertamente, deviene el tema, y se olvida de sí mismo. Desde el punto de vista escolástico, todo esto lo resume claramente Dante cuando dice «El que quiera pintar una figura, si no puede serla, no puede pintarla».

Algo más tarde, Leonardo observó que después de todo «el pintor se pinta a sí mismo», o como se dice en la India, «el aspecto propio del pintor sale en la pintura»; es decir, el hombre deja huellas reconocibles de sí mismo en la obra, de la misma manera que las imperfecciones de un hacha dejan las marcas correspondientes en la madera. Tales huellas son el material que emplean los atribucionistas modernos para resolver los enigmas pictóricos. Leonardo sabía también que tales huellas son accidentes, y no la esencia de la obra de arte; a nosotros no nos gustaría descubrir tales accidentes en algo realmente útil, tal como un reloj, y en los tiempos pasados, cuando las gentes consideraban las obras de arte como realmente útiles, se habrían reído ante cualquier tipo de arte que no «funcionara». Hasta ahora, nosotros nos hemos venido apartando de esta posición; nuestro desagrado de las ideas ha devenido tan acérrimo, que hemos llegado a considerar la personalidad del artista, revelada en la manufactura, como la esencia de la obra misma, y nos hemos esforzado conscientemente en eliminar toda otra cuestión. Esta deificación ha halagado enormemente al artista, que ahora trabaja aislado, exhibiéndose a sí mismo con entera falta de pudor.

El mundo moderno ha acordado considerar este desarrollo de la personalidad en el arte como un progreso y una emancipación; ahora, el arte se tiene como un medio de desarrollar la propia personalidad de uno. En otras palabras, los artistas ya no trabajan para la sociedad como un todo, sino sólo para sí mismos y para ciertas pequeñas camarillas que «comprenden el arte», camarillas cuyos miembros son a menudo aficionados en el campo profesional, y que se clasifican a sí mismos junto con los artistas en cuestión. En lo que concierne al público no profesional y no aficionado, el resultado ha de verse en la inmundicia del entorno existente; y aquí recordaremos el mordaz aforismo de Ruskin, «La industria sin arte es brutalidad». Aquellos que pueden permitírselo se rodean de obras de arte antiguas; los demás simplemente van a los museos. Las grandes obras del genio postrenacentista se han pagado al costo de la vida ordinaria; la creación artística y la humanidad son ahora difícilmente compatibles. Ahora, el que quiera vivir, debe renunciar al arte; hablando en términos humanos, el artista es como si hubiera muerto, pero no sabe como reposar yacente, sólo sabe quejarse del olvido. Esta incompatibilidad de la vida y el arte, aunque es una enfermedad real, es exclusivamente una enfermedad postrenacentista. En la Europa cristiana, y hasta muy recientemente en Asia, nada en la vocación de un hombre, en

tanto que hacedor de cosas hechas bien y verdaderamente, corroía su humanidad; el artista seguía siendo, y se esperaba que siguiera siendo, un hombre íntegro y sano entre otros hombres. Era simplemente un experto, como un ingeniero moderno; no era una deidad menor.

Así pues, nuestro título, «La Comprensión del Arte de la India», implica la consideración de un tipo de arte y de una visión del arte con los que hoy día no estamos familiarizados. Este tipo de arte no es peculiarmente indio, sino que ha estado vigente en todo el mundo desde que el hombre devino por primera vez un animal que usa herramientas, con la excepción de Europa durante los últimos cinco siglos, y especialmente durante los dos últimos. Aparte del prejuicio sectario, que entonces no era un obstáculo a la comprensión mutua tan grande como lo son ahora los prejuicios económicos y raciales, habría sido superfluo «explicar» el arte de la India a una audiencia congregada en las aulas de la Universidad de París en el siglo XIII. Lo que el mundo entendía entonces por «arte» era lo mismo por todas partes, a saber, una manera recta de hacer las cosas, *recta ratio factibilium*, literalmente «la razón recta de las cosas que se requiere que se hagan». A aquellos que comprendían esta «razón recta», se les llamaba «educados», a aquellos que encontraban meramente un placer específico en el producto sin saber lo que era, se les llamaba «iletrados»: *docti rationem artis intelligunt, indocti voluptatem* [«los educados conocen la teoría del arte, los ineducados (sólo) su placer»]. Es cierto que los escolásticos también definían lo bello como *is quod visum placet*, es decir, «eso que place cuando se ve»; pero sería un gran error suponer que esto significa que el «gusto» se consideraba como un patrón. El tipo de placer que se entendía era ese que siente un matemático cuando reconoce una ecuación bella, o el que siente el teólogo cuando contempla una admirable providencia de Dios. El espectador comprende la necesidad de la obra, y la ratifica; «ve que es buena», como el Arquitecto Divino cuando descansó el séptimo día. Esto es el placer del intelecto, que se siente en la presencia de las cosas inteligibles, y es completamente distinto de los placeres de la sensación que pueden ser ocasionados por las superficies estéticas cuando se consideran aparte de su contenido simbólico. Nuestro disfrute del arte en el día presente, se restringe casi enteramente al placer de los sentidos, es decir, nuestro punto de vista es el de aquellos a quienes, desde el punto de vista escolástico, se habría llamado los «iletrados estéticos», *indocti*.

Otra definición muy significativa afirma que «El arte imita a la naturaleza en su manera de operación», *Ars imitatur naturam in sua operatione*. Sobre todo aquí, debemos guardarnos de toda comprensión errónea, comprensión que es muy propensa a producirse a consecuencia de la pérdida de contenido intelectual que han sufrido las palabras en nuestra lengua vernácula. ¿Qué entendía el escolástico por «Naturaleza», y cómo concebía su operación? La naturaleza no significa como significa para nosotros nuestro «entorno», la semejanza de las cosas que nos rodean, sino algo así como nuestro concepto abstracto de «la vida»; en cualquier caso, se trata de «eso por lo que las cosas son naturadas», es decir, por ejemplo, eso que da a un caballo su equinidad, y a un hombre su humanidad. En la comprensión escolástica, la «naturaleza» consiste en que las cosas son lo que son en razón de las formas incorporadas en ellas: estas «formas» corresponden a las «ideas» aristotélicas, y a los «nombres» sánscritos. Igualmente, las obras de arte son lo que son en razón de las formas incorporadas en ellas; pero difieren de las especies naturales en que mientras las formas naturales están «dadas», y son inescrutables individualmente, en las obras de arte el artista incorpora formas en un material tangible deliberada y conscientemente. Como lo expresa el Maestro Eckhart, «Para expresarse propiamente, una cosa debe proceder desde dentro, movida por su forma». En otras palabras, de la misma manera que un hombre, en tanto que animal intelectual, difiere en este aspecto o grado de los demás animales, así también las obras de un hombre difieren de las especies naturales en su comprensibilidad: o si no son comprensibles, no son obras de arte, sino meramente gestos funcionales que han de admirarse o reprobarse de la misma manera que admiramos o reprobamos las actividades instintivas de los demás animales, según sea su valor para nosotros; así pues, cuando nosotros elogiamos al actor que «siente su papel», ello es como una madre que exclama, «¡oh, cuán encantadoramente sonrío el niño!». El arte gótico, muy lejos de «imitar a la Naturaleza» como nosotros lo entendemos, da por establecido que para descubrir a la Naturaleza como ella es en sí misma, deben destruirse todos sus aspectos. Desde un punto de vista cristiano, nuestro «amor a la Naturaleza» es idolatría; y esto es lo que entendía Blake cuando dijo que «temía» que Wordsworth estuviera enamorado de la Naturaleza.

¿De qué trata el arte cristiano? Trata del hombre; no del hombre individualmente, sino del Hombre Universalmente. Como lo expresaba el Maestro Eckhart, «La naturaleza humana no tiene nada que ver con el tiempo». Es cierto que los Evangelios parecen tratar de acontecimientos históricos, pero en realidad, los Acontecimientos de la Vida de Cristo son «etapas que se han reunido como para presentar, en una sola vida, toda la Épica de la Trascendencia del Destino Mortal». El tema es entonces el drama cósmico de la procesión de la voluntad de vivir, en los términos del conflicto entre los poderes de la luz y de la oscuridad, del bien y del mal. En su aspecto universal, el Hombre, una vez que hubo comido del Árbol, entró en el tiempo, y al ser así desintegrado e individualizado, tuvo necesidad de una redención, que se concibió como una reintegración en la semejanza del que, aunque había investido la mortalidad como el Hijo del Hombre, jamás había sido disminuido de su entereidad en tanto que el Hijo de Dios aparte del tiempo; es decir, en la semejanza del que dijo de sí mismo «Antes de que Abraham fuera, yo soy». El cristianismo medieval recalca esta Divinidad más que la humanidad de Jesús; su imagen, como Pantokrator o como el Sol Supernal, domina todo, e incluso a las estaciones de la vida aparentemente llena de acontecimientos, se les saca de su entramado histórico y se les da una significación universal. Los textos gnósticos, siempre de gran valor para la interpretación de la iconografía, recalcan que la Verdadera Cruz en la que sufre el Hombre se extiende desde la Tierra al Cielo, a los que separa a la vez que une; en esta Cruz, el Ser Ejemplar está mentalmente extendido en el tiempo y en el espacio en una crucifixión cósmica, y el clavo que sujeta el travesaño al larguero es el arrepentimiento y la transformación del hombre. Una comprensión de los significados propios de tales símbolos como la Cruz y la Rueda, la representación de los Ángeles como pájaros, el Sol y sus rayos de luz, la Rosa y el Vaso, son tan esenciales para la comprensión de la pintura medieval como lo son para una comprensión de Dante. Pues, mucho más que cualesquiera tendencias artísticas supuestas o teorías de la composición subconscientes, estas nociones son la causa de que las obras de arte sean lo que son; nosotros no podemos comenzar a criticar una pintura hasta que no hayamos comprendido su intención, intención que es también su razón de ser y la explicación de todos sus detalles. De la misma manera que en el comienzo el artista se identificó con el tema, así debemos nosotros identificarnos finalmente con él, o en otro caso admitir que no po-

demos y que no queremos comprender el tema de nuestro estudio, sino sólo jugar con él.

He comenzado desde el terreno del arte medieval, por la razón de que, al ser europeo, nosotros damos por hecho que lo comprendemos. Sea como sea, el que comprende verdaderamente los principios del arte cristiano comprende así mismo los del arte indio. Pues el arte de la India no difiere del arte de la Europa cristiana ni en los principios ni en el contenido esencial sino sólo en el color local y en su expresión específica.

Los procedimientos del artista cristiano y del artista hindú son idénticos; cada uno tiene a su disposición un vocabulario de símbolos parecido, y en gran medida idéntico, o cuando menos equivalente (como por ejemplo, en el caso de la equivalencia del loto y la rosa), vocabulario que debe combinarse de manera que comunique un significado dado; y así, las condiciones de las composiciones son relaciones de partes establecidas en un sentido lógico más bien que visual. De la misma manera que en el arte cristiano, así también en el arte hindú, las composiciones o fórmulas propias para la realización de un propósito dado se le dan al artista, *a priori*, en la forma de prescripciones canónicas; prescripciones que, por una parte, tienen tras de sí una larga historia que nos permite, ya sea por comprensión nativa o ya sea por investigación, relacionar cada símbolo con su referencia justa, y por otra identificar las obras que tenemos delante. Por su parte, el artista mismo nunca tuvo la pretensión de ser original, sino de ser correcto siempre. Hasta cierto punto, el procedimiento del artista es idéntico al del adorador; así pues, vaciando su consciencia de todo otro contenido, presta una atención exclusiva al tema hasta que se presenta a su consciencia, más vívido y más convincente, en todos sus detalles, que cualquier cosa que pueda presentarse al ojo físico. Entonces, y mientras sea necesario, fija esta imagen, hasta que ya no es consciente de ella como un objeto diferente de sí mismo, sino sólo de sí mismo como consciente en *su* modo; la identificación en este sentido, igualmente desde el punto de vista indio y desde el punto de vista escolástico, es la condición de la comprensión perfecta. Sólo entonces procede a incorporar en el material físico la forma requerida. Todo lo que pone como un individuo privado en el resultado es su pericia; sin embargo, debido a que se ha identificado con el tema, trabaja

libremente, desde dentro hacia afuera, y su obra, por poco novedosa que sea, es original según el significado exacto de la palabra, a saber, que deriva directamente de su fuente. El trabajo es imaginativo, es decir, imita una imagen mental, imagen que es propia del artista, pues el artista la ha hecho suya, aunque pueda parecer a nuestros ojos que está repitiendo un motivo familiar. Ciertamente, la imagen es infinitamente más rica en contenido que cualquiera que pueda inventar un individuo —por muy «genio» que sea. Esto es especialmente notorio en el caso de las artes folklóricas, que repiten motivos que se han transmitido desde una antigüedad inmemorial, y que tienen una referencia metafísica (que se relaciona en el origen con la revolución del Año, con el ritmo de la Ley cósmica) cuya explicación a menudo está mucho más allá del poder del individuo. Su valor no depende enteramente de nuestra comprensión completa de ellos, comprensión que, a falta de la omnisciencia, es siempre relativa y representa un proceso que nunca se completa; su corrección es intrínseca, y su trabajo se lleva a cabo silenciosamente. Es decir, para usar una fraseología antiquísima, en la medida en que estamos rodeados por estas formas ejemplarias y en sintonía con ellas, estamos inconscientemente, pero no menos realmente, «reintegrados en el modo del ritmo». El valor de los símbolos es aquí afín al valor del latín o del sánscrito para el iletrado, en el uso eclesiástico. Así pues, de esta manera, mientras trabaja dentro de una tradición ortodoxa, el artista individual, y también aquellos para quienes trabaja, están viviendo por encima de sí mismos, funcionando, por así decir, en un nivel de referencia más alto que el de la mera observación o que el de la ego-expresión.

Puede preguntarse, ¿qué hay sobre el estilo?, pues el orden de los estilos es muy notorio en nuestras historias del arte. El problema del estilo individual apenas se da en la India, donde, afortunadamente, nosotros somos ignorantes de los nombres de los artistas, y donde la distinción entre un artista y otro reside sólo en los grados de la pericia, y no en la manera. Debe haberse observado que una marcada distinción entre las maneras individuales pertenece, en cualquier ciclo que se considere, a una etapa de desarrollo avanzado; los estilos personales son cada vez más difíciles de detectar cuanto más retrocedemos hacia las obras maestras primitivas, y de hecho sólo podemos reconocerlos con ayudas mecánicas, tales como fotografías de detalles ampliados. Sin embargo, está más allá de toda cuestión que cada trabajador deja en su obra,

a pesar de sí mismo, algunas huellas de su personalidad; en lo que concierne a la India, podemos decir que cada período deja en sus monumentos huellas indelebles de su carácter específico propio. Todo eso constituye un tema de interés para el erudito de la ciencia especial de la psicología, pero sólo tiene que ver con los accidentes y no con la esencia del arte. Nuestro objeto, preparatorio a la comprensión y a la consecuente fruición, es colocarnos a nosotros mismos en el punto de vista de aquellos por quienes fue hecho el arte y de aquellos para quienes se hizo; mientras el arte permanezca exótico o arbitrario a nuestros ojos, no será de ninguna utilidad real para nosotros. Ahora bien, el estilo es precisamente eso de lo que ni el artista —y no podemos colocar entre los artistas al estilista consciente— ni su público contemporáneo eran conscientes; todo el mundo habla y comprende naturalmente su lengua materna, y sólo retrospectivamente y como extranjeros podemos considerar sus peculiaridades como un «estilo». El diseño o la fórmula verdaderos, a menudo se conservan sin ningún cambio a través de siglos o incluso de milenios de cambio estilístico; y si nosotros queremos comprender el arte, lo que debemos estudiar es la fórmula, el modelo, el diseño, y no su color local en este o aquel siglo ni su hechura por esta o aquella mano.

Por un momento vamos a considerar el retrato. En la literatura antigua cristiana y escolástica, hay pasajes que recalcan que la imagen de un hombre en un espejo, es decir, el hecho de que su apariencia se reconozca fácilmente, no es un retrato del hombre mismo, sino sólo una imitación de los accidentes de su ser. En las obras de arte más recientes, sólo después del siglo XIII comienza a sentirse un interés en las peculiaridades personales del hombre, al mismo tiempo que comienza el uso de las mascarillas mortuorias. El verdadero retrato de un hombre representa su esencia, es decir, su forma o arquetipo. Traducido a términos cristianos, esto quiere decir que su retrato no es como él es en sí mismo, sino como él es en Dios y como querría aparecer el Día del Juicio. Traducido a términos indios, eso sería su nombre o su idea, lo único que es eterno. En nuestro sentido europeo, el retrato, que deriva su noción de la semejanza a la mascarilla mortuoria, pertenece a un estado de mente que teme a la muerte y que querría inmortalizar los accidentes de la existencia. El hombre que ha vivido verdaderamente deviene lo que él es, es decir, el tipo de su perfección; por consiguiente, el retrato ancestral indio no le representa en su semejanza propia, sino

en la forma de la deidad de quien era devoto, es decir, en el aspecto de un tipo de operación dado, aspecto en el cual él se encontró a sí mismo. Tenemos evidencia literaria irrefutable de que un hombre no pudo «reconocer» los retratos de sus propios padres; e incluso en relación con los retratos seculares, donde era esencial una semejanza reconocible, encontramos que lo que se busca es el tipo del tema; y cuando el artista fracasa, esto no se adscribe a una observación imperfecta, sino a una concentración inadecuada. Los mismos principios se aplican a la representación de animales: así pues, procediendo desde dentro hacia afuera, el artista nos presenta una imagen que es «más como un conejo que el conejo mismo».

En nuestro entendimiento del mundo de las apariencias, el arte y la Naturaleza sólo tienen esto en común, a saber, que ambos son como son por razón de las formas incorporadas en ellos; por ejemplo, del alma se dice que es la forma del cuerpo; de la pintura se dice que expresa a aquel de quien ella es la imagen, y que en sí misma no es nada sino una ayuda a la fijación de esa imagen. En relación con el arte cristiano o hindú, es completamente superfluo discutir la cuestión de su semejanza o desemejanza con la Naturaleza, puesto que las imágenes no se construían como si tuvieran que funcionar biológicamente —para ese propósito la Naturaleza es mejor que el arte— sino para funcionar intelectualmente. Los dioses de los pueblos antiguos no eran héroes humanos glorificados, sino diagramas matemáticos de poderes operativos; la mitología consiste en las imágenes verbales de la operación de estos poderes. Las fuentes del simbolismo, y quizás también de todo el lenguaje y la escritura, están estrechamente emparentadas con la noción de la revolución del Año. Los pueblos antiguos no personificaban el Año por un acto consciente y arbitrario; antes al contrario, sus nociones de la Ley y de la Persona Cósmica coincidían en su forma más pura. Nuestra figura del Tiempo con su guadaña, no fue una vez sólo una alegoría, sino la imagen de una energía viva, a saber, el poder que sustenta toda la manifestación y que se revela igualmente en la vida y en la muerte; así pues, el Padre Tiempo es la forma más próxima que puede citarse para ilustrar la naturaleza de una imagen hindú. Se debe únicamente a que ahora estamos acostumbrados a las representaciones de los Dioses Olímpicos griegos en la semejanza de bellos atletas, y a que la esposa del artista pose como la Virgen, por lo que encontramos difícil comprender la significación de artes más intelectuales.

Ocurre, entonces, que al acercarnos al arte cristiano e hindú, a menudo buscamos cosas que no se tuvo la intención de que estuvieran ahí, y que si hubieran estado presentes habrían desnaturalizado completamente el arte. Por ejemplo, en un acontecimiento, donde nosotros estamos interesados en el movimiento, el pensamiento cristiano e indio sólo están interesados en el movedor, cuyo ser no acontece. En otras palabras, mientras nosotros estamos interesados en las cosas fuera de nosotros mismos, al arte cristiano e hindú sólo les interesa lo que está dentro de nosotros, en el interior de la consciencia; pues «Todas las deidades residen en el corazón humano» (Blake), o como se expresa en las escrituras sánscritas, «Todos estos Ángeles están en mí», y el «que rinde culto a cualquier Ángel como si fuera a otro que a sí mismo está extraviado». Éstas son, entonces, las artes verdaderamente humanas; extrañas e incómodas para nosotros, porque nuestros pensamientos están dirigidos hacia las cosas sensibles de fuera de nosotros, mientras que sus pensamientos sólo se dirigen hacia las cosas inteligibles dentro de nosotros.

«Inteligible», «convencional» y «simbólico» son, para todos los efectos y propósitos, términos intercambiables. Las artes humanas no son espectáculos, sino expresiones. Por una singular perversión del sentido, el término «convencional», que hablando propiamente designa la naturaleza esencial del arte, en tanto que se distingue de la expresión instintiva, como por ejemplo, el canto del vocerío, ha llegado a aplicarse, como un término de abuso característico, con respecto al arte decadente. Olvidamos que el arte en decadencia —todo el mundo admitirá que podemos hablar con seguridad como decadente del arte helenístico tardío, aunque no todos podamos estar de acuerdo en que Rafael es decadente sólo de una manera más refinada— es efectivamente mucho *menos* convencional que las fases del arte clásico o primitivo. No hay ninguna semejanza entre la palabra «caballo», y el animal al que se refiere este símbolo verbal. Nosotros sabemos que el «arte» es uno en tipo, cualquiera que sea su medio, auditivo o visual; y sin embargo condenamos la pintura de un caballo cuando no se parece a un caballo. Creemos realmente que mediante un estudio exhaustivo de la anatomía equina nosotros podemos pintar caballos mejor que los primitivos; creemos realmente que diseccionando cadáveres nosotros podemos devenir mejores artistas que el Giotto, pues eso «era antes de que ellos supieran algo de anatomía». Antes

al contrario, para pintar un caballo, hay que devenir un caballo, hay que ser equino; para pintar un hombre hay que ser un hombre; para pintar un Ángel hay que trabajar desde el nivel de referencia angélico.

El hombre de la calle que, como hemos dicho, quiere saber de *qu* trata la obra de arte, está plenamente justificado; es decir, en el caso de que quiera saber *qu* comunica, pero no en el caso de que quiera saber a *qu* se parece, o en el caso de que asuma que no es artística si no se parece a alguna cosa de la tierra. Por otra parte, la obra de arte no es de ninguna utilidad para los demás cuando su simbolismo es peculiar; entonces sólo es útil para su hacedor. En el mundo artístico moderno cada quien habla en su propio lenguaje privado, e incluso se siente ofendido cuando los demás no le comprenden. Cuando cada hombre inventa su propio diccionario, el arte ya no es un lenguaje universal.

Consideremos ahora la naturaleza del simbolismo, y la distinción entre símbolos y signos. Un *signo* nos recuerda alguna cosa o función que en el momento actual no está presente, pero que puede presentarse y reconocerse empíricamente en cualquier momento. Por ejemplo, una cruz que se pone para la guía del motorista le previene de un cruce de caminos que encontrará enseguida; unas alas bordadas «significan» un «aviador»; el pigmento azul nos remite a los ojos azules o al cielo azul. El tipo de arte que se hace con tales signos podemos llamarlo ilustrativo o semiótico; llama nuestra atención hacia hechos o acontecimientos, y es parcialmente inteligible para los animales tanto como para los hombres (pues se dice que las abejas han sido engañadas por flores pintadas —en cuyo caso parece más bien poco caritativo que no se les proveyera también de miel). En los seres humanos, una adhesión a este tipo de arte se convierte fácilmente en fetichismo o en idolatría, pues, ciertamente, todo arte que se diseña para que sea «fiel a la Naturaleza» (en el sentido moderno) representa un culto a la Naturaleza. Sin embargo, el arte cristiano e hindú son cualquier cosa excepto panteístas en este sentido. Un *simbolo*, aunque en sí mismo es necesariamente de origen físico, es una expresión que por definición o comprensión común se considera como la mejor fórmula posible por la que puede hacerse alusión a un significado relativamente no conocido o incluso incognoscible (es decir, supraracional), al que se considera como real. El símbolo *es* el significado analógicamente, pero no

visualmente. Puede citarse un ejemplo excelente en el «Tigre» de Blake; nosotros sabemos bien que los tigres no prenden fuego a los bosques literalmente, y sin embargo experimentamos inmediatamente aquí la cualidad de la tigrosidad. De la misma manera, como es muy común en el arte oriental, la Energía Ígnea de un ser se representa visiblemente en la forma de llamas que rodean sus miembros o que brotan de ellos. Pero obsérvese que, en cualquier obra, el nivel de referencia debe ser congruente; cuando se representa a Indra con el rayo, o a la Virgen rodeada de una corona flamígera, a nosotros no nos da por preguntarnos por qué no se queman; pero si se les representa en la semejanza exacta de la especie humana, y como si estuvieran «jugando con fuego» efectivamente, la incongruencia nos perturba muy acertadamente.

Una cruz erigida junto al camino como un icono se refiere a la crucifixión del ser unitario en las dimensiones del tiempo y el espacio; el clavo que fija el crucero y el larguero está dentro de vosotros, y ahí se encuentra la significación última de la imagen y de la vida. De la misma manera el rosetón de una iglesia gótica es la Rueda del Año, cuyo centro coincide con el clavo de la Cruz mencionado arriba. Las alas de los Ángeles se refieren a la independencia angélica, es decir, intelectual, de la moción local. El azul de la túnica de la Virgen se refiere a una cualidad de infinitud, infinitud que no podemos dibujar, sino que sólo se sugiere por la extensión indefinida y la profundidad desconocida del cielo. El loto sobre el que se asienta el Buddha es el terreno de la vida universal, la base de la manifestación o de la existencia positiva; una afirmación que puede apoyarse en el comentario de Syana sobre la expresión rgvédica *agnim pu-kart* [sánscrito para «fuego desde el loto»], que él explica con la glosa *pu-kara sarvajagad dhrakatva*. [«El loto sostiene todos los mundos»]. Cito esta referencia, no tanto por sí misma, sino como una ilustración de la metodología; pues mientras no es imposible que el estudioso cumplido de la expresión simbólica hable autorizadamente *ex cathedra* en lo que concierne a los significados implícitos, de hecho no hay ningún campo de investigación más abierto que éste a los peligros de la interpretación subjetiva, y de la conjetura ingeniosa; y de hecho se han escrito bibliotecas enteras de insensateces sobre este tema de los significados de los símbolos. Siempre que sea posible, y en el caso del arte cristiano e hindú la fuente material es abundante, el expositor debe ser capaz de citar capítulo y versículo en apoyo de sus

explicaciones. Así pues, alguien que no sabe latín no puede esperar ser capaz de penetrar muy profundamente dentro del contenido del arte cristiano, y alguien que no sabe sánscrito no puede esperar tampoco ser capaz de penetrar muy profundamente dentro del contenido del arte hindú; y por esto es por lo que hoy día se espera que nuestros estudiosos tengan un conocimiento adecuado del entorno cultural en el que ha surgido un arte, como un prerequisite de la investigación en el campo especial de las obras de arte reales. En cualquier caso, si un estudioso tal no fuera capaz de leer los textos, entonces debe recurrir a traducciones fieles; pues, por la simple conjetura, no será capaz de llegar a una comprensión plena del significado de los símbolos, y sin un conocimiento de esto, la razón de ser del arte mismo seguirá siendo oscura. El expositor del arte budista debe saber por qué el Buddha se sienta sobre un loto, o en otro caso no podrá explicar la relación exacta de las partes de la composición que exhibe.

Vemos ahora que acontece si hacemos desaparecer la distinción entre la Naturaleza y el Arte, el signo y el símbolo, el aspecto y la forma. Por ejemplo, si en vez de comprender el símbolo «azul» comprendemos el signo «azul», en el retrato de una doncella de ojos azules, estamos sentimentalizando; o si tomamos el símbolo por un signo, por ejemplo, en el caso de la túnica azul de la Virgen, estamos entendiendo que la Virgen lleva puesto el cielo como nosotros llevamos las vestiduras, y esto equivale a una «personificación del cielo» y a una identificación de la Mariolatría con el «culto de la Naturaleza». O supongamos que un artista a quien se ha enseñado a pintar «correctamente» —como se enseña en las escuelas de arte— se pone manos a la obra con el tema del Buddha; no cabe duda de que representará al Buddha como un hombre, sentado sobre una flor representada en toda su delicadeza natural, con su fino tallo saliendo de las rizadas aguas de un estanque verdadero; en otras palabras, se apresurará a captar a un hombre completamente humano en ese punto inestable justo antes de que el loto se quiebre y le haga caer dentro del agua. Se ha dicho justamente que el arte europeo pinta momentos de tiempo, mientras que el arte asiático pinta estados del ser. Quizás no pueda citarse ningún ejemplo mejor que éste del loto, como ilustración de la futilidad de encarar los problemas artísticos independientemente de cualquier consideración de los significados que se quería que expresaran.

¿O acaso consideramos que el «Tallos de Jesús»<sup>1</sup> no puede devenir el tema de una gran obra de arte, sólo porque, según nuestra experiencia, los árboles no crecen de los ombigos de los hombres? ¿o que por un ejercicio aritmético, que nos permita distinguir entre una imagen de dos brazos y una de cuatro, hemos descubierto una «medida» artística? A Krishna se le pinta azul o azul oscuro, y se le llama la «Nube Oscura»; esto no significa que los hindúes estudiaban o rendían culto a formas peculiares de nubes, sino lo que significa el Antiguo Testamento cuando habla de Jehovah como con «nubes y oscuridad rodeando-Le», lo que significa el Maestro Eckhart cuando habla de la «oscuridad» y de la «negra quietud» de la Divinidad, y lo que habría sido evidente por sí mismo para cualquier practicante medieval de la *contemplatio in caligine* [latín para «contemplación en (una niebla de) oscuridad»].

Lo que estamos acostumbrados a llamar la composición, no es nada más que una confortable disposición de las cosas consideradas como existentes en el espacio fuera de nosotros mismos. De la misma manera, la perspectiva es sólo el «medio de representar cosas aparte en el espacio». Ambas concepciones se relacionan con el desarrollo simultáneo del racionalismo y del realismo desde del siglo XIII en adelante. Ninguna de ambas tiene un significado real en relación con el arte cristiano o hindú, donde el elemento de la corporalidad está enteramente ausente, y donde el «espacio» es más bien lógico que mensurable. En cuanto al hecho de esta ausencia de corporalidad, ya hemos visto que la obra hindú existe meramente como el indicador de una forma intangible, a saber, el arte en el artista; «la pintura no está en los colores». De la misma manera, en el arte cristiano, la obra visible no tiene en sí misma ninguna importancia última, pues «todo el honor que nosotros rendimos a la imagen, va dirigido a su Arquetipo», es decir, a Aquel de quien la imagen es la imagen... nosotros no honramos de ninguna manera a los colores o al arte» (*Hermeneia* de Athos); «un icono de piedra o en el muro, aparte de su base material, y considerado simplemente como forma, es la misma forma que de aquel de quien esa forma es la forma» (Maestro Eckhart). Por «forma» se entiende, por supuesto, no la obra de arte, sino su razón;

---

<sup>1</sup> [«La raíz de Jesús es un término que designa la naturaleza ígnea de Dios» (Maestro Eckhart, citado por A. K. Coomaraswamy, *A New Approach to the Vedas*, 1933, p. 11). «En el Arte cristiano, el Árbol de Jesús corresponde a las descripciones védicas del Árbol de la Vida... y a las representaciones posteriores del Nacimiento de Brahma» (op. cit., p. 83, nota 29).]

de la misma manera que en la familiar expresión escolástica, «el alma es la forma del cuerpo»; o como si se traduce a los términos de la estética, «la proporción depende enteramente de la naturaleza que ha de representarse».

El artista hindú no tenía ocasión de interesarse en los problemas de la representación espacial, por la buena razón de que desde el punto de vista hindú, la extensión espacial es una construcción puramente mental: es decir, enteramente desprovista de realidad objetiva, o, en cualquier caso, real sólo «dentro de vosotros». El único interés del artista hindú es ser inteligible, o como lo expresa él mismo, «correcto». No hay necesidad de decir que la inteligibilidad no es una cualidad dimensional; cuanto más elevado es el nivel de referencia tantas menos son las dimensiones; hasta que llegamos al ser puro, de quien no puede predicarse ninguna dimensión.

Por consiguiente, en el arte cristiano o hindú, e igualmente también en el arte chino, la colocación de las cosas en relación unas con otras, y sus dimensiones relativas o las de sus partes, está predeterminada enteramente por necesidades intelectuales y no por necesidades visuales; en otras palabras, el orden y las escalas relativas de las partes están determinadas sólo por la jerarquía de los significados implícitos. Eso es lo que se indica con el quinto canon de Hsieh Ho, «Dibujar la colocación debida»; implicaría una incomprensión fundamental de todos los problemas implícitos, el hecho de que nosotros quisiéramos traducir esta expresión por nuestra palabra «composición».

Para resumir: el estudio del arte con miras a asegurar una atribución está fuera de lugar; debemos comprender que cuando se alcanzan los límites de la posibilidad en esta dirección, no se ha llevado a cabo nada en lo que concierne a la recreación del arte mismo como una experiencia viva. El estudio del arte como una sucesión de órdenes estilísticos que han de explicarse con un análisis psicológico todavía se mantiene; pero como hemos visto, un análisis de este tipo sólo puede servir a los propósitos de aquellos que se interesan en los accidentes y no en la esencia del arte. Los estudiosos más avanzados del arte ya se han dado cuenta que la historia del arte va unida a su significado; que sólo sus significados pueden explicar su estructura de hecho;

y que sólo la comprensión del significado puede recrear para nosotros los valores vivos de las artes antiguas.

Por ejemplo, Roes ha examinado recientemente el arte geométrico griego enteramente desde este punto de vista; en relación con la forma bien conocida del capitel persepolitano de dos toros adosados, tuvo la ocasión de observar: «No se necesita ningún argumento para probar que la forma de los capiteles no se elegía por su valor decorativo, por grandiosos que hubieran devenido en las manos de los artistas persas, sino por el valor simbólico de los toros; en aquellos palacios aqueménidas, cada columna era un emblema del dios sol al que el rey de reyes podía mirar... he tropezado con alguna crítica psicológica de este arte, y ello ha constituido una advertencia para mí. Se han llenado páginas sobre las ideas y los ideales que deben haber impulsado a los artistas y artesanos a trabajar como lo hicieron, y esto por personas que nunca en sus vidas han hecho un sólo dibujo original... este tipo de ciencia es casi con toda seguridad completamente vano». Incluso un erudito tan ortodoxo como Bernhard Berenson ha observado que «Desde el punto de vista estético —que es el único punto de vista admisible en el arte— el estudio de la evolución es completamente fútil».

El lector puede haber llegado ya a la conclusión de que no he estado hablando de arte, sino más bien de metafísica. Ciertamente, esto puede ser cierto, de acuerdo con nuestra comprensión contemporánea del concepto de «arte». Pero la comprensión contemporánea del «arte» no es sólo históricamente única, sino que representa una incompreensión del concepto de «arte» que es de origen muy reciente, una incompreensión a la que no debemos dar ninguna importancia excesiva. Lo que el mundo como una totalidad ha comprendido siempre por «arte» (según las definiciones del *Oxford Dictionary*) es «la pericia para hacer algo como resultado del conocimiento y de la práctica», y «algo en lo que puede alcanzarse o mostrarse pericia». Según la comprensión común de la humanidad, el arte y la metafísica son afines: pues obsérvese (1º) que el lenguaje natural de la metafísica es precisamente el simbolismo, y (2º) que es justamente el carácter simbólico del arte lo que distingue a la obra de arte de la especie natural. Así pues, lo que se entiende por «experiencia estética» y por «comprensión perfecta» son una y la misma cosa; pues cada una de ambas es la con-

sumación de un acto de no diferenciación, en el que nuestra consciencia se identifica con una forma intangible.

Así pues, voy a concluir con una definición india de la experiencia estética, y con un ejemplo de esta experiencia en su aspecto más elevado concebible. Según el *Shit-ya Darpaöa*, «La experiencia estética pura es de aquel en quien es innato el conocimiento de la belleza ideal; se conoce intuitivamente, en éxtasis intelectual sin compañía de ideación alguna, en el nivel más alto del ser consciente; nacida de una madre con la visión de Dios, su vida es como un destello de luz cegadora de origen transmundo, y sin embargo en la imagen de nuestro propio ser verdadero». En el *Svtmanirèpana* de êa°karcrya, la experiencia divina de la contemplación del mundo, cuando Él vio que era bueno, se describe como sigue: «en el vasto lienzo del Sí mismo, el Sí mismo pinta la pintura del múltiple universo, y el Sí mismo Supremo tiene una gran delectación al verla».

Toda experiencia estética perfecta es una participación en esta visión divina del Sí mismo y de todas las cosas como son en Él; para este punto de vista angélico, que ve las cosas en su ser y aparte de todos los valores, como lo expresa Dante, todo es amable, y nada es odioso. Esto es en otras palabras una «comprensión condensada en el modo de la beatitud». Pero no olvidemos que aquí en el mundo no hay ningún atajo a una tal experiencia. La experiencia estética es ciertamente desinteresada. Pero las obras de arte, que pueden devenir la ocasión de tal experiencia, nunca son desinteresadas, nunca son «arte por el arte»; antes al contrario, «Todas las expresiones, humanas o reveladas, están determinadas hacia un fin más allá de sí mismas; o si no están determinadas así, entonces son comparables sólo a los balbuceos de un loco».

Como observaba Thoreau, «Las cosas están ahora en la silla, y la humanidad es la montura». Nosotros estamos muy lejos de proponer que el disfrute de las cosas, a la manera animal, sea un pecado; proponemos más bien que una preocupación exclusiva de las superficies estéticas, sin ninguna consideración hacia su racionalidad, representa por nuestra parte un rechazo a considerar el elemento de perfección o de integridad que puede estar presente en la obra de arte que tenemos delante, perfección que sólo puede predicarse con respecto a una coordinación indivisible del pen-

samiento y de la sensación, de la forma y del aspecto en la obra misma. Al estudiar sólo el cuerpo físico de la obra, nos estamos apartando enteramente de la noción de *mens sana in corpore sano* [latín para «mente sana en cuerpo sano»]: estamos negando eso que es preeminentemente la característica de la humanidad, a saber, el poder de considerar las ideas y de comunicar el pensamiento por medio de símbolos.

## ALGUNAS FUENTES DE LA ICONOGRAFÍA BUDISTA\*

Las cinco notas siguientes tienen la intención de ordenar un número de textos que pueden considerarse como las prescripciones o sanciones originales que subyacen y sirven para elucidar las narrativas y representaciones correspondientes en la literatura y el arte budista.

### 1. EL BUDDHA COMO UN PILAR DE FUEGO<sup>1</sup>

En el *Mah Ummaga Jtaka* (*Jtaka*, ed. Cowell, VI.330) un cierto Rey Vedeha (el «Desincorporado») tiene cuatro grandes pandits que son sus maestros del Dhamma. Tiene un sueño que le predice el nacimiento del Bodhisatta Mahosadha<sup>2</sup> («Gran Hierba», o «Gran Medicina»), que será su quinto Consejero y el más grande de todos. En este sueño ve cuatro fuegos que arden en las cuatro esquinas de su corte, y en su centro una llama como una luciérnaga, cuya pequeña llama sobrepasa (*atikamitv*) inmediatamente a las otras, y se eleva a través de todos los círculos del mundo hasta el Brahmaloaka. Los cuatro pandits del rey que interpretan el sueño, explican que este

---

\* Reimpreso del *Dr. B. C. Law Volume*, Part I, ed. D. R. Bhandarkar and others, Calcuta, 1945.

<sup>1</sup> Ver mi *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, láminas II y III, fig. 10. Es posible que estos tipos sean representaciones en particular del Bodhisatta Mahosadha; en cualquier caso son enteramente apropiados a la naturaleza del Buddha de todos los Bodhisattas.

<sup>2</sup> El sánscrito *o·adhi* («hierba», «medicina») es literalmente «soporte de luz» (*o·a*, de *u·*, arder o brillar); la palabra implica así la noción de un «Arbusto Ardiente». Cf. el védico *ruk·a* y el pali *rukka* (árbol, especialmente un árbol sagrado), de la √ *ruc*, brillar (ver Gray en *Journal of the American Oriental Society* 60.367); y en esta misma relación *lux* (luz) y *lucus* (arboleda), y los dos sentidos de la palabra inglesa «beam» («rayo», «radio», «viga radial»).

quinto Tronco (*aggi-khando*)<sup>3</sup>, que brotó como «un incomparable eje de carro» (*asama-dhuro*)<sup>4</sup> y que «no tiene igual» (*asadiso*) en el mundo de los hombres y de los Dioses, anuncia la venida del quinto Maestro.

Esta visión se relaciona estrechamente con la descripción de Brahma como el Arbusto Ardiente, el Tronco o el Árbol de la Vida, en *Maitr' Upani-ad* VI.30 y VII.11, donde se manifiesta dentro de vosotros como la Única Higuera (*eka aṣvattha*) que incorpora la Energía Ígnea (*tejas*) del Fuego, el Sol y el Espíritu, y a quien se llama el Único Despertador (*eka sambodhayitr*) y soporte sempiterno de la visión (*dhiylamba*) de Brahma; y esta Energía Ígnea despierta desde su terreno, asciende y suspira, procediendo (*utkramya*) como el humo en un tiro [de chimenea], abriéndose [como las ramas de un árbol] en espacio, tallo tras tallo (*skandht-skandham*). Esto, nuevamente, refleja a *ôg Veda Saxhit* IV.6 donde Agni, «el recién nacido, el auto-brotado (*svaruh*)<sup>5</sup>, el primer despierto, eleva su pilar de humo, como si fuera un constructor, y soporta el cielo», o como en X.45.7 «con su brillante llama alcanza al cielo». Análogo al sueño de Vedeha, donde se predice el nacimiento de Mahosadha, tenemos el sueño de Tisal donde ve un gran Fuego, «las puntas de cuyas llamas crepitantes tocaban, por así decir, el mismo cielo» (*ambarax vaÉ payantam, Kalpa Sètra* 46)<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *Khandha* = *skandha*, «tallo», «tronco», etc., más bien que «masa»; cf. *Atharva Veda* X.7.38 *vrksasya skandhaú*. «Vedeha» es él Rey, incorporado del mundo, su corte el mundo cuádruplemente esquinado, y los cinco fuegos son los cuatro pilares del Universo y su eje central; al mismo tiempo, corresponden a los cuatro elementos y a su quintaesencia.

<sup>4</sup> *Dhur* tiene varios sentidos pertinentes, como «soporte», «eje de un carro», y «eso que es preeminente». En el ritual védico el eje del carro se relaciona muy estrechamente con Agni. La identificación del Buddha con Agni (*u-ar-budh*, etc.) e Indrgni la he tratado en mi *Hinduism and Buddhism*, 1943. La identificación de ambos con el Axis Mundi tiene sus equivalentes en las doctrinas del *quÉb* islámico y del *stauros* cristiano.

<sup>5</sup> *Svaruh*, «auto-brotado», califica aquí al poste sacrificial (*yèpa*), hecho de un árbol que crece sobre sus propias raíces, y plantado como si creciera de la misma manera naturalmente; es de la misma manera como el fuego recién nacido de Vedeha brota por sí mismo.

<sup>6</sup> Ver la reproducción en color, proveniente de un manuscrito de la India occidental, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* IV.3, 1935, lámina de encabezamiento de la página 30.

Volviendo a las fuentes budistas: “Dabba el Mallian” había devenido un Arhat a la edad de siete años; y habiendo «cumplido ya su tarea», servía como mayordomo de un monasterio, a cargo de los huéspedes: siempre que algún huésped llegaba tarde —y acontecía a menudo que los huéspedes llegaban tarde a propósito, para presenciar su «milagroso ejercicio de poder» (*idhipĒhriyam*)— él solía «devenir una llama (*tejo-dhtux sampajjiv*)<sup>7</sup>, y por medio de esa luz les mostraba sus alojamientos; otras veces hacía que su dedo llameara, y caminaba al frente, seguido por los huéspedes» (*Vinaya Pitaka* II.76). De igual manera al Buddha mismo se le describe como un «experto en el elemento del fuego (*tejudhtux-kusalo*) y a nosotros se nos dice que en su conflicto con el Ahi-nga (los védicos Ahi-V”tra, Namuci, etc.) «deviene una llama» (*tejudhtux sampajjivpajjali*) y así «domina al fuego con el fuego» (*tejas tejam pariydiyeyyaö, Mahvagga* I.15.6, 7). Una prescripción aún más explícita para las representaciones del Buddha en Amarvat’ como un Pilar de Fuego, se encontrará en *D’gha Nikya* III.27, donde el Buddha dice de sí mismo que después de decir un discurso «yo devenía una llama (*tejo-dhtux sampajjiv*) y subía en el aire hasta la altura de siete palmeras, y producía y hacía arder y humear una llama hasta la altura de otras siete palmeras». En esta transfiguración el Buddha estaba asumiendo, ciertamente, su propia «forma más auténtica» (*svarèpa*); y no puede dudarse que las representaciones como un Pilar o un Árbol de Fuego, soportado por un loto, se basan finalmente en el nacimiento arquetípico y único de Agni Vanaspati, el de un millar de ramas, «nacido en el loto» (*jtaúÉ pu·kare*), mencionado en *ôg Veda Saxhit* VII.33.9-14, —donde el que *vo gacchti* es, de hecho, el Tath-gata.

## 2. EL ENCENDIDO DE LA LEÑA SECA

El prototipo de la victoria del Buddha, en su disputa con el JaĒila Kassapa, cuya leña sacrificial no quería arder, mientras que la pila de leña del Buddha prende fuego inmediatamente (*Mahvagga* I.20.13), ha de encontrarse en *Taittir’ya Saxhit* II.5.8: «N”medha y Paruchepa estaban enzarzados en una discusión teológica; “Generemos

---

<sup>7</sup> Literalmente, «deviene, o entra dentro de o coincide con el elemento del Fuego»; en otras palabras, es «transfigurado».

fuego en la leña seca”, dijeron, “para ver cuál de nosotros tiene más de un brahman” (*brahm'yn*). N<sup>o</sup>medha habló; y generó (sólo) humo. Paruchepa habló; y generó fuego». Si esto se hubiera incorporado en un Jtaka, habríamos encontrado al Buddha diciendo: «Yo, Bhikkhus, era entonces Paruchepa, y N<sup>o</sup>medha era Kassapa».

### 3. LA LLAMA SOBRE LA CABEZA DE UN BUDDHA

De la llama sobre la cabeza de un Buddha, que se representa tan a menudo en las imágenes ceilandesas y siamesas, en el *Saddharma Puöñjar'ka* (ed. Kern p. 467) se formula la siguiente pregunta, «¿Por razón de qué gnosis (*jna*) brilla (*vibhti*) la protuberancia craneal (*mèrdhny-u·ö´a*) del Tathgata?». La respuesta a esto ha de encontrarse en el *Lalita Vistara* (ed. Lefmann, p. 3) donde se nos dice que cuando el Buddha está en *samdhi*, «Un rayo, llamado el “Ornamento de la Luz de la Gnosis” (*jnlankrax nma ramiú*), que procede de la abertura en la protuberancia craneal (*u·ö´a-vivantart*), se mueve sobre su cabeza» (*upari·Ên mèrdhnaúÉ cacra*). Una explicación más general puede encontrarse en *Bhagavad G't* XIV.11, «Donde hay gnosis, la luz brota (*prakṣa upajyate jnam yad*) de los orificios del cuerpo»<sup>8</sup>.

### 4. EL MIRA DARŚANA<sup>8a</sup>

---

<sup>8</sup> Para otros paralelos ver mi «L'» en *Journal of the American Oriental Society* 61, 1941, p. 100. Como observa Santo Tomás de Aquino, la refulgencia corporal *es natural* en un cuerpo glorificado, pero milagrosa en un cuerpo natural (*Summa Theologica* III.45.2).

<sup>8a</sup> [Sánscrito para «vista», «visión»].

El conflicto del Bodhisattva con Mra<sup>9</sup>, que precede inmediatamente al Gran Despertar, conflicto del que la derrota del Ahi-nga en el templo del fuego de Jatila es sólo otra versión, es un reflejo del V"tra-hatya de Indra. En relación con el episodio de la «tentación por las hijas de Mra», se puede observar primero que la relación ya está sugerida por el hecho de que en la tradición védica se dice que el Dsa (V"tra, Namuci, etc.) usó «mujeres como armas» (*ôg Veda Saxhit* V.30.9), y nuevamente, por el hecho de que se dice que el enemigo de Indra «guerreó contra el Toro con mujeres» (*ôg Veda Saxhit* X.27.10). Sin embargo, es en relación con el hecho de que el Bodhisatta es abandonado por los Dioses aterrorizados, y lucha su batalla «solo», donde puede trazarse un paralelo más profundo.

En el Mra-dharṣaöa (*Jtaka* I.72 sig.), cuando el ejército de Mra se acerca, se nos dice que la Gran Persona «se sentó allí solo (*ekako*)». Entonces consideró: «Esta hueste como un enjambre está avanzando su poderoso esfuerzo y su poderosa fuerza contra mí, que estoy completamente solo... Pero estas diez virtudes cardinales (*pram'yo*) han sido mucho tiempo para mí como un séquito a quien yo sostengo (*puĒĒha-parijanasadis*); y así, haciendo de ellas mi escudo, séame permitido golpear a esta hueste con la espada de la virtud cardinal y quebrantarla con mi propia fuerza». ¡La Gran Persona está «solo», y sin embargo protegido por un «cuerpo de guardia»? Esto es nuestra clave; y nosotros inferimos que este séquito consiste realmente en los poderes regenerados del alma, juntados en *samdhi*<sup>10</sup>.

Entonces, los diez *pram'yo* corresponden a los «hábitos maestros» o «virtuosidades funcionales» (*kusal dhamm*) de *Milinda Paha* 33.8, donde son cinco, pero con sus subdivisiones mucho más de cinco: se nos dice que «ninguno de éstos aban-

---

<sup>9</sup> Mra, es decir, M"tyu, la Muerte, a veces se menciona también por el nombre védico de Namuci (*Saxyutta Nikya* I.57), y se la describe también como «sin pies» (*apada*, *Anguttara Nikya* IV.434, *Majjhima Nikya* I.160), es decir, como una Serpiente, un Ahi, cf. *êatapatha Brhmaöa* I.6.3.9. Mra también aparece como un siseante Ngarja (*Saxyutta Nikya* I.106).

<sup>10</sup> El Adversario se describe a veces como *Abhimti*, por ej. en *ôg Veda Saxhit* III.51.3 donde Indra es *abhimti-han*. El conflicto es así, desde el comienzo, con la ego-voluntad o el egotismo, *abhimna*, *ahaxkra*; la *oiāsis*, o ego-afirmación de Filón.

donará» (*na parthyanti*) al que hace del primero de ellos, la conducta recta (*s'lam*), la base de todo, y que la «compostura» o la «síntesis» (*samdhi*) es su «culminación» (*pamukha*) a la que todos se inclinan y tienden, de la misma manera que las vigas radiales de un techo adomado «reposan juntas en» (*sam-o-saraö*)<sup>11</sup> la clave de bóveda (*kèÉa*), a la que se llama su «sumidad» (*aggam*)<sup>12</sup>; o, también, de la misma manera que cuando un rey entra en batalla, las divisiones de su ejército le «rodean» (*anupariyyeyyum*). Esta analogía deriva a su vez de la *Aitareya îraöyaka* III.2.1 (= *ênkhyana îraöyaka* VIII) donde «el Soplo (el sí mismo solar inmanente) es un pilar: y de la misma manera que (en una construcción adomada) todas las demás vigas radiales están compuestas (*samhitú* = “están en *samdhi*”) en el poste rey (*šla-vaxša*), así están compuestos en este Soplo los poderes (*indriyöi*) del ojo, el oído, la mente, la voz, el cuerpo y todo el sí mismo»; en otras palabras, el Soplo es el «acuerdo» o la «conjunción» (*saxyoga*, *Aitareya îraöyaka* II.1.5) de los poderes, y ellos están unificados en él (*ekadh bhavanti*, *Kau·'taki Upani·ad* III.3, *Jaimin'ya Upani·ad Brhmaöa* IV.22.10, etc.). Ya está claro en qué sentido el Bodhisatta está

---

<sup>11</sup> De la misma manera el budista «toma refugio (*saranam*)» en el Buddha como su recurso. La raíz es *šri*, y es notorio que en los contextos Brhmaöa los poderes del alma (*pröú*, *indriyöi*) se dice que «recurren» (*šriyanti*) al Soplo, y se describen como sus «glorias» (*šriyaú*); y es notorio igualmente que los *indriyöi* son colectivamente *Indrö'*, de manera que estas «glorias» son colectivamente *êr'*, «el reino, el poder y la gloria» del verdadero rey al mando de todos sus recursos. Ésta es también la base del simbolismo de las coronas y de las glorias (nimbus) divinas y reales, puesto que la *√ šri* y su intensivo *√ šr'* implican a la vez arrimarse a, converger hacia y unirse en, y también un ser radiante. Los rayos *irradian* desde su centro común; y la totalidad de la idea se podría expresar en inglés [y en español] diciendo que el Rey está rodeado y soportado por los rayos de su gloria, de la misma manera que la clave de bóveda de un domo está rodeada y soportada por un círculo de «vigas», que son también «rayos». La clave de bóveda es su «inclinación».

<sup>12</sup> En conexión con esto debe observarse que *agga-dvra* (*Jtaka* V.132 y 263-4), la puerta a cuyo través escapa el Bodhisatta, no es en modo alguno, como han sugerido algunos traductores, una «puerta lateral», sino la «puerta de la sumidad», es decir, el agujero de la clave de bóveda de la casa adomada, a cuyo través parten quienes, como los Bodhisattas en estos contextos, tienen el poder de levitación y de vuelo. Ver además mi «Symbolism of the Dome», *Indian Historical Quarterly* XIV, 1938; «Pali *kannik*», *Journal of the American Oriental Society* 50, 1930; «Eckstein», *Speculum*, XIV, 1939. Esta *agga-dvra* es el equivalente arquitectónico de la Puerta del Sol a cuyo través uno «escapa enteramente».

«solo», y al mismo tiempo asistido por un cuerpo de guardia: ha «recogido sus fuerzas».

También Indra, en su batalla con Vṛtra, fue dejado completamente solo: «Todos los Dioses, que eran tus amigos, abandonaron (*ajahuú*) a éstos, huyendo aterrorizados del bufido de Vṛtra; así pues, Indra, que tu amistad sea con los Maruts; en todas estas batallas tu serás el victor» (*ôg Veda Saxhit* VIII.96.7). «Sólo cuando con gran clamor se hubieron juntado a Indra en la ardua batalla, (los Maruts) ganaron sus nombres sacrificiales» (*ôg Veda Saxhit* I.87.5). La historia se cuenta de nuevo en *Aitareya Brhmaöa* III.16 y 20, donde se explica además que «los Maruts son los Soplos (*prnú*), los Maruts son sus “hombres propios” [de él] (*svpayauú*); fueron los Soplos quienes no le abandonaron (*tax njahuú*)».

Es decir, en nosotros los Maruts son los Soplos, los poderes sensoriales del alma. *In divinis*, ellos son los comunes (*viṣauú*) en relación a Indra, en tanto que el Regnum (*k·atra*): Indra, como observa Syaöa sobre *ôg Veda Saxhit* 2.3, es «Agni en tanto que el Señor Supremo» (*indraú paramaiṣvayoŌ gniú*), cf. *ôg Veda Saxhit* V.3.1 y *Aitareya Brhmaöa* III.4 y IV.22. Ellos son «propios» de Indra, y reciben su nombre de él, que es el Sopro (*pröa*); de la misma manera que los *indriyöi*, como se llama también a estos poderes, reciben su nombre igualmente de él, puesto que son sus poderes. «Él (el Indra solar e inmanente) es el Sopro (*pröa*), pues él es quien emana (*praöayati*) a todos estos hijos (*praj*). Estos Soplos (*pröh*) son suyos “propios” (*svú*)<sup>13</sup>; y cuando “duerme” (*svapiti*), entonces estos Soplos, que son suyos “propios”, están unidos con él (*apiyanti*); y por eso es por lo que al “sueño” (*svapna*) se le llama metafísicamente “unión con lo propio de uno” (*svpyaya*)... pues ellos están

---

<sup>13</sup> Un regimiento de los «propios del Rey».

entonces “embebidos” (*tad-p’ t bhavanti, êatapatha Brhmaöa X.5.3.14, 15*)<sup>14</sup>. Así también en *Chndogya Upani-ad VI.8.1* «el sueño es un “entrar dentro de lo propio de uno” (*svapiti = svam ap’to bhavati*)».

Esta elaborada hermeneia (*niruktam*)<sup>15</sup> desarrolla las connotaciones de los «buenos aliados» (*svapayah, su √ p*) en los términos de *sva*, «propio», combinado (1º) con *api √ i*, entrar o sumergirse dentro de, y (2º) con *-p*, embeber. Lo que se dice entonces es que Indra, el Sí mismo solar y real que ve, oye, piensa, etc., en nosotros (*Jaimin’ya Upani-ad Brhmaöa I.28, 29, etc.*) sólo está en la plena posesión y mando de sus propios poderes militantes cuando éstos están retirados de sus objetos y concentrados en él mismo.

A este estado de *continencia*, auto-posesión y compostura (*svadh, svasthat, svatantram, svarj, etc.*) se le llama a menudo un «sueño» (*svapna*)<sup>16</sup>. La persona inmanente se dice que está «dormida» cuando, retrayendo las funciones de los Soplos, está en reposo en el corazón, donde los domina (*g’höti*); y entonces, por así

---

<sup>14</sup> A la unificación de los Soplos en el Sopro se le llama la «omniobtención en el Sopro» (*pröe sarvpti, Kau’ tiki Upani-ad III.4*). Es altamente significativo que a esta absorción de las facultades o poderes del alma se le llame una «tragación». De hecho, ella es «el estimulante trago de Soma» (*pnta-manyusÉ somaú, ôg Veda Saxhit X.89.5*) de Indra: las imitaciones rituales (*pratimni*) de la realidad no engañan al que debe tener, no lo que los hombres beben aquí, sino «lo que los brahmanes entienden por Soma» (*dem y X.85.4*), es decir, los Soplos (*soma prä va, Maitri Upani-ad VI.35*), en los que uno sacrifica metafísicamente (*tesu parok’am juhuti, Taittir’ya Saxhit VI.1.4.5 etc.*). Ver además mi «îtmayaja» en *Harvard Journal of Asiatic Studies VI, 1942*.

<sup>15</sup> Las explicaciones de este tipo, que no han de confundirse con una *etimologa* en el sentido estrecho de la palabra, ni con un *juego de palabras* por el juego mismo, y que se basan en la hipótesis de las conexiones intrínsecas de los sonidos con los significados, son de gran valor en la exégesis de las connotaciones de un término dado; ver además mi «Nirukta = Hermeneia» en *Višvabharati, NS. II, 1936*.

<sup>16</sup> Ésta no es sólo una concepción india. Cf. Hermes Trismegistus *Lib. I.1* «Una vez, en que en la contemplación de las realidades... mientras mis poderes de percepción corporales habían sido contenidos (*kataschethein*, que implica también “posesión”) por el “sueño”, —aunque no un sueño tal como el de los hombres abatidos por el cansancio o por el agotamiento corporal», y también Platón, *Repblica* 476, 520, 521, *Timeo* 52, 71, *Teeteto* 158.

decir, es un gran Rey en la plena posesión de todos sus poderes (*Bḥadraöyaka Upani·ad* II.1.17); éste es un estado de «auto-iluminación»; y cuando está así «dormido, sobrepasa (*atikrmati*) estos mundos y las formas (*repöi*) de la Muerte» (*dem* IV.3.7., 14).

Sólo entonces, Indra, debido justamente a que está «recogido» y «compuesto», «dormido» o «en *samdhi*», o para expresar lo mismo en otras palabras, debido a que está en estado de delectación por el trago de Soma, es decir, la sangre sacrificial viva del sí mismo exterior, no distraído ahora por ninguna experiencia estética, puede contar con los Maruts, los Soplos, como sus propios súbditos leales; y aunque en otro sentido está «solo», es capaz de vencer a Vṛtra, el Mal (*ppman*), la Muerte (*mṛtyu*). Él es el Conquistador que se ha vencido a sí mismo. Estas concepciones del Poder Real y de la Victoria sobreviven en el *Arthaṣtra*, donde «la totalidad de esta ciencia (del Gobierno Real) incumbe a la victoria sobre los poderes de percepción y de acción» (*Arthaṣtra* I.6).

Repitamos que es en «sueño» como uno vence a las formas de la Muerte, y que este «sueño» profundo no es el sueño de la consciencia de la vigilia de este mundo, sino la compostura (*samdhi*) semejante al sueño y semejante a la muerte del contemplativo que es realmente un ser completamente despierto, con los ojos siempre abiertos de los Inmortales que nunca duermen. Estos valores invertidos son bien conocidos; que nuestra vida activa presente es un «sueño soñado» del que algún día despertaremos, y que estando despiertos pareceremos estar dormidos, es una concep-

ción que aparece una y otra vez en toda la literatura metafísica del mundo<sup>17</sup>. Así en la *Bhagavad G'it* (II.69 y III.41, 43) encontramos: «Cuando es noche para todos los seres, entonces está despierto el Controlador (*samyam'*, es decir, de los poderes sensoriales): y cuando los otros seres están “despiertos”, entonces es noche para el sabio silente que verdaderamente ve... Controlando los poderes sensoriales en su fuente (*indriyöi dau niyamyä*), repele al Malo (*ppmnam prajahi*)... al Adversario en la forma del Deseo (*kmarèpam*)». Esta última exhortación, que estaría enteramente en su sitio en un contexto budista pali, donde Mra, Ppimant, se identifica con Kmadeva, es Krishna quien se la dirige a Arjuna, es decir, a Indra. Los sentidos invertidos del sueño y de la vigilia se encuentran también en contextos budistas; la exhortación es generalmente a despertar del sueño de los sueños de este mundo (*Saxyutta Nikya* I.4, *Itivuttaka* p. 41, etc.), pero también se nos dice que «el Despierto está dormido

---

<sup>17</sup> «Todo este mal sueño, cualquiera que sea, ya sea de guirnaldas o de oro» (*ôg Veda Saxhit* VIII.47.5). «El estado de sueño, ya sea que un hombre esté dormido o despierto, consiste justamente en esto, a saber, en tomar erróneamente la apariencia por la realidad» (Platón, *Repblica* 476). «Querría que tú también, hijo mío, hubieras salido de ti mismo, de manera que pudieras haber visto, no como los hombres ven figuras soñadas en su sueño, sino como el que está despierto» (Hermes Trismegistus, *Lib.* XIII.4). «Mientras estás implicado en la conversación de la vigilia, ¿cómo podrás aprehender algún aroma de la conversación del sueño? Dios envió una somnolencia sobre Omar... él soñó que una voz venía de Dios a él; su espíritu escuchó esa voz que es el origen de todo grito y sonido; ciertamente, esa es la Voz, y todo lo demás son sólo ecos» (Rèm', *Mathnaw'* I.569, 2014 sig.). «“Hágase tu voluntad”: el significado primario es que nosotros debemos estar dormidos a todas las cosas, sin conocimiento del tiempo ni de las formas ni de las criaturas. Los doctores dicen que estando “rectamente dormido” [= sánscrito *su-upta*] un hombre podría dormir un centenar de años, sin conocimiento de las criaturas, ni del tiempo ni de las formas, y sin embargo conociendo a Dios a la obra dentro de él. Así dice el alma en el Libro del Amor “yo duermo, pero mi corazón vigila”. Así cuando todas las criaturas [= sánscrito *bhètni*] están dormidas en ti, entonces tú puedes conocer lo que Dios está obrando en ti» (Maestro Eckhart, Pfeiffer págs. 207, 208). Como se ve aquí, la doctrina india del «sueño profundo» no es nada única o peculiarmente indio.

Ver también P. Arunachalam, «Luminous Sleep», *Westminster Review*, 1902, reimpresso en Sir P. Arunachalam, *Studies and Translations, Philosophical and Religious*, Colombo, 1937; y mi «Recollection, Indian and Platonic», *Journal of the American Oriental Society* Supplement, 1944 y en *Coomaraswamy. Sel. Papers* (ed. Lipsey), II, p. 49.

(*buddho soppati*); con él, oh Mra, ¿qué tienes tú que ver?» (*Saxyutta Nikya* I.107. La impasibilidad del Bodhisatta es su invulnerabilidad)<sup>18</sup>.

Quizás ahora se ha mostrado suficientemente que las conquistas de la Muerte por Indra y el Bodhisatta son versiones de uno y el mismo Mythos; que el Mra Darṣaõa no es, en su contexto budista, una mejora imaginativa de la leyenda histórica, sino una reexpresión de la verdad esencial, y conocida ya desde hacía mucho tiempo, de que sólo puede decir «Apártate de mí, Satán» quien, habiéndose recogido a sí mismo en «sueño» o en «contemplación» (o como quiera que nosotros lo expresemos) es, por el hecho mismo de su emancipación de todas las predilecciones y disgustos, inmune a todas las formas o armas que la Muerte puede asumir o esgrimir.

## 5. LAS TROPAS SIN CABEZA DE MIRA

M. Hackin ha reproducido una escultura en estuco proveniente de Hañña, que representa a un demonio, un miembro del ejército de Mra, en el acto de levantar sus manos y de quitarse su propia cabeza<sup>19</sup>. Una tal representación refleja las afirmaciones del *Mahvastu* (ed. Senart, 2.410) de que en las tropas de Mra «algunos eran troncos sin cabeza» (*anye aṣ´r·ak kabandhú*), y del *Lalita Vistara* (cap. 21, ed. Lefmann p. 306) de que «algunos eran sin cabeza» (*kecid aṣ´r·ú*). Como se ha mostrado arriba, el Mra Darṣaõa es una recensión de la lucha más antigua de Indra contra V´tra-Namuci-M´tyu; y que hay guerreros sin cabeza en la hueste de los Gandharvas Soma-Rak·asas que se oponen a él, aparece ya en *Atharva Veda* IV.18.4, donde se invoca a Dioses sin nombre para que abatan a los «brujos sin cresta y sin cabeza (*viṣikhñ vigr´vn*)», y *õg Veda Saxhit* VII.104.7, donde se invoca a Indra

---

<sup>18</sup> Para el ojo mundanal de Mra, el Buddha está dormido en su terreno, pero, en realidad, está «recogido, vigilante, considerando su nuevo alzamiento» o «resurrección». El «león reposa» (*s´hasey-yam*), a saber, yace sobre el costado derecho, con un pie encima del otro; ésta es realmente la posición asumida en el Parinibbana, y el contexto arroja luz sobre la distinción entre esta «muerte» y una «aniquilación».

<sup>19</sup> J. Hackin, *La sculpture indienne et tibétaine au Musée Guimet*, París 1931, p. 9 y lám. XIV.

para que «haga perecer a los seguidores sin cabeza de los dioses inertes (*vigra* 'vsaú)»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> He tratado más plenamente este tema de los magos del Otromundo, que pueden disponer de sus propias cabezas, en «Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci» en *Speculum* XIX, 1944, pp. 104-25, y en «Headless Magicians and an Act of Truth», *Journal of the American Oriental Society* 64, 1944, pp. 213-7.

## GRADACIÓN, EVOLUCIÓN Y REENCARNACIÓN\*

En su mayor parte, los pretendidos conflictos entre la religión y la ciencia son el resultado de un mutuo malentendido de sus términos y campos respectivos. En cuanto al campo, la religión trata del *porqu* de las cosas, la ciencia de su *cmo*; la religión trata de intangibles, la ciencia trata de cosas que pueden medirse, ya sea directa o indirectamente. La cuestión de los términos es importante. A primera vista, la noción de una creación que se completó «en el comienzo» parece estar en conflicto con la observación del origen de las especies en sucesión temporal. Pero en el  $\langle DP_{\pm}$ , *in principio, agre* no significa sólo «en el comienzo» con respecto a un período de tiempo, sino también «en principio», es decir, en una fuente última que es anterior, en un sentido lógico más bien que temporal, a todas las causas secundarias, y que no es más *antes* que *despus* del supuesto comienzo de su operación. Así pues, como dice Dante «Ni antes ni después estaba el espíritu de Dios moviéndose sobre la faz de las aguas»; y Filón «Ciertamente, en aquel tiempo todas las cosas tuvieron lugar simultáneamente... pero en la narrativa se introdujo necesariamente una secuencia debido a su subsecuente generación unas de otras»; y Boehme, «Fue un comienzo sempiterno».

Como dice Aristóteles, «los seres Eternos no están en el tiempo». Por consiguiente, la existencia de Dios es *ahora* —el ahora eterno que separa las duraciones pasadas de las duraciones futuras, pero que en sí mismo no es una duración. Por lo tanto, en palabras del Maestro Eckhart, «Dios está creando la totalidad del mundo *ahora*, en este instante». Nuevamente, tan pronto como un tiempo ha pasado, por pequeño que sea, todo está cambiado; BV<J" ÕgÃ, «Tú no puedes meter los pies dos veces en las mismas aguas». Así pues, como para Jallu'd D'n Rèm', «Cada instante estás muriendo, y cada instante retornando; Muhammad ha dicho que este mundo es solo un momento... A cada momento el mundo se renueva, la vida está siempre llegando

---

\* Este artículo se imprimió por primera vez en *Main Currents in Modern Thought* (New York), IV, 1946. También en *Blackfriars* (Oxford), XXCII, 1946. Reimpreso en «Am I My Brother's Keeper?».

nueva, como la corriente... El comienzo, que es pensamiento, concluye en la acción; sabe que de tal manera era la construcción del mundo en eternidad».

En todo esto no hay nada a lo que pueda objetar el científico natural; no obstante, puede replicar que su interés se reduce a la operación de las causas mediatas, y que no se extiende a las preguntas sobre una causa primera o al porqué de la vida; pero eso es simplemente una definición de su campo autoelegido. El Ego es el único contenido del Sí mismo que puede conocerse objetivamente, y, por consiguiente, el único que el científico natural está dispuesto a considerar. Su interés está únicamente en el comportamiento.

La observación empírica es siempre de cosas que cambian, es decir, de cosas individuales o de clases de cosas individuales; cosas que, como todos los filósofos están de acuerdo, no puede decirse que *son*, sino sólo que devienen o que evolucionan. El fisiólogo, por ejemplo, investiga el cuerpo, y el psicólogo el alma o la individualidad. El psicólogo es perfectamente consciente de que el ser continuado de las individualidades es sólo un postulado, conveniente e incluso necesario para los propósitos prácticos, pero intelectualmente insostenible; y a este respecto está completamente de acuerdo con el budista, que nunca se cansa de insistir en que el cuerpo y el alma —compuestos y cambiantes, y por lo tanto enteramente mortales— «no son mi Sí mismo», no son la Realidad que debe conocerse si nosotros hemos de «devenir lo que nosotros somos». De la misma manera, San Agustín señala que aquellos que vieron que ambos, tanto el cuerpo como el alma, son mutables, han buscado lo que es inmutable, y así han encontrado a Dios —ese Uno, de lo cual o de quien las *Upaniads* declaran que «eso eres tú». Por consiguiente, puesto que la teología coincide con la autología, prescinde de todo lo que es emocional, para considerar sólo eso que *no* se mueve— «En todo alrededor de mí, yo sólo veo cambio y decadencia, oh Tú que no cambias». La teología le encuentra en ese *ahora* eterno, que separa siempre el pasado del futuro, y sin el cual estos términos emparejados no tendrían ningún significado; de la misma manera que el espacio no tendría ningún significado si no fuera por el punto que distingue entre el aquí y el allí. El momento sin duración, el punto sin extensión —estos son los Medios de Oro, y la inconcebible Vía Recta que lleva del tiempo a la eternidad, de la muerte a la inmortalidad.

Nuestra experiencia de la «vida» es evolutiva: ¿*qu* evoluciona? La evolución es reencarnación, a saber, la muerte de uno y el renacimiento de otro, en continuidad momentánea: ¿*quin* se reencarna? La metafísica prescinde de la proposición animista de Descartes, *Cogito ergo sum*, para decir, *Cogito ergo EST*; y a la pregunta, ¿*Quid est?* responde que ésta es una pregunta impropia, porque su sujeto no es un *qu* entre otros, sino la *queidad* de todo lo que ellos son y de todo lo que ellos no son. La reencarnación —como se comprende corrientemente con el significando de retorno de las almas individuales a otros cuerpos aquí en la tierra— no es una doctrina ortodoxa india, sino sólo una creencia popular. Así, por ejemplo, como observa el Dr. B.C. Law, «No hay que decir que el pensador budista repudia la noción de que un ego pase de una incorporación a otra». Nosotros estamos con êr' êa°karcrya cuando dice, «En verdad, no hay ningún otro transmigrante que el Señor» —que, a la vez, es transcendentemente él mismo, y el Sí mismo inmanente en todos los seres, pero que jamás deviene alguien; para lo cual podría citarse abundante autoridad de los Vedas y Upani·ads. Así pues, si nosotros encontramos a êr' Krishna diciendo a Arjuna, y al Buddha a sus Mendicantes, «Larga es la senda que nosotros hemos caminado, y son muchos los nacimientos que vosotros y yo hemos conocido», la referencia no es a una pluralidad de esencias, sino al Hombre Común en cada hombre, Hombre que, en la mayoría de los hombres, se ha olvidado a sí mismo, pero que, en el redespertado, ha alcanzado el fin de la vía, y habiendo acabado con todo el devenir, ya no es una personalidad en el tiempo, ya no es un alguien, ya no es uno de quien se puede hablar por un nombre propio.

El Señor es el solo transmigrante. Eso eres tú —el verdadero Hombre en cada hombre. Así pues, como dice Blake:

«El hombre busca en el árbol, en la hierba, en el pez, en la bestia, juntar las porciones dispersas de su cuerpo inmortal...

Dondequiera que crece una hierba o que brota una hoja, se ve, se escucha, se siente al Hombre Eterno,

Y a todas sus aflicciones, hasta que reasume su antigua felicidad»

Möikka Vçagar:

«Hierba, y arbusto fui; y gusano, y árbol, y muchísimos tipos de bestias, y pájaro, y serpiente, y piedra, y hombre y demonio...

En cada especie nacida, ¡Gran Señor! este día he ganado la liberación»;

Ovidio:

«El espíritu vaga errante, ora viene aquí, ora va allí, y ocupa cualquier apariencia que le place. De las bestias pasa a los cuerpos humanos, y de nuestros cuerpos a los cuerpos de bestias, pero nunca perece»;

Taliesin:

«Yo fui en muchos disfraces antes de ser desencantado, yo fui el héroe en aflicción, yo soy viejo y yo soy joven»;

Empédocles:

«Antes de ahora yo nací un joven y una doncella, un arbusto y un pájaro, y un pez silente saltando fuera del mar»;

Jallu'd D'n Rèm':

«Primero salió del reino de lo inorgánico, moró largos años en el estado vegetal, pasó a la condición animal, y desde ahí a la humanidad: desde donde, nuevamente, hay otra migración que hacer»;

*Aitareya îraöyaka:*

«Al que conoce al Sí mismo, cada vez más claramente, con tanta mayor plenitud se Le manifiesta. En cualesquiera plantas y árboles y animales, el conocedor del Sí mismo conoce al Sí mismo, manifestado cada vez más plenamente. Pues en las plantas y los árboles sólo es visible el plasma, pero en los animales es visible la inteligencia. En ellos, el Sí mismo deviene cada vez más evidente. En el hombre, el Sí mismo es cada vez más evidente, pues el hombre está sumamente dotado de providencia, dice lo que ha conocido, ve lo que ha conocido, conoce el mañana, conoce lo que es y no es mundano, y por lo mor-

tal busca lo inmortal. Pero en cuanto a los otros, es decir, a animales, el hambre y la sed son el grado de su discriminación».

Para resumir, en las palabras de Far' du'd D'n 'AÊÊr:

«El Peregrino, la Peregrinación y la Senda eran sólo Mí mismo hacia Mí mismo».

Ésta no es la doctrina tradicional de la «reencarnación», en el sentido popular y animista, sino la doctrina tradicional de la transmigración y evolución de la «Naturaleza siempre productiva»; es una doctrina que no contradice ni excluye de ninguna manera la actualidad del proceso de evolución según lo considera el naturalista moderno. Antes al contrario, ella es precisamente la conclusión a la que se ve abocado, por su investigación en los hechos de la herencia, Erwin Schrödinger, en su libro titulado *¿What is Life?* En su capítulo de conclusión sobre «El Determinismo y el Libre albedrío», su «única inferencia posible» es que «yo, en el sentido más amplio de la palabra —es decir, en el de toda mente consciente de que alguna vez ha dicho o sentido “yo”— soy la persona, si la hay, que controla “la moción de los átomos”, según las Leyes de la Naturaleza... La Consciencia es un singular cuyo plural es desconocido».

Schrödinger es perfectamente consciente de que esta es la posición enunciada en las Upanishads, y muy sucintamente en las fórmulas, «Eso eres tú... aparte de Quien no hay ningún otro veedor, escuchador, pensador o agente».

No le cito aquí porque yo sostenga que la verdad de las doctrinas tradicionales puede probarse con métodos de laboratorio, sino porque su posición ilustra bien el punto principal que estoy tratando, a saber, que no hay ningún conflicto necesario entre la ciencia y la religión, sino sólo la posibilidad de una confusión de sus respectivos campos; y el hecho de que para el hombre total, en quien se ha efectuado la integración del Ego con el Sí mismo, no hay ninguna barrera infranqueable entre los campos de la ciencia y de la religión. El científico natural y el metafísico —ambos

pueden ser uno y el mismo hombre; no hay ninguna necesidad de traicionar la objetividad científica, por una parte, ni los principios metafísicos, por otra<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este breve ensayo resume una posición esbozada en mi «On the One and Only Transmigrant» (*Journal of the American Oriental Society Suppl.* 3, 1944), y que hemos de desarrollar plenamente, con una documentación adecuada, en un trabajo sobre la reencarnación que completaremos en breve. La posición asumida es que todos los textos tradicionales, indios, islámicos, y griegos, que parecen sostener una reencarnación de las esencias individuales, son expresiones en términos de un animismo pragmático y popular —«animista» en el sentido de que asumen la realidad del Ego postulado— y deben comprenderse metafísicamente como haciendo referencia sólo a la universalidad del Espíritu inmanente, el Daimon, o el Eterno Hombre-en-este-hombre, que realiza su propia omnipresencia *ex tempore* cuando «reasume su antigua felicidad».

## LA DOCTRINA INDIA DEL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE\*

La religión de la India se conoce como el hinduismo o el brahmanismo. De esta religión, el budismo es una variante vinculada al hinduismo de la misma manera que el protestantismo estaba vinculado al catolicismo.

Cuando los europeos, y principalmente los misioneros cristianos, examinaron por primera vez la religión de la India, no pudo verse nada sino diferencias entre el cristianismo y el hinduismo, porque nadie quería reconocer otra cosa que diferencias. Ahora sabemos que los paralelos entre el cristianismo y el hinduismo son tantos, tan estrechos y a menudo tan verbalmente exactos, que sólo podemos considerar que ambos son dialectos de uno y el mismo lenguaje espiritual; únicamente queda esta distinción, a saber, que en el cristianismo el énfasis mayor es devocional y ético, mientras que en el hinduismo es metafísico e intelectual. Pero si consideramos sólo el cristianismo medieval, o la doctrina católica, incluso esta distinción desaparece parcialmente.

Todavía persisten muchas concepciones erróneas de la religión india, incluso en los círculos eruditos. Por ejemplo, el hinduismo se describe como un politeísmo; pero el hinduismo no es más politeísta que el cristianismo, en conexión con el cual uno podría sorprenderse de saber que nada menos que una autoridad como Santo Tomás de Aquino afirma que «Nosotros no podemos decir *el nico Dios*, pues la deidad es común a varios». Y de la misma manera que los musulimes han considerado equivocadamente al cristianismo como un politeísmo, así los cristianos se han equivocado al llamar al hinduismo un politeísmo, pues el hecho es que ni el cristianismo ni el hinduismo son politeístas, aunque ambos son polinominales; de hecho, es inevitable una infinitud de designaciones del Primer Principio, debido precisamente, a su infinita variedad y omnimodalidad cuando se considera desde nuestro punto de vista, por perfectamente simple y único que sea en Sí mismo.

---

\* Publicado por primera vez en *Asia*, New York, vol. 37, 1937.

De la misma manera, al hinduismo se le ha llamado a menudo una fe panteísta; por panteísmo se entiende la doctrina de que todo es Dios, y de que Dios es idéntico con todas las cosas, y *no* al mismo tiempo infinitamente más que todas las cosas. Sin embargo, en el hinduismo, esta doctrina se repudia constante y vigorosamente mediante afirmaciones repetidas tanto de la inmanencia como de la trascendencia, y mediante una distinción repetida entre los aspectos finitos e inteligibles y los aspectos infinitos e ininteligibles de la Deidad.

Al mismo tiempo nos encontramos con afirmaciones repetidas de la identidad, no ciertamente del ego empírico, sino del sí mismo más interior y espiritual del hombre, con la Esencia Divina, afirmaciones que se encuentran en dichos igualmente famosos tales como «Eso eres tú», y «Sólo deviniendo Dios, puede uno adorar-Le verdaderamente». Eso nos lleva a encarar el problema de lo que se entiende realmente por la doctrina hindú de la deificación, y a la cuestión de si la «deificación» india difiere o no de la «deificación» cristiana, según la comprenden, por ejemplo, San Bernardo o el Maestro Eckhart.

No cabe ninguna duda de que, desde el punto de vista hindú, el fin último y la beatitud del hombre se realizan sólo cuando el hombre ya no tiene conocimiento de ninguna distinción entre «él mismo» y el Espíritu de Dios; de la misma manera que, para emplear un símil común a Ruysbroeck y a las Upani·ads, cuando los ríos alcanzan el mar, su individualidad se confunde con la del mar, y nosotros ya sólo podemos hablar del «mar».

Por otra parte, si el cristianismo parece mantener una distinción eterna entre la criatura y el Creador, tendremos que preguntar si esta contradicción aparente es real o no; o si la «deificación» hindú y la de los místicos cristianos (a quienes también se ha acusado de panteísmo), con su insistencia en un abandono total de sí mismo como una condición indispensable, no implica precisamente esa distinción misma entre la criatura y el Creador, y entre lo finito y lo Infinito, distinción que no es meramente una doctrina ortodoxa cristiana, sino una doctrina que es metafísicamente incuestionable y universalmente válida. Lo que nos interesa aquí es la inmortalidad del alma, es decir, si una tal inmortalidad es posible; y lo que es más importante, si una inmor-

talidad del alma —si una cosa tal es posible— puede considerarse como compatible de alguna manera con el fin último de deificación y de perfecta beatitud del hombre.

La doctrina hindú y la doctrina cristiana están de acuerdo en hacer del Mesías y el Avatar, es decir, del Hombre Universal y Sol de los Hombres, la única puerta a cuyo través uno puede expandirse desde este mundo creado de nacimiento y muerte, de cambio y decadencia, adentro de ese mundo increado de luz e inmortalidad, desde nuestra experiencia presente de pasado y futuro adentro de ese ahora sin duración eterno. Con referencia a esa gran transición, Cristo dice así: «El que quiera salvar su vida, que la pierda»; y, ciertamente, como exclama el Maestro Eckhart: «El alma debe entregarse a la muerte... Toda la Escritura es un clamor por la liberación de sí mismo». Esta «liberación de sí mismo» significa muchísimo más que nuestra «falta de egoísmo» ética; significa una liberación de toda la idea de «yo y mío», de toda fijación a la noción de una esencia privada independiente, ya sea del alma o del cuerpo; y una liberación de toda fijación a una «supervivencia de la personalidad», tal como lo que los espiritistas han confundido con la «inmortalidad» en el sentido estrictamente ortodoxo y espiritual de la palabra.

La Puerta mesiánica y solar, por la que uno pasa de este mundo imperfecto adentro de ese estado de gloria que, como dice Santo Tomás de Aquino, «no está bajo el sol», es una puerta estrecha, e incluso una puerta cerrada, para aquellos que no están cualificados para pasarla; es decir, la vía es impasable para aquellos en quienes queda el más pequeño rastro de egotismo, ya sea físico o psíquico. Para «pasar más allá del Sol», uno debe haber abandonado todas las posesiones, ya sean del cuerpo o del alma; a diferencia de todo lo que queda fuera, en la multiplicidad, a aquellos que están cualificados para entrar se les describe como «unificados». Las puertas del Paraíso están guardadas por el Ángel de la Espada Flamígera, y precisamente de la misma manera, en los textos indios, la entrada se describe como cubierta, ocultada y defendida por rayos de luz, cuyas manifestaciones externas cortan el paso a todos aquellos que son agnósticos (ignorantes) de Dios. Los rayos sólo se retiran para el transformado por la Gnosis de Dios, y entonces se ve una vía abierta, una vía que coincide con lo que se llama en el hinduismo el «Rayo Pre-eminentemente», y en el cristianismo el «Rayo Oscuro», porque no es visible exteriormente, sino que se funde en la Obscu-

ridad Divina, donde no brilla ningún sol, sino sólo el Espíritu a quien, igualmente en el hinduismo y el cristianismo, se le llama la «Luz de las luces».

En las escrituras indias, las cualificaciones del que está capacitado para pasar a través del Sol y entrar adentro de la Divinidad «como leche que se vierte en leche», son fundamentalmente las de la Verdad y el Anonimato. Es como «uno cuya naturaleza es la Verdad», como uno se dirige al Sol, que «es la Verdad»; y, puesto que es de la misma cualidad, no puede ser negado. O es como uno que, en respuesta a la pregunta «¿Quién eres tú?», puede decir, «Quien yo soy, eso es la Luz, Tú mismo», y a quien entonces se invita, «Entra; pues lo que yo soy, eso eres tú, y lo que tú eres, yo soy». Pero, si responde por su propio nombre o por un nombre de familia, el supuesto pretendiente es arrastrado hacia atrás por los factores del Tiempo. Pues, como lo expresa otro texto, «Dios no viene de ninguna parte, ni ha devenido jamás alguien»: e inevitablemente sigue la conclusión de que no puede retornar a Dios como de igual a igual quien **es** todavía alguien.

De la misma manera, el que alcanza el fin de la vía y entra en Dios, debe dejar tras de sí todo el fardo de sus obras, ya sean buenas o malas. Pues éstas son la base del «carácter», y nada característico puede entrar en la Deidad incaracterizada, «Cuya sola idiosincrasia es Ser». Allí, como dice el Maestro Eckhart, «Ni vicio ni virtud entraron nunca», o como lo expresa la Upani·ad, «Ni vicio ni virtud pueden pasar por ese Puente del Espíritu, que es el único lazo entre este mundo y aquél». En las palabras de Juan Damasceno, «El Que Es, es el principal de los nombres que se aplican a Dios»; y en las de la Upani·ad, «Él Es, sólo con eso puede Él ser aprehendido». Así pues, no es con obras ni con mérito como un hombre deviene cualificado para alcanzar la perfección de la felicidad, sino sólo con un Conocimiento y Amor absoluto de Dios; donde un conocimiento o amor absoluto de algo implica, por supuesto, una perfecta mismidad de conocedor y conocido, de amador y amado.

Ahora estamos en posición de reconciliar los conceptos místico cristiano y metafísico indio de la «deificación», con la doctrina admitidamente verdadera de que nada finito puede entrar en lo Infinito como de igual a igual. Igualmente desde el punto de vista cristiano e hindú la constitución del hombre es triple, es decir, una

constitución de cuerpo, alma y espíritu; sánscrito *rèpa, nma, tman*. El alma cristiana (*anima, psyche*) es no menos que el cuerpo una cosa creada y mutable, y de aquí que, en las palabras de Santo Tomás de Aquino, «Decir que el alma es de la Divina Substancia implica una manifiesta improbabilidad». Así pues, si, aunque comenzada en el tiempo, y siendo una entre otras, a veces se dice que el alma deviene inmortal, no debemos olvidar que esta transformación se lleva a cabo sólo con su propia «muerte última», y que sólo como «nada» y como «nadie» puede ella entrar en Dios, que ciertamente no es una cosa, ni alguien entre otros.

La consciencia de un hombre puede estar centrada en su cuerpo, y éste es el hombre animal; o en el alma, y éste es el hombre psíquico; o en el espíritu, que es el hombre espiritual o pneumático. Sólo el último puede «retornar» a Dios en igualdad de naturaleza. Este fin último del hombre no es meramente una cuestión de destino *post mortem*; pues «El Reino del Cielo está dentro de vosotros», o, como lo expresa la Upani-ad, «La forma inconcebible de la Deidad, más remota que el más allá y también aquí dentro de vosotros, aunque no puede verse con la facultad intrínseca del ojo, puede aprehenderse con la Verdad, y puede ser vista por el Gnóstico iluminado, donde Ella mora dentro de la cámara secreta del corazón».

Así pues, ni la «deificación» india ni la cristiana, el fin último del hombre, implican ninguna doctrina tal como que la individualidad finita y variable del hombre pueda asumir el ser infinito e inmutable de Dios. La Deificación es una reunión, descrita a menudo como un matrimonio del Espíritu inmanente con el Espíritu transcendente. Esto no quiere decir que estos dos hayan estado nunca separados, de otro modo que en los términos de la lógica humana por la que se sostienen nuestras propias individualidades limitadas; pues el Espíritu es indivisible. Deificarse es «*werden was du bist*» [alemán para «devenir lo que se es»]; sólo cuando se considera la Identidad como una condición que ha de realizarse «algún día», y cuando hablamos en un lenguaje demasiado humano, sólo entonces llamamos a la Gnosis una *re*-unión y hablamos de aquellos que la realizan como «Perfecciones», como si ellos hubieran estado en alguna otra parte o hubieran sido menos que perfectos. De hecho, como dice el Maestro Eckhart, «Cuando entre allí, nadie me preguntará de dónde vine o adónde fui». Pues el principio individual «todavía no» ha resucitado, «todavía no»

está en casa, mientras se concibe a sí mismo en el tiempo y como un hijo pródigo; como es en Dios, jamás ha caído, jamás se ha expatriado. Debido a que en Dios no hay ninguna distinción entre las ideas y el intelecto que las mantiene, uno puede hablar sólo «como si» la *imago imaginata* [latín para «la idea que se concibe»] «retornara a» o «deviniera» la *imago imaginans* [latín para «la idea que concibe»], en la que ya existe «más eminentemente».

La «deificación» Hindú es precisamente lo que se entiende cuando se nos manda, «Sed perfectos, como vuestro Padre en el Cielo es Perfecto», y lo que entiende San Pablo cuando dice que, «Quienquiera que está unido al Señor es un Único Espíritu». Así pues, es imposible una distinción fundamental entre hinduismo y cristianismo; establecer una distinción es dividir la Verdad contra sí misma.

## LA SABIDURÍA COMÚN DEL MUNDO\*

«Cuando Dios es nuestro maestro, todos los hombres están de acuerdo». «Es sabio escuchar, no a mí, sino a la Palabra que siempre Es, y comprender que todas las cosas son Uno. La Palabra es común a todos». Así decían, vericísimamente, Jenofonte y Heráclito.

A menudo he argumentado que la Palabra que se ha transmitido en la tradición occidental desde los presocráticos hasta el presente día, y la Palabra a cuya escucha nos referimos en la India con el nombre de *êruti*, «audición», y que corresponde a lo que en el occidente se llama «Escritura», son una y la misma<sup>1</sup>. Durante muchos años he cotejado pasajes paralelos provenientes de fuentes orientales y occidentales en los que se han enunciado doctrinas idénticas casi en los mismos términos, y a menudo, ciertamente, con las mismas frases y haciendo uso de palabras etimológicamente equivalentes; esto no se ha hecho en absoluto con miras a la demostración de ningún tipo de «influencias» literarias, sino sólo para mostrar que las doctrinas mismas están emparentadas, en el mismo sentido en que están emparentados los étimos, e.g., del griego y el sánscrito, es decir, que son de un origen común. A continuación, cito algunos ejemplos representativos de estos cotejos.

El Que Es

---

\* Publicado por primera vez en *Bharatiya Vidya*, vol. IX, 1948 (Shri K. M. Munshi Diamond Jubilee Volume, Part I).

<sup>1</sup> [Cf. A. K. Coomaraswamy, «Paths that Lead to the Same Summit»]

«Yo soy el que Yo soy» (*xodo* 3.14)<sup>2</sup>. «El Que Es es el principal de los nombres que se dan a Dios» (Damasceno, *De fide Orth.*). «Él es, sólo con eso puede Él ser aprehendido» (*KaĒha Upani·ad* 6.13).

### El Compañero de Viaje

«Yo no te dejaré, ni te abandonaré» (Josué 1:5; Hebreos 13:5). «Yo estoy contigo» (Génesis 28:15). «El mayor de todos los beneficios del alma que se esfuerza y se afana es que tiene a Dios por compañero de viaje, Dios cuya presencia se extiende a todas las cosas» (Filón, *Somn.* 1.178). «Tú no estás solo, Dios está dentro de ti, como tu Genio» (Daimon = *Yak·a*) (Epicteto 1.4.12). «Hay siempre otro que camina junto a ti, que marcha suavemente envuelto en un manto pardo, con la cabeza cubierta» (T. S. Eliot, *The Waste Land* 362, 363). «Ciertamente, yo Le adoro como el “Otro que nunca está ausente” (*dvit'yoĀnapaga*); el que Le adora así, tiene a este Otro» (*B'hadraöyaka Upani·ad* 2.1.11, *Kau·itak' Upani·ad* 4.12). El Sannysin, «cuyo fin es la beatitud, que aquí en la tierra no more con nadie sino el Sí mismo como Compañero» (*tmanaiva sahyena*, Manu 6.49). El Buddha «enseña la vía a la Compañía con Brahma» (*Majjhima Nikya* 2.206-7); obsérvese que *Brahmacr'*, «el que camina con Brahma», corresponde al *theo sunopados* de Platón en *Fedro* 248C. «Yo no estoy sólo, tengo a Dios como mi Compañero, que nunca te abandona, en casa o fuera de casa, dormido o despierto, en la vida o en la muerte... Siempre que tú Le recuerdas, Él está junto a ti» (al-Ghazl', *Ihy*, 2, p. 202 y *Bidyat al-Hidyat* 39, citado por Margaret Smith, *al-Ghazl'*, 1944, pp. 95, 98). «El prójimo, el compañero, y el compañero de viaje es Él. En los harapos de los mendigos y en los brocados de los reyes está Él» (Jm', citado en el *MajmuĀl Bahrein*, Introducción, de Dr Shikèh).

### El Amor del Sí mismo<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Esta es la versión griega, buena en sí misma, pero no es una traducción literal del original hebreo (*ehye*) que significa «Yo devengo lo que Yo devengo», como en *ôg Veda Saxhit* 5.3.1. *varuno jyaseÉ mitro bhavasi*.

<sup>3</sup> En tanto que ha de distinguirse del amor de sí mismo «egótico».

«Es mi naturaleza y mi voluntad reverenciar a los Dioses; yo amo a mi Sí mismo» (Eurípides, *Helen* 998, 999). «Hay un “Amado” primordial por cuyo amor se aman todas las cosas... No es por amor de ninguna cosa “amada” por lo que se ama al Amado» (Platón, *Lisias* 219, 220). El que ama al Sí mismo (*philautos* = *tmakmah*) es «el que en todas las cosas ama y obedece a la parte más divina de sí mismo<sup>4</sup>... esa que es cada uno de nosotros, o que es principalmente... De aquí que el hombre bueno será el que ama al Sí mismo en el grado más alto, aunque en otro sentido que en el del que ama al supuesto sí mismo a modo de reproche» (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 9.8.6), «No se trata de que no deba amarse a la criatura, sino de que se lleve el amor al Creador; entonces ya no será deseo, sino caridad» (San Agustín, *De Trin.* 8). «Un hombre debe amarse a sí mismo más que a cualquier otra persona... más que a su prójimo» (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 2-2.26.4). «Al marido no se le ama por el amor del marido, sino por el amor del Sí mismo... A la esposa no se la ama por el amor de la esposa, sino por el amor del Sí mismo. A los hijos no se los ama por el amor de los hijos, sino por el amor del Sí mismo... A los mundos no se los ama por el amor de los mundos, sino por el amor del Sí mismo. A los Dioses no se los ama por el amor de los Dioses, sino por el amor del Sí mismo» (*B'hadraöyaka Upani-ad* 4.5.6). «La caridad perfecta no admite el amor del individuo» (Chwang Tzu, cap. 14).

#### No mirar atrás

«Acordáos de la mujer de Lot» (San Lucas 17:32). «Entró Lot en Segor... Pero su mujer miró atrás, y se convirtió en un pilar de sal» (Génesis 19:23, 26). «Cuando viajéis, no os volváis atrás hacia las fronteras... Con estas palabras Pitágoras advertía a aquellos que partían de esta vida a no poner el deseo de su corazón en vivir, y a no estar atados por los placeres de esta vida» (Diógenes Laercio, 8.17, 18). «Orfeo recibe a su esposa con esta condición, de que no vuelva atrás sus ojos hasta que haya salido del Valle del Averno, o en caso contrario el don sería en vano» (Ovidio, *Meta-*

---

<sup>4</sup> El Daimon o el Espíritu inmanente: el *mahn aja tm* de *B'hadraöyaka Upani-ad* 4.4.22 y el *tmanoÖtm* de *Maitr' Upani-ad* 6.7.

*morfosis* 10.50-52). «Entra, pero sabe que el que mira atrás no vuelve afuera de nuevo» (Dante, *Purgatorio* 9.131). «Este día has cesado de ver la luz del día. Piensa sólo en lo que es bueno... Cuando comiences a dejarlos (a tus parientes vivos) no pienses en ellos con dolor, y no pienses en mirar atrás por ellos» (dicho de los indios Fox al fallecido, T. Michelson, *On the Fox Indians*, p. 417). «Sube, con Agni, hasta la bóveda», dice... «Al ir al cielo, ellos no miran atrás», dice (*Taittir'ya Saxhit*, 5.4.7.1). «Los que van hacia el cielo no miran atrás, ascienden al cielo, ascienden ambos mundos» (*Vjasaney' Saxhit*, 17.68); «finalmente se establece así en el mundo del cielo, camina adelante sin mirar atrás, y pone un leño en el altar Sacrificial» (*êatapatha Brhmaöa* 14.3.1.28).

#### La Moción a Voluntad

«El decedido deviene un “Osiris Justificado”... este Osiris puede ir a donde quiera... (puesto que tiene poder sobre) todos los misterios de las formas divinas... que pueda querer asumir» (A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilisation*, 1927, p. 495). «Entrarán y saldrán, y siempre encontrarán pradera» (San Juan 10:9). «Ahora, que tu delectación sea tu guía» (Dante, *Purgatorio* 27.131). «Se nos hará tan sutiles de cuerpo y de alma, que estaremos velozmente donde se nos requiera corporalmente, de la misma manera que ahora estamos en nuestros pensamientos espiritualmente» (*Cloud of Unknowing*, cap. 59). «Donde hay moción a voluntad» (*ôg Veda Saxhit* 9.113.9). «Aquellos que deceden, habiendo encontrado ya el Sí mismo y esos deseos verdaderos, devienen movedores a voluntad en todos los mundos» (*Chndogya Upani-ad* 8.1.6); «arriba y abajo de estos mundos: comiendo lo que quiere, y asumiendo la forma que quiere» (*Taittir'ya Upani-ad* 3.10.5).

#### El Día Sempiterno

«El Sol ya nunca se pondrá» (Isaías 60:20). «Ese día verdadero, el día no estará atrapado entre un ayer y un mañana, el Día Eterno que no amanece ni anochece» (San Agustín, *In Ps.* CXXXVIII). «Contigo, hoy dura para siempre» (Joshua Sylvester). «Realmente, Él nunca sale ni se pone» (*Aitareya*

*Brhmaöa* 3.44). «Una vez llegado al cenit, ya no sale ni se pone más, sino que permanece en paz en el medio... Ciertamente, para el Comprehensor de este misterio divino, el Sol ni sale ni se pone; para él siempre es de día» (*Chndogya Upani·ad* 3.12.1, 3). «Yo no amo a los que se ponen» (*QurÖn* 6.46). «Mi Sol está más allá de todos los orientes. Su “oriente” es sólo en relación a sus motas. Su esencia ni sale ni se pone» (Rèm´, *Mathnaw´* 2.1107-8).

### El Conocimiento del Más Allá

«El intelecto del decedido ya no “vive”, pero al sumergirse en el éter imperecedero, la suya es una comprensión imperecedera» (Eurípides, *Helen*, 1004-5). «No tiene un conocimiento que sea de tal suerte que el conocimiento *con el que conoce* sea una cosa, y la esencia *con lo que es* otra, sino que ambos son uno» (San Agustín, *In Joan. Evang.* 99.4). «El alma unificada comprende sin comprender» (Maestro Eckhart, Pfeiffer, p. 634). «Ciertamente, aunque allí no “conoce”, sin embargo conoce, y conoce aunque no “conoce”; pues no hay ninguna parada del conocimiento del Conocedor, debido a su imperecederibilidad. Sin embargo, lo que conoce, no es una segunda cosa, diferente y separada de Sí mismo... Pues, ciertamente, cuando el Todo ha venido a ser nada sino el Sí mismo... ¿por medio de qué podría Ello “conocer” qué?» (*B´hadraöyaka Upani·ad* 4.3.30, 4.5.15).

### La Causalidad

«Todo lo que deviene, viene a la existencia necesariamente por la operación de alguna causa» (Platón, *Timeo* 28A), «¿Será A o no será? Sí, si tiene lugar B, de otro modo no» (Aristóteles, *Metafsica* 6.3.1, cf. 11.8.8). «Nada deviene sin una causa» (Plutarco, *Moralia* 369 D). «En el mundo nada acontece por azar» (San Agustín, *QQ CXXXIII.34*). «Yo os enseñaré la Ley Eterna: Si esto es, deviene eso; del surgimiento de esto, surge eso; si esto no es, eso no deviene; de la cesación de esto, cesa eso» (*Majjhima Nikya* 2.32). «Esto de eso y eso de esto, en una secuencia productiva» (Rèm´, *Mathnaw´* 2.982).

Una lista extensa de tales *dharma-paryyas*<sup>5</sup> llenaría un libro.

---

<sup>5</sup> [Sánscrito para «paralelos doctrinales».]

## ARTE, HOMBRE Y MANUFACTURA \*

### I

La cultura se origina en el trabajo, no en el juego; y la actividad del hombre consiste ya sea en un hacer o ya sea en un obrar. Estos dos aspectos de la vida activa dependen para su corrección de la vida contemplativa. La hechura de cosas está gobernada por el arte, la obra de cosas por la prudencia. Por motivos de comprensión lógica, se hace una distinción absoluta entre el arte y la prudencia<sup>1</sup>. Pero mientras hacemos esta distinción, no debemos olvidar que el hombre es una totalidad, y que no puede justificarse como tal meramente por lo que hace; el artista trabaja «por arte y por voluntad»<sup>2</sup>. Aún suponiendo que evite el pecado artístico, todavía es esencial para él como un hombre haber tenido una voluntad recta, y haber evitado así el pecado moral. Nosotros no podemos absolver al artista de esta responsabilidad moral cargándosela al patrón, o sólo podemos hacerlo si el artista fuera forzado de alguna manera; pues o bien el artista es su propio patrón, y decide así lo que ha de hacerse, o bien consiente formal y libremente a la voluntad del patrón, que deviene la suya propia tan pronto como se ha aceptado el encargo, después de lo cual al artista sólo ha de interesarle el bien de la obra que ha de hacerse. Si es algún otro motivo lo que le mueve en su trabajo, el artista ya no tiene ningún lugar propio en el orden social. La manufactura es para el uso y no para el provecho. El artista no es un tipo especial de hombre, pero todo hombre que no es un artista en algún campo, todo hombre sin una vocación, es un haragán. El tipo de artista que un hombre debe ser, ya sea carpintero, pintor, abogado, agricultor, o sacerdote, viene determinado por su naturaleza propia; en otras palabras, por su natividad. El único hombre que tiene de-

---

\* Publicado por primera vez en *Our Emergent Civilization*, editado por Ruth Nanda Anshen (Harper, New York, 1947).

<sup>1</sup> Cf. Plotino, *Enadas* IV. 3.7.

<sup>2</sup> *Per artem et ex voluntate* (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I.45.6, cf. 1.14.8c).

recho a abstenerse de todas las actividades constructivas es el monje, que ha renunciado también a todos aquellos usos que dependen de las cosas que pueden hacerse y que ya no es un miembro de la sociedad. Ningún hombre que no sea un artista tiene derecho a una posición social.

Esto nos introduce a la raíz del problema del uso del arte, y de la dignidad del artista, en una sociedad seria. El uso del arte es en general el bien del hombre, el bien de la sociedad, y en particular el bien de un requerimiento individual ocasional. Todos estos bienes corresponden a los deseos de los hombres; de modo que lo que se hace efectivamente en una sociedad dada, es una clave para la concepción que gobierna el propósito de la vida en esa sociedad, sociedad que, en este sentido, puede ser juzgada por sus obras, y mucho mejor que de ninguna otra manera. Sobre el propósito del arte en una sociedad tradicional no cabe ninguna duda. Cuando se ha decidido que debe hacerse tal o cual cosa, sólo con arte puede hacerse convenientemente. Sin arte, no puede haber ningún buen uso; es decir, no puede haber ningún buen uso si las cosas no se hacen convenientemente. El artista produce una utilidad, algo que ha de usarse. Desde este punto de vista, el mero placer no es un uso. Nuestra apreciación estética, una apreciación esencialmente sentimental, porque eso es lo que significa la palabra «estética», es decir, un tipo de sensación más bien que una comprensión, tiene muy poco que ver o nada que ver con la *razn de ser* de las cosas. «Complacerse» en lo que no corresponde a ninguna de nuestras necesidades vitales, y que no hemos verificado en nuestra propia vida, sólo puede describirse como una lenidad. Es ostentoso hacer ornamentos de sobremesa de los artefactos de pueblos a los que llamamos incivilizados o supersticiosos, cuya cultura consideramos como muy inferior a la nuestra, y que nuestro contacto ha destruido. Por muy ignorante que fuera, la actitud de aquellos que solían llamar a estas cosas «abominaciones» y «artilugios bestiales de los paganos», era mucho más saludable. Ocurre lo mismo cuando leemos las escrituras de cualquier tradición, o a autores tales como Dante y Ashvag-hosha, que nos dicen francamente que escribieron con otros fines en vista que los meramente «estéticos»; o si escuchamos la música sacrificial sólo por amor de los sonidos. Nosotros sólo tenemos derecho a complacernos con estas cosas si hacemos un uso comprensivo de ellas.

En la filosofía que estamos considerando, sólo se reconocen como humanas las vidas contemplativa y activa. La vida de placer cuyo fin es el placer, es subhumana; todos los animales «saben lo que les agrada» y lo buscan. No se trata de excluir el placer de la vida, como si el placer fuera malo en sí mismo; se trata de excluir la persecución del placer considerado como una «diversión» y aparte de la «vida». Es en la vida misma, en su adecuada «operación», donde el placer surge naturalmente, y este placer mismo se dice que «perfecciona la operación».

Desde el punto de vista tradicional, sería superfluo decir que difícilmente podría encontrarse una condena más rigurosa del orden social presente, que en el hecho de que el hombre que trabaja ya no hace lo que más querría, sino más bien lo que puede, y en la creencia general de que un hombre sólo puede ser realmente feliz cuando «deja el trabajo» y «se distrae». Pues incluso si nosotros entendemos por «feliz» el hecho de gozar de las «cosas más elevadas de la vida», es un error cruel pretender que esto puede hacerse durante el tiempo libre si no se ha hecho en el trabajo. Pues «el hombre devoto de su propia vocación encuentra la perfección... el hombre cuya plegaria y alabanza a Dios está en hacer su propio trabajo, se perfecciona a sí mismo». Es este modo de vida lo que nuestra civilización niega a la vasta mayoría de los hombres, y en este aspecto es notablemente inferior a las sociedades más primitivas o salvajes con las que pueda contrastarse.

Así pues, la manufactura, la práctica de un arte, no es sólo la producción de utilidades, sino, en el sentido más elevado posible, una educación de hombres. La manufactura no puede ser nunca, excepto para el sentimentalista que vive para el placer, un «arte por el arte», es decir, una producción de objetos «bonitos» o inútiles, con el único fin de que nos deleitemos con «colores y sonidos finos»; ni tampoco podemos hablar de nuestro arte tradicional como un arte «decorativo», pues el hecho de considerar la decoración como su esencia sería lo mismo que considerar el forrado como la esencia de la sastrería o la tapicería como la esencia del mobiliario. La mayor parte de nuestro ostentoso «amor del arte» no es nada más que el goce de sensaciones agradables.

En nuestra visión del arte tradicional, es decir, en el arte folklórico y en el arte cristiano y oriental, no hay ninguna distinción esencial entre un arte fino e inútil y una artesanía utilitaria. En principio, no hay ninguna distinción entre el orador y el carpintero, sino sólo una distinción entre cosas hechas bien y verdaderamente y cosas que no se han hecho así, y entre lo que es bello y lo que es feo en términos de formalidad e informalidad. Pero, el lector puede objetar, ¿no sirven algunas cosas a los usos del espíritu o del intelecto, y otras a los del cuerpo? ¿no es una sinfonía más noble que una bomba? ¿no es un icono más noble que una chimenea? En primer lugar guardémonos de confundir el arte con la ética. «Noble» es un valor ético, e incumbe *a priori* a la censura lo que debe o no debe hacerse. Desde este punto de vista, el juicio de las obras de arte no es sólo legítimo, sino esencial para una vida buena y para el bienestar de la humanidad. Pero no es un juicio de la obra de arte como tal. Por ejemplo, la bomba sólo es mala como una obra de arte si no alcanza a destruir y matar en la medida requerida. La distinción entre pecado artístico y pecado moral, que se marca tan tajantemente en la filosofía cristiana, puede reconocerse también en Confucio, que habla de una Danza de Sucesión como «al mismo tiempo belleza perfecta y bondad perfecta» y de la Danza de la Guerra como «belleza perfecta pero no bondad perfecta»<sup>3</sup>. Será evidente que no puede haber ningún juicio del arte mismo, puesto que el arte no es un acto sino un tipo de conocimiento o de poder, con cuyo concurso pueden hacerse bien las cosas, ya sea para un uso bueno o ya sea para un uso malo. El arte por el que se producen las utilidades, no puede juzgarse moralmente, porque no es un tipo de voluntad sino un tipo de conocimiento.

En esta filosofía, la belleza es el poder atractivo de la perfección<sup>4</sup>. Hay perfecciones o bellezas de tipos de cosas diferentes o en contextos diferentes, pero nosotros no podemos ordenar estas bellezas en una jerarquía, como podemos ordenar las cosas mismas. Por ejemplo, nosotros no podemos decir que una catedral como tal es «mejor» que un granero como tal, de la misma manera que no podemos decir que una rosa como tal es «mejor» que una coliflor como tal; cada una es bella en la medida

---

<sup>3</sup> *Analectas* III.25.

<sup>4</sup> Platón, *Critilo*, 416C; Dionisio Areopaguita, *De div. nom.*, IV.5; Ulrich de Strassburg, *De pulchro*; *Lankavatara Sutra*, 11.118-119, etc.

en que es lo que da a entender que es, y en esa misma proporción es buena. Decir que una catedral perfecta es una obra de arte más grande que una granera perfecta, es asumir que puede haber grados de perfección, o asumir que el artista que hizo el granero quería hacer en realidad una catedral. Vemos que esto es absurdo y, sin embargo, es justamente de esta manera como todo el que cree que el arte «progresista» contrasta los estilos de arte más primitivos con los más avanzados (o decadentes), como si el artista primitivo hubiera intentando hacer lo que nosotros hacemos, y hubiera dibujado como lo hizo mientras que, en realidad, estaba intentando dibujar como nosotros dibujamos; y eso es imputar el pecado artístico al primitivo. Muy lejos de esto, la única prueba de la excelencia de una obra de arte, es la medida del éxito efectivo del artista en la hechura de lo que tenía intención de hacer.

Una de las implicaciones más importantes de esta posición es que la belleza es objetiva, es decir, que reside en el artefacto y no en el espectador, que puede estar cualificado o no para reconocerla. La obra de arte es buena en su tipo, o no es buena en absoluto; su excelencia es tan independiente de nuestras reacciones a sus superficies estéticas, como lo es de nuestra reacción moral a su tesis. De la misma manera que el artista concibe la forma de la cosa que ha de hacerse sólo después de haber consentido al requerimiento del patrón, así nosotros, si hemos de juzgar como el artista juzgó, debemos haber consentido ya a la existencia del objeto, antes de poder ser libres para comparar su forma de hecho con su prototipo en el artista. Nosotros no podemos alardear de condescendencia hacia las obras «primitivas» diciendo que, «Eso era antes de que ellos supieran algo sobre anatomía o perspectiva», o llamar a su obra «innatural» debido a su formalidad. Debemos haber aprendido que estos primitivos no sentían nuestro tipo de interés en la anatomía, ni intentaban decirnos cómo son las cosas; debemos haber aprendido que su arte es más abstracto, más intelectual y menos reminiscente o emotivo que el nuestro porque tenían algo definido que decir. Si las construcciones del artista medieval se corresponden con un cierto modo de pensamiento, es evidente que nosotros no podemos comprenderlas excepto en la medida en que podamos identificarnos con este modo de pensamiento. La Edad Media y el oriente son misteriosos para nosotros, porque nosotros no sabemos qué pensar, sino sólo lo que nos agrada pensar. Como humanistas e individualistas nos halaga pensar que el arte es una expresión de sensaciones y de sentimientos persona-

les, de preferencias y de libre elección, que no está sujeta a las ciencias de las matemáticas y de la cosmología. Pero el arte medieval no era, como el nuestro, «libre» de ignorar la verdad. Para el hombre medieval, *Ars sine scientia nihil*<sup>5</sup>; y por «ciencia» entendemos, por supuesto, la referencia de todos los particulares a principios unificantes, no a las «leyes» de la predicción estadística.

La perfección del objeto es algo que el crítico no puede juzgar, su belleza es algo que no puede sentir, si, como hizo el artista original, no se hace a sí mismo tal como la cosa debía ser; es de esta manera como la «crítica es reproducción» y el «juicio la perfección del arte». La «apreciación del arte» no debe confundirse con un psicoanálisis de nuestros gustos y disgustos, dignificados por el nombre de «reacciones estéticas». Si ha de tener algún valor cultural en la nueva civilización, el estudio del arte exigirá dos operaciones mucho más difíciles que esto: en primer lugar, una comprensión y aceptación de la totalidad del punto de vista del que surgió la necesidad de la obra; y en segundo lugar, la traída a la vida, en nosotros mismos, de la forma en la que el artista concibió la obra y por la que la juzgó. Cuanto más amplia sea la panorámica de su estudio en el tiempo y en el espacio, en mayor medida debe dejar de ser un provinciano, y tanto más debe universalizarse, cualesquiera que sean su temperamento e instrucción propios. Debe asimilar culturas enteras que le parecen extrañas, y debe ser capaz también de elevar sus propios niveles de referencia desde la observación a la visión de las formas ideales. Más que curiosear, debe amar el tema de su estudio. Debido a que exige tanto, el estudio del «arte» puede tener un valor cultural, es decir, puede devenir un medio de crecimiento.

Una necesidad, o una «indigencia», como la llama Platón, es así la causa primera de la producción de una obra de arte. Hemos hablado de necesidades espirituales y de necesidades físicas, y hemos dicho que las obras de arte *NO* podían clasificarse acordemente a esta división. Si esto es difícil de admitir para nosotros, es porque hemos olvidado lo que nosotros somos, es decir, que «hombre» en esta filosofía significa un ser espiritual tanto como psico-físico. Por consiguiente, nosotros nos con-

---

<sup>5</sup> [Latín para «El arte sin conocimiento es nada». Ver A. K. Coomaraswamy, «Ars Sine Scientia Nihil»].

tentamos con un arte funcional; bueno en su tipo en tanto que su bondad no interfiera con la vendibilidad provechosa; y apenas podemos comprender el hecho de que cosas destinadas a ser usadas pueden tener también un significado. Es cierto que lo que nosotros hemos llegado a comprender por «hombre», a saber, «el animal racional y mortal»<sup>6</sup>, puede vivir «sólo de pan», y que sólo pan, no hay que engañarse, es ciertamente un bien. Que funcione es lo mínimo que puede esperarse de una obra de arte. «Sólo pan» es la misma cosa que «un arte meramente funcional». Pero cuando se dice que el hombre no vive sólo de pan, sino «de toda palabra que procede de la boca de Dios»<sup>7</sup>, lo que se entiende es todo el hombre. Las «palabras de Dios» son precisamente esas ideas y principios que pueden expresarse ya sea verbalmente o ya sea visualmente con arte; las palabras o las formas visuales en las que se expresan no son meramente sensibles, sino también significantes. Separar como lo hacemos nosotros el arte funcional y el arte significativo, el arte aplicado y un supuesto arte bello, es requerir que la vasta mayoría de los hombres vivan meramente de arte funcional, un «sólo de pan» que no es nada sino las «mondas que los cerdos comían». La insinceridad e incongruencia de toda esta posición, puede verse en el hecho de que nosotros no esperamos del arte «significativo» que sea significativo *de* algo, ni del arte así dicho «bello» nada excepto un placer «estético». Si el artista mismo declara que la obra está cargada de significado y que existe por amor de este significado, nosotros lo llamamos una irrelevancia, pero decidimos que puede haber sido un artista a pesar de ello. En otras palabras, si las artes meramente funcionales son las mondas, las «bellas artes» son el oropel de la vida, y el arte no tiene para nosotros ninguna significación.

A pesar de la presión de su lucha por la existencia, el hombre primitivo no sabía nada de tales artes meramente funcionales. El hombre completo es naturalmente un metafísico, y sólo más tarde un filósofo y un psicólogo, es decir, un sistematizador. Su razonamiento es por analogía, o en otras palabras, por medio de un «simbolismo adecuado». Como una persona más que como un animal, conoce lo inmortal a través

---

<sup>6</sup> Boecio, *De consol.*, I.6.35.

<sup>7</sup> San Mateo 4:4.

de las cosas mortales<sup>8</sup>. El hombre primitivo no hacía ninguna distinción real entre lo sagrado y lo secular: sus armas, sus vestidos, sus vehículos y su casa eran todos imitaciones de prototipos divinos, y para él eran mucho más lo que significaban que lo que eran en sí mismos; él los hacía ser este «más» con encantaciones y con ritos.

El actor indio se prepara para su actuación con oraciones. Del arquitecto indio se dice a menudo que visita el cielo y que allí toma notas de las formas de arquitectura prevalecientes, formas que él imita aquí abajo. De hecho, toda la arquitectura tradicional sigue un modelo cósmico. Aquellos que consideran su casa sólo como «una máquina donde se vive» deberían juzgar su punto de vista por el del hombre neolítico, que también vivía en una casa, pero en una casa que incorporaba una cosmología. Nosotros, que estamos provistos de sistemas de calefacción excesivos, habríamos encontrado su casa inconfortable; pero no olvidemos que el hombre neolítico identificaba la columna de humo que subía desde su hogar para desaparecer de la vista a través de un agujero en el techo con el Eje del Universo, y que veía en este agujero una imagen de la Puerta del Cielo, y en su hogar el Ombligo de la Tierra, fórmulas que, en el presente día, nosotros apenas podemos comprender; nosotros, para quienes «un conocimiento tal que no es empírico carece de significado».

No haber visto en sus artefactos nada sino las cosas mismas, y en el mito una mera anécdota, habría sido un pecado mortal, pues esto habría equivalido a no ver en uno mismo nada sino «el animal racional y mortal», es decir, a reconocer sólo a «este hombre», y nunca la «forma de la humanidad». En la medida en que nosotros ahora sólo vemos las cosas como son en sí mismas, y a nosotros sólo como somos en nosotros mismos, en esa misma medida, hemos matado al hombre metafísico y nos hemos encerrado en la lóbrega caverna del determinismo funcional y económico. ¿Comienza el lector a ver ahora que las obras de arte no pueden separarse en las categorías de lo utilitario y lo espiritual, sino que pertenecen a ambos mundos, a saber, el funcional y el significante, el físico y el metafísico?

---

<sup>8</sup> *Aitareya Īraōyaka*, II. 3.2; *Aitareya Brhmaōa*, VII.10; *KaĒha Upani·ad* II.10b.

## II

El artista ha aceptado ahora su encargo y se espera que practique su arte. Por este arte, el artista sabe cómo debe ser la cosa y cómo imprimir esta forma en el material disponible, de manera que el material sea informado con lo que está realmente vivo en él. Así pues, su operación será doble, a saber, «libre» y «servil», teórica y operativa, inventiva e imitativa. Es en los términos de la causa formal y libremente inventada, como nosotros podemos explicar mejor de qué manera se conoce el modelo de la cosa que ha de hacerse u ordenarse, por ejemplo, el modelo de este ensayo o el de esta casa. Ésta es la causa por la que puede comprenderse mejor la figura efectiva de la cosa; porque la «similitud es siempre con respecto a la forma» de la cosa que ha de hacerse, y no con respecto a la figura o a la apariencia de alguna otra cosa ya existente; de manera que al decir «imitativa», no estamos diciendo en modo alguno «naturalista». «El arte imita a la naturaleza en su manera de operación», es decir, a Dios en su manera de creación, manera en la que no se repite a sí mismo ni exhibe una ilusión engañosa en que se confunden las especies de las cosas.

¿Cómo se evoca la forma de la cosa que ha de hacerse? Esto es el núcleo de nuestra doctrina, y la respuesta puede darse de muchas maneras diferentes. El arte de Dios es el Hijo «por quien se hacen todas las cosas». De la misma manera, el arte en el artista humano es su hijo, por quien ha de hacerse alguna cosa. La intuición-expresión de una forma imitable, es una concepción intelectual nacida de la sabiduría del artista. La imagen surge naturalmente en su espíritu, no a modo de una inspiración sin objeto, sino en una operación voluntaria y vital, «por una palabra *concebida* en el intelecto»<sup>9</sup>. Es esta imagen filial, y no una reflexión retinal o la memoria de una reflexión retinal, lo que el artista imita en el material, de la misma manera que en la creación del mundo «la voluntad de Dios contempló aquel bellissimo mundo y lo imitó», es decir, imprimió en la materia prima una «imagen del mundo» ya «pintado por el espíritu en el lienzo del espíritu». En este espejo eterno todas las cosas han de verse mejor que de ninguna otra manera; pues allí, los modelos del artista están vivos, y mucho más vivos que esos que posan cuando se nos enseña a pintar «de la vida» en

---

<sup>9</sup> *Per verbum in intellectu conceptum*, Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 1.45.6c.

las escuelas de arte. Si hubiere figuras de origen natural que entran a menudo en las composiciones del artista, esto no significa que pertenezcan a su arte, sino que son el material en el que se reviste la forma; de la misma manera que el poeta usa sonidos, los cuales no son su tesis, sino sólo su medio. Las espirales del artista son las formas de la vida, y no sólo de esta o aquella vida. Las semejanzas superficiales del arte respecto a la «naturaleza» son accidentales; y cuando se buscan deliberadamente el arte está ya en su anecdotario. Nosotros sabemos cómo debe ser lo que nos proponemos hacer, no por su parecido con las cosas existentes sino, como dice San Agustín, por sus ideas. El que no ve más vívida y claramente que lo que puede ver este ojo mortal y perecedero, no ve creativamente<sup>10</sup>. «La ciudad nunca puede ser feliz, a menos que sea pintada por esos pintores que siguen un original divino»<sup>11</sup>.

¿Qué entendemos nosotros por «invención»? La recepción de ideas; la intuición de las cosas como ellas son en niveles de referencia más altos que los empíricos. Aquí debemos hacer una digresión para explicar que al usar los términos de «intuición» y de «expresión», como los equivalentes de «concepción» o de «generación», nosotros no estamos pensando en Bergson ni en Croce. Por «intuición», nosotros entendemos, con San Agustín, una intelección que se extiende más allá del orden de la dialéctica al de las razones eternas<sup>12</sup> —y por consiguiente, entendemos una contemplación más bien que un pensamiento. Por «expresión», nosotros entendemos, con San Buenaventura, una semejanza engendrada más bien que una semejanza calculada.

Puede preguntarse, ¿cómo puede llamarse «libre» el acto primero de la imaginación del artista, si de hecho está trabajando para alguna fórmula, especificación o prescripción iconográfica, o incluso dibujando de la naturaleza? Ciertamente, si un hombre copia ciegamente una figura definida en palabras o que ya existe visiblemente, entonces no es un agente libre, sino que sólo está llevando a cabo una operación

---

<sup>10</sup> William Blake.

<sup>11</sup> Platón, *Repblica*.

<sup>12</sup> Gilson, *Introduction a l'Œtude de Saint Augustin*, 1931, p. 121, nota 2.

servil. Este es el caso en la producción cuantitativa; aquí, el trabajo del artesano, por muy habilidoso que sea, puede llamarse mecánico más bien que artístico; y sólo en este sentido adquiere un significado la frase «mera artesanía». Y ocurrirá lo mismo con el cumplimiento de cualquier rito, en la medida en que el cumplimiento deviene un hábito al que no se vivifica con un recogimiento. El producto mecánico puede ser todavía una obra de arte; pero el arte no es el del artesano, ni el artesano es un artista, sino un mero alquilado; y ésta es una de las muchas maneras en que una «industria sin arte es brutalidad».

Se dice que el acto teórico o imaginativo del artista es «libre» porque *no* se asume ni se admite que está copiando ciegamente un modelo extrínseco a sí mismo, sino más bien expresándose a sí mismo, aunque se adhiera a una prescripción o responda a requerimientos que pueden permanecer esencialmente los mismos durante milenios. Es cierto que para expresarse propiamente una cosa debe proceder desde dentro, movida por su forma; y sin embargo no es cierto que al practicar un arte que tiene «fines fijados y medios de operación verificados»<sup>13</sup>, se niegue la libertad del artista; sólo el trabajo del académico y del alquilado están realmente bajo coerción. Sin embargo, es cierto que si el artista no se ha conformado *l mismo* al modelo de la cosa que ha de hacerse, entonces no la conoce realmente y no puede trabajar originalmente. Pero si se ha conformado así estará de hecho expresándose *a s mismo* al hacerla<sup>14</sup>. Ciertamente no estará expresando su «personalidad», es decir, a sí mismo en tanto que «este hombre», fulano, sino a sí mismo *sub specie aeternitatis*<sup>15</sup>, y aparte de cualquier idiosincrasia individual. La idea de la cosa que ha de hacerse viene a la vida en él, y será de esta vida supra-individual del artista mismo de donde se derivará la vitalidad de la obra acabada. «No es la lengua, sino nuestra vida verdadera la que canta el canto nuevo». De esta manera, también la operación humana refleja

---

<sup>13</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II. 47.4 ad 2.

<sup>14</sup> Puesto que en este caso «Die künste sint Meister in dem Meister» [las artes son maestros dentro del maestro] (Eckhart, Pfeiffer, p. 390).

<sup>15</sup> [Latín para «en su naturaleza (o aspecto) esencial o eterno»].

la manera de operación *in divinis*<sup>16</sup>: «Todas las cosas que fueron hechas eran vida en Él»<sup>17</sup>.

«A través de la boca de Hermes el Eros divino comenzó a hablar»<sup>18</sup>. Por la forma de las palabras no debemos concluir que el artista es un instrumento pasivo como un estenógrafo. Más bien, «él» está haciendo uso de «sí mismo» como instrumento activo y conscientemente. El cuerpo y la mente no son el hombre, sino sólo su instrumento y su vehículo. El hombre es pasivo sólo cuando se identifica con el ego psicofísico, dejando que le lleve donde quiere; pero es activo cuando le dirige. La inspiración y la aspiración no son alternativas exclusivas, sino una y la misma; porque el espíritu al que se refieren ambas palabras no puede trabajar en el hombre excepto en la medida en que *el hombre* está «en el espíritu». Sólo cuando se ha conocido la forma de la cosa que ha de hacerse el artista retorna a «sí mismo», a llevar a cabo la operación servil con buena voluntad, una voluntad que ahora está dirigida sólo al bien de la cosa que ha de hacerse. El hombre que es incapaz de contemplación no puede ser un artista, sino sólo un trabajador habilidoso. Del artista se requiere que sea a la vez un contemplativo y un buen trabajador.

Lo que implica la contemplación es la elevación de nuestro nivel de referencia desde lo empírico a lo ideal, desde la observación a la visión, desde la sensación auditiva a la audición: es decir, el imaginero (o el adorador, pues aquí no puede hacerse ninguna distinción) «toma la forma ideal bajo la acción de la visión, mientras permanece sólo potencialmente “él mismo”»<sup>19</sup>. «Yo soy uno», dice Dante, explicando su *dolce stil nuovo*<sup>20</sup>, «que cuando Amor me inspira tomo nota, y voy expresándolo

---

<sup>16</sup> [Latín para «en lo divino, en Dios»].

<sup>17</sup> San Juan 1:3.

<sup>18</sup> Hermética, *Asclepius*, Prólogo.

<sup>19</sup> Plotino, *Enadas*, IV.4.2.

<sup>20</sup> [Italiano para «el dulce estilo nuevo»].

con tanta sabiduría como Él dicta dentro de mí»<sup>21</sup>. «Mira, haz todas las cosas según el modelo que se te mostró en el Monte»<sup>22</sup>. «Es en imitación de las obras de arte angélicas como cualquier obra de arte se trabaja aquí». Los «oficios, tales como la construcción y la carpintería, toman sus principios de ese reino y del pensamiento de allí»<sup>23</sup>. Como dice San Agustín, «tú hiciste esa pericia innata (*ingenium*) por la que el artífice puede tener su arte, y puede ver dentro lo que tiene que hacer fuera»<sup>24</sup>. Es la luz de este Espíritu lo que deviene «la luz de un arte mecánico». El *ingenium* de San Agustín corresponde al *daimon* griego, pero no a lo que nosotros entendemos hoy por «genio». Ningún hombre, considerado como fulano, puede *ser* un genio: pero todos los hombres *tienen* un genio, que ha de ser servido o desobedecido bajo su propia responsabilidad. No puede haber ninguna propiedad de las ideas, porque éstas son dones del Espíritu, y no han de confundirse con los talentos. Las ideas nunca las hace nadie, sino que sólo pueden ser «inventadas», es decir «descubiertas» y recibidas. No importa cuantas veces puedan haber sido «aplicadas» ya por otros, y quienquiera que se conforma a una idea, y la hace así suya propia, estará trabajando originalmente; pero no será así, si está expresando sólo sus propios ideales u opiniones.

«Pensar *por* sí mismo», siempre es pensar *de* sí mismo. Por consiguiente, lo que se llama el «libre pensamiento» es la expresión natural de una filosofía humanista. Nosotros estamos a merced de nuestros pensamientos y de nuestros correspondientes deseos. El libre pensamiento es una pasión; los libres son mucho más los pensamientos que nosotros mismos. Tenemos que insistir vigorosamente en que la contemplación no es una pasión sino un acto; y en que la «inspiración», donde la psicología moderna ve la irrupción de una voluntad instintiva y *sub*-consciente, la filosofía ortodoxa ve una elevación del ser del artista a niveles *super*-conscientes y *supra*-indi-

---

<sup>21</sup> *Purgatorio*, XXIV.53.54.

<sup>22</sup> Éxodo, 25:40.

<sup>23</sup> Plotino, *Enadas*, V.9.11. El constructor y el carpintero están haciendo entonces la voluntad de Dios «así en la tierra como en el Cielo».

<sup>24</sup> Confesiones XI.5.

viduales. Donde el psicólogo invoca a un demonio, el metafísico invoca un daimon: lo que para uno es la «libido», para el otro es «el Eros divino»<sup>25</sup>.

Hay también un sentido en el que el hombre, como un individuo, «se expresa a sí mismo», ya sea que lo quiera o no. Esto es inevitable, debido a que no puede conocerse ni hacerse nada excepto en el modo del conocedor. Así pues, el hombre mismo, como es en sí mismo, aparece en el estilo y en la manera, y por consiguiente puede ser reconocido. Los usos y la significación de las obras de arte pueden permanecer los mismos durante milenios, y sin embargo a menudo podemos fechar y situar una obra de arte al primer vistazo. La idiosincrasia humana es así la explicación del estilo y de los órdenes estilísticos. Los estilos son la base de nuestras historias del arte, las cuales se escriben como las demás historias para halagar nuestra vanidad humana. Pero el artista que estamos considerando ahora es inocente de la historia y completamente ignorante de la existencia de los órdenes estilísticos. Los estilos son el accidente, nunca la esencia del arte; el hombre libre no intenta expresarse a sí mismo, sino eso que ha de ser expresado. Nuestra concepción del arte como si fuera esencialmente la expresión de una personalidad, todas nuestras opiniones sobre el genio y nuestra impertinente curiosidad sobre la vida privada del artista, todas estas cosas son los productos de un individualismo pervertido e impiden nuestra comprensión de la naturaleza del arte. La manía moderna del atribucionismo es la expresión de la vanidad del renacimiento y del humanismo del siglo XIX; no tiene nada que ver con el arte, y deviene una falacia patética cuando se aplica a él.

El artista tradicional se entrega en todos los aspectos al bien de la obra que ha de hacerse. La operación es un rito, donde el celebrante no se expresa a sí mismo ni intencional ni conscientemente. Si las obras de arte tradicional, ya sean cristianas, orientales o folklóricas casi nunca están firmadas, ello no se debe a ningún accidente del tiempo, sino que está de acuerdo con un concepto gobernante del significado de la vida, cuya meta está implícita en las palabras de San Pablo *Vivo autem jam non ego* <sup>26</sup>. El artista es anónimo, o si ha sobrevivido un nombre, de hecho sabemos muy

---

<sup>25</sup> Platón, *Timeo*, 90A.

<sup>26</sup> [En latín «Vivo, pero no yo (sino Cristo en mí)»]. Gálatas 2:20.

poco o nada del hombre. Esto es cierto tanto para los artefactos literarios como para los artefactos plásticos. En las artes tradicionales, lo que importa no es nunca ¿quién lo dijo?, sino sólo ¿qué se dijo?; pues «todo lo que es verdadero, por quienquiera que haya sido dicho, tiene su origen en el Espíritu»<sup>27</sup>.

Así pues, las primeras preguntas sanas que pueden hacerse sobre una obra de arte son: ¿para qué se hizo? y ¿qué significa? Hemos visto ya que cualquiera que fuera el propósito funcional de la obra de arte, y por humilde que fuera, siempre tenía un significado espiritual, un significado que no era arbitrario, sino que su función misma expresaba adecuadamente por analogía. La función y el significado no pueden forzarse por separado; el significado de la obra de arte es su forma intrínseca, de la misma manera que el alma es la forma del cuerpo. Históricamente, el significado es incluso anterior a la aplicación utilitaria. Formas tales como las del domo, el arco, y el círculo no se han «desarrollado», sino sólo aplicado; la rueda no puede haber sugerido el círculo, de la misma manera que un rito mimético no puede haber sugerido un mito. La ontología de las invenciones útiles es paralela a la del mundo; en ambas «creaciones» el Sol es la única forma de muchas cosas diferentes. Que esto es efectivamente así, en el caso de la producción humana por arte, lo comprenderá todo el que esté suficientemente familiarizado con la significación solar de casi todos los tipos conocidos de artefactos o de partes de artefactos circulares o anulares. El significado es literalmente el «espíritu» de la obra. En otras palabras, iconográficamente, el significado es el arte: ese arte por el que se determinan las formas que han de tener las cosas; y el problema final de la investigación en el campo del arte, es comprender la forma iconográfica de la composición que estamos estudiando, cualquiera que pueda ser esta forma. Sólo cuando hemos comprendido la *razn de ser* de la iconografía, puede decirse de nosotros que hemos recedido a los primeros principios; y eso es lo que nosotros entendemos por la «Reducción del Arte a la Teología»<sup>28</sup>. El estudio comprende la lógica de la composición; el iletrado sólo su valor estético<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. I. Corintios 2.13.

<sup>28</sup> Título de una obra de San Buenaventura.

<sup>29</sup> Quintiliano, IX.4.

El anonimato del artista pertenece a un tipo de cultura dominado por el anhelo de liberarse de uno mismo. Toda la fuerza de esta filosofía se dirige contra el engaño de que «yo soy el hacedor». De hecho, «yo» no soy el hacedor, sino sólo el instrumento; la individualidad humana no es un fin, sino sólo un medio. El cumplimiento supremo de la consciencia individual es perderse o encontrarse a sí misma (ambas palabras significan lo mismo) en lo que es a la vez su primer comienzo y su fin último. Todo lo que se requiere del instrumento es eficiencia y obediencia; no le pertenece al súbdito aspirar al trono; la constitución del hombre no es una democracia, sino la jerarquía del cuerpo, el alma y el espíritu. ¿Le pertenece al cristiano considerar una obra «suya propia», cuando Cristo ha dicho «yo no hago nada por mí mismo»? ¿o al hindú, cuando Krishna ha dicho, «El Comprehensor no puede formar el concepto de “yo soy el hacedor”»? ¿o al budista, para quien se ha dicho que desear que se sepa que “yo soy el autor” es el pensamiento de un hombre que todavía no es adulto?<sup>30</sup>

Hay otro aspecto de la cuestión que tiene que ver con el patrón más que con el artista; éste también debe ser comprendido, si no queremos equivocarnos con las intenciones del arte tradicional. Se habrá observado que, en las artes tradicionales, la efigie de un individuo, para cualquier propósito que pueda haberse hecho, es raramente una semejanza en el sentido en que nosotros concebimos la semejanza, sino mucho más la representación de un tipo. Al hombre se le representa por su función más que por su apariencia; la efigie es la del rey, la del soldado, la del mercader o la del herrero, más bien que la de fulano. Las razones últimas de esto no tienen nada que ver con incapacidades técnicas o con falta de poder de observación en el artista, pero son difíciles de explicar para nosotros, cuyas preocupaciones son tan diferentes y cuya fe en los valores eternos de la «personalidad» es tan pueril; son difíciles de explicar para nosotros que retrocedemos del dicho de que un hombre debe «odiarse» a sí mismo, «si quiere ser mi discípulo»<sup>31</sup>. Toda esta postura está ligada con un punto de vista tradicional que también encuentra expresión en la doctrina de la transmisión hereditaria del carácter y de la función, debido a lo cual el hombre puede morir en

---

<sup>30</sup> *Dhammapada*, 74.

<sup>31</sup> San Lucas 14:26.

paz sabiendo que su trabajo será continuado por otro representante. Como fulano, el hombre renace en sus descendientes, cada uno de los cuales ocupa a su turno lo que era mucho más un oficio que una persona. Pues en lo que nosotros llamamos personalidad la tradición sólo ve una función temporal, «que vosotros tenéis en arriendo». La persona verdadera del rey, que sobrevive a la muerte, puede manifestarse de alguna manera en algún otro conjunto de posibilidades que éstas; pero la personalidad real desciende de generación en generación, por delegación hereditaria y ritual; y así nosotros decimos, «el rey ha muerto, viva el rey». Es lo mismo si el hombre ha sido un mercader o un artesano; si el hijo, a quien se ha transmitido su personalidad, no es también, por ejemplo, un herrero, se acaba el herrero de una comunidad dada, se acaba el linaje de familia; y si las funciones personales no se transmiten de esta manera de generación en generación, se acaba el orden social mismo; y sobreviene el caos.

Por consiguiente, si ha de erigirse una imagen ancestral o una efigie funeraria, por razones emparentadas con lo que se llama más bien vagamente «el culto de los antepasados», encontramos que esta imagen tiene dos peculiaridades: (1º) se identifica como la imagen del decedido por la insignia y el traje de su vocación y la inscripción de su nombre; (2º) para todo lo demás, es un tipo indeterminado individualmente, o lo que se llama una semejanza «ideal». De esta manera, los dos sí mismos del hombre están representados, a saber, el que ha de ser heredado, y el que corresponde a una forma intrínseca y regenerada, que él debe haber edificado para sí mismo en el curso de la vida, considerada como una operación sacrificial que termina en la muerte. Todo el propósito de la vida ha sido que este hombre se realice a sí mismo en esta otra forma esencial, en la que puede considerarse como adecuadamente reflejada la forma de la divinidad. Como lo expresa San Agustín, «*Esta semejanza comienza ahora a ser formada nuevamente en nosotros*»<sup>32</sup>. No es sorprendente, entonces, que incluso en vida un hombre quisiera ser representado así, no como él es, sino como él debe ser, impasiblemente superior a los accidentes de la manifestación temporal. En muchas partes del Oriente, es característico de las imágenes ancestrales el hecho de que, excepto por sus leyendas, no pueden ser reconocidas como los retratos de indi-

---

<sup>32</sup> *De spiritu et littera*, 37.

viduos; no hay nada más que las distinga de la forma de la divinidad a quien se ha devuelto el espíritu cuando el hombre «entregó el espíritu». Casi de la misma manera, una serenidad angélica y la ausencia de toda imperfección humana, amén de los signos de la edad, son las características de la efigie cristiana anterior al siglo XIII, cuando el estudio de las máscaras mortuorias cayó en desuso y nació en los panteones el retrato moderno. La imagen tradicional es la del hombre tal como sería en la Resurrección, en un cuerpo de gloria sin edad, y no como él era accidentalmente: «Yo querría descender a la Aniquilación y a la Muerte Eterna, no sea que venga el Juicio Final y me encuentre Inaniquilado, y yo sea atrapado y puesto en las manos de mi propia Egoismidad».

Lo mismo es válido para los héroes de la épica y del romance. Para la crítica moderna, estos héroes son «tipos irreales» y no hay en ellos ningún «análisis psicológico». Es menester que comprendamos que si éste no es una arte humanista, ésta puede haber sido su virtud esencial. Es menester que sepamos que éste era un arte tipal por derecho de una larga herencia; el romance es esencialmente una epopeya, y la epopeya es un mito; y eso se debe a que el héroe exhibe cualidades universales, sin peculiaridades o limitaciones individuales, de manera que puede ser un modelo imitable por todos los hombres igualmente de acuerdo con sus propias posibilidades, cualesquiera que éstas sean. En último análisis, el héroe siempre es Dios, cuya única idiosincrasia es *ser*, y a quien sería absurdo atribuir características individuales. El estudio y el análisis de la individualidad adquieren importancia, sólo cuando el artista, cualquiera que sea su tema, está principalmente interesado en exhibirse a sí mismo, y cuando nosotros descendemos al nivel de la novela psicológica. Sólo entonces el retrato, según lo entendemos nosotros, ocupa el lugar de lo que fue una vez un retrato iconográfico.

Todas estas cosas se aplican tanto más si lo que tenemos que considerar es el retrato deliberado de una divinidad como la tesis fundamental de todas las artes tradicionales. Un conocimiento adecuado de teología y de cosmología es entonces indispensable para una comprensión de la historia del arte, puesto que las figuras y las estructuras visibles de las obras de arte están determinadas por su contenido real. Por ejemplo, el arte cristiano comienza con la representación de la Deidad por símbolos

abstractos, símbolos que pueden ser geométricos, vegetales o teriomórficos y que están desprovistos de toda llamada al sentimiento. Sigue un símbolo antropomórfico, pero éste es todavía una forma y no una figuración; no está hecho como si debiera funcionar biológicamente o como si debiera ilustrar un texto sobre anatomía o sobre expresión dramática. Más tarde, la forma se sentimentaliza: a las características del crucificado se les hace exhibir un sufrimiento humano, y el tipo se humaniza completamente; y donde nosotros hemos comenzado con la figura de la humanidad como una representación analógica de la idea de Dios, acabamos con el retrato de la señora del artista posando como la Virgen y la representación de un niño completamente humano; Cristo ya no es un hombre-Dios, sino la suerte de hombre a quien nosotros podemos aprobar. ¡Con qué extraordinaria presciencia recomienda Santo Tomás de Aquino, como símbolos divinos, el uso de las formas de existencia más bajas antes que el de las más nobles, «especialmente en el caso de aquellos que no pueden concebir cosas más nobles que cuerpos»?

El curso del arte refleja el curso del pensamiento. Al afirmar una libertad artificial, el artista sólo se expresa a sí mismo; nuestra edad recomienda al hombre que piense *por* sí mismo, y, por consiguiente, *de* sí mismo. Nosotros podemos ver en el héroe sólo una figura histórica imperfectamente recordada, en torno a la cual se han agregado excrecencias míticas y milagrosas; la humanidad del héroe nos interesa más que su divinidad, y esto se aplica tanto a nuestra concepción de Cristo o Krishna o el Buddha como a nuestras concepciones de Cuchulainn o Sigurd o Gilgamesh. Nosotros tratamos los elementos míticos de la historia, que son su esencia, como sus accidentes y sustituimos el significado por la anécdota. Por muy ignorantes de ello que podamos ser, la secularización del arte y la racionalización de la religión están inseparablemente conectadas. De todo esto se desprende que para un hombre que todavía puede creer en el nacimiento eterno de cualquier avatar («Antes de que Abraham fuera, Yo soy»<sup>33</sup>), el contenido de las obras de arte no puede ser una materia de indiferencia; así pues, la humanización artística del Hijo o de la Madre de Dios, es una negación de la verdad cristiana, de la misma manera que lo es toda forma de racionalismo verbal u otra posición herética. La vulgaridad del humanismo, de

---

<sup>33</sup> San Juan 8:58.

donde se ha eliminado la *humanitas*, aparece desnuda y desvergonzada en todo evemerismo.

El hecho de que sólo recientemente se haya descubierto que el arte es esencialmente una actividad «estética» no es en modo alguno por accidente. Puesto que *aisthesis* es sensación, y materia eso que puede ser sentido, no puede establecerse ninguna distinción real entre esteta y materialista. Como consecuencia de ello, nosotros consideramos la falta de interés en la anatomía como un defecto del arte, y la ausencia de análisis psicológico como evidencia de un carácter que no está desarrollado; desaprobamos la representación del Niño como un hombre pequeño más bien que como un niño, y pensamos que la frontalidad de la imaginería se debe a una incapacidad para aprehender la masa tridimensional de las cosas existentes; en lugar de la luz abstracta que corresponde a los aoristos gnómicos de la leyenda misma, nosotros pedimos las sombras proyectadas pertenecientes a los efectos momentáneos. Hablamos de una falta de perspectiva científica, olvidando que la perspectiva en el arte es un tipo de sintaxis visual y sólo un medio hacia un fin. Olvidamos que, aunque nuestra perspectiva sirve a los propósitos de la representación en la que estamos interesados principalmente, hay otras perspectivas que son más inteligibles y que están mejor adaptadas a los propósitos comunicativos de las artes tradicionales.

Al desaprobamos la secularización del arte, nosotros no estamos confundiendo la religión con el arte, sino buscando comprender el contenido del arte en diferentes épocas, con miras a un juicio imparcial. Al hablar de la decadencia del arte, lo que entendemos realmente es la decadencia del hombre, desde los intereses intelectuales a los intereses sentimentales. Pues la pericia del artista puede seguir siendo la misma siempre, es decir, el artista es capaz de hacer lo que está en su intención hacer. Lo que cambia, es la imagen mental para la que trabaja. Que «el arte tiene fines fijados», ya no es verdadero tan pronto como nosotros sabemos lo que queremos en lugar de querer lo que sabemos. El punto en cuestión es que sin una comprensión del cambio se destruye enteramente la integridad de un estudio histórico supuestamente objetivo; nosotros no juzgamos las obras tradicionales por su realización final, sino por nuestras propias intenciones, y así llegamos a creer inevitablemente en un progreso del arte de la misma manera que creemos en el progreso del hombre.

Ignorantes de la filosofía tradicional y de sus fórmulas, nosotros pensamos a menudo que el artista ha intentado hacer justamente lo que puede haber estado evitando conscientemente. Por ejemplo, si Damasceno dice que Cristo desde el momento de su concepción poseía un «alma racional e intelectual», si, como dice Santo Tomás de Aquino «su cuerpo estaba perfectamente formado y asumido en el primer instante», si se dice que el Buddha hablaba en la matriz y que dio siete zancadas en el nacimiento, desde una punta a otra del universo, ¿podía el artista haber tenido la intención de representar a uno u otro de los recién nacidos como un niño lloroso? Si a nosotros nos molesta lo que llamamos el «vacío» de la expresión de un Buddha, ¿no deberíamos tener presente que al Buddha se le considera como el Ojo en el Mundo, el espectador impassible de las cosas como son realmente, y que habría sido impertinente darle características moldeadas por la curiosidad o la pasión humana? Si era un canon artístico que las venas y los huesos no debían hacerse visibles, ¿podemos nosotros culpar como artista al artista indio por no mostrar un conocimiento de anatomía tal que pudiera haber evocado *nuestra* admiración? Si nosotros sabemos de fuentes literarias autorizadas que el loto sobre el cual se asienta o está de pie el Buddha no es un espécimen botánico, sino el terreno de la existencia universal inflorescente en las aguas de sus posibilidades indefinidas, ¿cuán inapropiado habría sido representarle en carne sólida, precariamente equilibrado sobre la superficie de una frágil flor real? Las mismas consideraciones se aplicarán a todas nuestras lecturas de mitología y de cuentos de hadas, y a todos nuestros juicios del arte primitivo, salvaje o folklórico. El antropólogo, cuyo interés está en una cultura, es un historiador mejor de tales artes que el crítico, cuyo único interés está en las superficies estéticas de los artefactos mismos.

Como no podemos dejar de repetirlo, en la filosofía tradicional «el arte tiene afinidad con el conocimiento»<sup>34</sup>, es decir, la belleza es el poder atractivo de una expresión perfecta. Esta belleza, nosotros sólo podemos juzgarla, y sólo podemos saborearla realmente, como un «bien inteligible, es decir, como el bien de la razón», si hemos conocido realmente qué era lo que tenía que ser expresado. Si la sofisticación

---

<sup>34</sup> *Summa Theologica* I.5.4 ad 1.

es «más ornamento del apropiado a la tesis de la obra»<sup>35</sup>, ¿podemos nosotros juzgar lo que es sofisticación o no, si nosotros mismos permanecemos indiferentes a este contenido? Evidentemente no. De la misma manera, uno podría intentar también el estudio del arte cristiano o budista sin un conocimiento de las filosofías correspondientes, o el estudio de un papiro matemático sin un conocimiento de matemáticas.

### III

Será evidente que en una civilización en la que sobrevive un concepto de orden, lo que se cree que es la verdad debe tener una incidencia inmediata en la actividad, que, de otro modo, sería irracional y carente de significado. Y en lo que concierne a la actividad productiva, puesto que es *por arte*, es decir, por el arte en el artista, como se hacen las cosas, y puesto que «el arte es la razón o el principio justo de la manufactura», lo que nosotros comprendemos por «arte» será el criterio último en toda manufactura «para el buen uso» y la satisfacción de las necesidades —a menos de que propongamos tolerar una manufactura para otros fines que el del buen uso, y de cosas de las que no hay ninguna necesidad, pero cuya «necesidad» puede inducirse con una publicidad sugestiva.

Por consiguiente, la teoría común del arte esbozada arriba, no nos proporciona meramente la base para la comprensión de las obras de arte pertenecientes a tiempos pasados o a otros pueblos, sino un criterio de la verdad y el valor en la civilización que está emergiendo, un criterio que puede aplicarse a nuestras propias producciones y métodos de producción. No es, como la estética contemporánea, un hablar *in der Luft herein*<sup>36</sup>, sino que enuncia principios racionales que pueden aplicarse a todos los fines prácticos. La manufactura puede considerarse desde el punto de vista del cliente o bien desde el punto de vista del hacedor; aunque, de hecho, se considera casi exclusivamente desde el punto de vista del vendedor, que, como tal, ni la hace ni la usa, y cuyo único «negocio» es comprar trabajo barato y vender productos caros.

---

<sup>35</sup> San Agustín, *De Doc. Christ.*, II.31.

<sup>36</sup> [Alemán para «en el aire»].

Parece ser axiomático que la manufactura debe ser para el bien del cliente, y que el cliente no puede comprar sus bienes al precio de la degradación del hacedor. Pero si no se cumplen ninguna de estas condiciones ¿cómo puede excusarse o justificarse la manufactura en una comunidad racional o moral?

Quizás sea mejor considerar primero al hacedor, puesto que la naturaleza del producto depende de su procedimiento, mientras que el cliente sólo puede usar lo que produce el hacedor. Si «la industria sin arte es brutalidad», entonces el trabajador industrial asalariado es un «bruto». ¿Cómo es esto así? Ello es así en virtud del hecho de que las clases trabajadoras, bajo las condiciones existentes de producción para el provecho, «no tienen nada que ofrecer ni que vender excepto su fuerza y su habilidad física» —lo cual es la definición de una prostituta, o de alguien «mantenido». No hay que sorprenderse de que el cuerpo del trabajador, «habiendo perdido a sus propios ojos casi toda su importancia como un instrumento de producción cualificada, le interese casi exclusivamente como una fuente de placer y malestar»<sup>37</sup>. De hecho, en una factoría u otra institución para la producción en cantidad, el porcentaje de trabajadores cualificados puede caer tan bajo como el dos por ciento del total.

He especificado arriba el «trabajador asalariado», entendiendo el hombre alquilado y explotado, debido a que, como se ha señalado a menudo, el trabajador normal no es un mercader de sí mismo ni de su producto, sino que sólo vende este último a fin de obtener los medios de continuar con su trabajo, trabajo que ama y del que es responsable ante sí mismo y ante su prójimo. La división entre el artista y el artesano, entre las bellas artes y las artes aplicadas, corresponde exactamente a la oposición actual entre la educación liberal y la educación técnica, y entre la enseñanza y la habilidad manual, como si éstas fueran incompatibles. De hecho, en las democracias industrializadas, ya sean totalitarias como en Rusia o capitalistas como en América, se ha desarrollado una nueva distinción de clase que divide a aquellos que pueden permitirse ser «artistas» de aquellos que sólo pueden vivir por una industria sin arte, y de quienes se espera que gocen de las «mejores cosas de la vida» (si es que pueden hacerlo) sólo en sus horas «libres»; o para hablar más exactamente, en sus horas de

---

<sup>37</sup> Znaniecki.

«ocio», puesto que «libre» no significa propiamente nada sino libertad para hacer el *propio trabajo de uno* sin obstáculos ni obligaciones ajenas. Aquí y ahora, en América, el hombre que se gana la vida haciendo lo que quiere hacer más que ninguna otra cosa en el mundo, es decir, el hombre libre, es una excepción.

Este sistema de producción está en completo acuerdo con la filosofía contemporánea prevaleciente, una filosofía que excluye los «valores», es decir, la filosofía que niega la posibilidad de hacer elecciones racionales en el campo de la persecución y evitación de las cosas deseables o indeseables. Esta negación del libre albedrío se refleja en la negación de toda responsabilidad y capacidad de elección a los trabajadores, que sólo son libres para votar, pero que *deben* hacer lo que exige de ellos una supuesta necesidad económica, que, en realidad, es sólo la ambición que tiene el vendedor de poseer un yate. Esto es lo que nosotros entendemos, al decir que el sistema industrial (si lo contrastamos con un orden de sociedad vocacional) reduce al productor a un nivel de subsistencia subhumano. ¿Pero qué entendemos exactamente por subhumano o animal? No un menosprecio de los animales como tales, sino el reconocimiento de una diferencia entre animales y *hombres animales*, por una parte, y hombres, por otra; los primeros son movidos por «el hambre y la sed», los segundos reconocen también «los valores inmateriales» y *actan* acordemente; el animal «se comporta», el hombre hace elecciones racionales. Esta distinción es negada, en la teoría, por una filosofía «mecanicista», y en la práctica, en el mercado del trabajo, donde las manos son alquiladas para hacer sólo algunos movimientos, a menudo bajo la presión ejercida por «expertos eficientes», lo mismo que se emplea un caballo para tirar de una carreta y que así se gane su manutención; y lo mismo que el caballo, el hombre alquilado y explotado no es en el sentido propio de la palabra un agente, sino sólo un reagente pasivo a estímulos externos.

Así pues, como señalaba tan a menudo Eric Gill, «una civilización que niega el libre albedrío produce natural e inevitablemente esclavos, no artistas; y en una tal civilización pocos hombres son artistas, y esos pocos son simplemente perros falderos de los ricos y se monta un gran alboroto en torno a ellos... El sistema de factoría... es el sistema salido naturalmente de una filosofía que niega el libre albedrío, y que, como una consecuencia natural, ha degradado al hombre al nivel de una mera

herramienta»<sup>38</sup>. Todo esto es lo que Ruskin entendía cuando dijo que en nuestras factorías se hace de todo, *excepto hombres*.

Volvamos al cliente. Donde todavía era verdadero que el artista no es un tipo especial de hombre, sino que cada hombre es un tipo especial de artista —y una parte necesaria de la definición de un «artista» es que él está naturalmente inclinado por la justicia a hacer su trabajo tan perfecto como sea posible— todos los bienes y efectos del cliente eran realmente obras de arte, «hechos por arte» —*et aptus et pulcher*<sup>39</sup>, como el estilo escrito de San Agustín. Gautier sostenía que «todo lo que es útil es feo, pues es la expresión de alguna necesidad, y las necesidades de los hombres son innobles y disgustantes»<sup>40</sup>; pero Sócrates declaraba, «la misma casa que a la vez es bella y útil, es una lección en el arte de construir casas como deben ser». Pero Sócrates pertenecía a la escuela de aquellos que sostenían que la ciencia de la sociedad, es decir, nuestra «sociología», es algo más que una cuestión de registro estadístico; es la ciencia del conocimiento de lo que debe ser y de cómo hacerlo ser. Pero ahora, como siempre, el cliente vive en el mismo mundo con el productor, ya sea que él mismo produzca o no; y bajo las condiciones presentes, el cliente como tal sólo puede obtener para su uso lo que produce la factoría. Ni siquiera los millonarios pueden adquirir bienes de «calidad de museo», excepto como «antigüedades». Por lo general, el cliente no puede permitirse adquirir la obra de «artistas» tales como los que hay, ni éstos producen las «utilidades» que el cliente requiere. A menudo, ciertamente, el «artista» mismo proclama que su «bello» trabajo es inútil a la vez que sin significado. En un país tan pobre como éste, el hombre que puede permitirse comprar bienes a medida, o hechos a mano es la excepción.

Cualitativamente, el modelo de vida del cliente lo determina el vendedor, y al cliente apenas se le ocurre cuestionar una situación a la que ha llegado a acostumbrarse. Como el trabajador, el cliente está realmente incapacitado para hacer elección.

---

<sup>38</sup> Eric Gill, *It All Goes Together*, p. 12.

<sup>39</sup> [Latín para «a la vez apropiado y bello»].

<sup>40</sup> En francés en el original.

nes racionales; su vida no es suya; *caveat emptor*<sup>41</sup> ha perdido su significado para nosotros, el cliente ya no sabe lo que necesita, sino sólo lo que puede persuadirse a desear —y eso es, por supuesto, lo que el vendedor tiene en su almacén. La vendibilidad, que es una cuestión de precio mucho más que de valor, es el criterio de la producción, y el arte de la persuasión, literalmente el arte del «empalago», ha sido desarrollado hasta tal punto que los hombres pueden ser persuadidos, por una publicidad habilidosa, a desear cualquier cachivache, ya sea que lo necesiten o no. El cliente está tan estandarizado como el producto, y el «producto estandarizado de nuestras fábricas y factorías es una desgracia». Y esto no es meramente una condición localizada; los cachivaches industriales pueden ser producidos fácilmente en las factorías en cantidades mucho mayores de las que pueden venderse localmente, de manera que la persuasión —racionalizada y justificada por la pretensión o la convicción de que la creación de necesidades nuevas es un proceso civilizador— ha de ser exportada con el fin de capturar mercados extranjeros, que son inundados, a su vez, con los productos estandarizados del industrialismo, productos para los que, aquellos que una vez trabajaban como artistas vocacionales en su propio ambiente, sirven ahora como productores de materias *primas*. Todo esto es posible, por supuesto, debido a que a los extranjeros, cuyas propias tradiciones han sido arrasadas por los tipos de educación que sus conquistadores les han impuesto, puede persuadirseles, tan rápidamente como a los nativos americanos, de que el modelo de vida cuantitativo será para su bien; y quedan muy pocos, o al menos muy pocos en el poder, que puedan decir con el paşa de Marrakeş que «nosotros no deseamos el increíble modo de vida americano», o que defiendan con Gandhi el modelo de un orden social compuesto de individuos libres, donde no haya ninguna necesidad de instituciones que concentren el poder en las manos de oligarquías o de ese tipo de control tecnocrático de la naturaleza que realmente no significa nada sino el control de la mayoría por una minoría poseedora de los medios más eficientes de coerción por la violencia.

Que todas estas cosas son las causas de las guerras, y las guerras las causas de que los ricos se hagan todavía más ricos y los pobres todavía más pobres, está fuera

---

<sup>41</sup> [Latín para «que el comprador esté alerta», es decir, que mantenga sus ojos abiertos para ver los defectos en el artículo].

de cuestión aquí; la cuestión aquí es que los hombres escrupulosos, que todavía pueden distinguir entre el mérito y el precio, entre el valor y el costo deberían preguntarse a sí mismos ¿por qué la India o la China deben «ser ayudadas en la senda que conduce a la degradación del trabajo, a la esclavización de la persona humana, a la erosión del suelo y a la bomba atómica»? Cito esta pregunta como la propuso efectivamente un erudito cristiano inglés, a saber, Walter Shewring. Nosotros sabemos la respuesta, respuesta que, en las palabras de un caballero inglés, Sir George Watt, de cuyo cristianismo puede dudarse, es la siguiente, que «por mucho... que los individuos sufran, *debe* darse curso libre al progreso en línea con la empresa de la civilización industrial». En ese «debe», nosotros reconocemos nuevamente el fatalismo contemporáneo, que niega al hombre moderno la libertad de tomar decisiones racionales o morales por sí mismo o en relación a su prójimo, y como resultado de lo cual el hombre democrático moderno está contento de vivir en toda la miseria que le rodea.

Así pues, es evidente que la teoría de la belleza y el concepto de arte que los hombres aceptan, son mucho más que materias de interés académico para ser consideradas sólo «en el tiempo libre»; son materias de significación y de relevancia literalmente *vitales* para la evaluación exacta de la nueva civilización. Hay implícito mucho más que una casualidad en el hecho de que una interpretación estética (sentimental) del arte, que invierte el concepto antiguo del arte en tanto que ese tipo de conocimiento racional que tiene que ver con la hechura de las cosas (*ars circum factibilia*), haya devenido, en sólo los doscientos últimos años pasados, tan universalmente aceptada que muy pocos son conscientes de que alguna otra teoría haya sido sostenida alguna vez. Lo que implica esto no es una mera cuestión de malinterpretación de las artes antiguas, no se trata tampoco de la falacia patética de atribuir a los «primitivos» y otros nuestro propio esteticismo, aunque eso no es en modo alguno un ejemplo desdeñable de las confusiones actuales. Más que todo eso, la interpretación estética es el único recurso apropiado por cuyo medio el hombre estético puede justificar su tratamiento de sí mismo como un mero animal «de comportamientos», o cegarse a sí mismo a la miseria de su entorno, que considera con tanto orgullo.

Se sigue que para su re-educación, o «renovación en el conocimiento», estas dos cosas, a saber, la enseñanza vocal de la historia del arte en escuelas y colegios y la enseñanza silente de los museos (los hogares de las Musas, hijas de la Memoria), son de una importancia mucho más seria de lo que nosotros habríamos supuesto. De la primera, podría aprenderse que hasta muy recientemente «arte» había significado algo más que una forma acentuada de la sensibilidad nerviosa que compartimos con los demás animales, desde la ameba en adelante; y de la segunda, que el divorcio entre la belleza y la utilidad y entre el arte y la industria implica un sacrificio humano innecesario y sólo puede explicarse en los términos del sistema de producción actual para el provecho, condicionado por la censura todopoderosa del publicista. Y por encima de todo, ésta es la enseñanza silente de la historia, a saber, que ha habido tiempos y lugares en los que la manufactura podía proveer a las necesidades del alma y del cuerpo simultáneamente. Que esto no es así ahora, que hay razones por las que esto ya no es así, y que esto podría ser así y será así nuevamente; y que así será cuando se haya recobrado la libertad del Hombre Común, el Hombre en estos hombres.

## EL RENACIMIENTO DE LA CULTURA INDIA \*

Nuestro problema no se cifra tanto en el renacimiento de una cultura india como en el de la conservación de lo que queda de ella. Esta cultura es válida para nosotros no porque sea india, sino porque es cultura. Al mismo tiempo, sus formas particulares están adaptadas a una naturaleza y a una herencia específicamente indias, y son apropiadas a nosotros de la misma manera que un traje nacional es apropiado a aquellos que tienen derecho a llevarlo. Hacemos un penoso papel al vestirnos con vestidos extranjeros o híbridos; y sólo invitamos al ridículo de los músicos extranjeros cuando tocamos el armonio.

En su mayor parte, la nueva generación de ambiciosos que vienen a estudiar a América, y que influirán ampliamente en el curso de la política social y educativa india en el futuro inmediato, es tan ignorante de las tradiciones y de los valores culturales indios como lo pueda ser cualquier europeo, y a veces incluso más; y debido justamente a esta falta de fondo no pueden entender los problemas americanos y europeos que tienen que afrontar.

La libertad es la oportunidad de actuar de acuerdo con la naturaleza propia de uno. Pero nuestros líderes ya están desnaturalizados, por lo menos tanto como Lord Macaulay pretendía que lo estuvieran cuando quería «una clase de personas que fueran indios de sangre y de color, pero ingleses en los gustos, en las opiniones, en las costumbres y en el intelecto». Debido precisamente a que todavía tienen que «descubrir» la India, no se han dado cuenta de que el mundo moderno ya no es una cultura integrada, sino una «barbarie organizada» y un pandemonio político. No tienen más coraje moral para «ser ellos mismos» —coraje sin el que pueden ser de poca utilidad para sí mismos o para cualesquiera otros— que el que tuvieron sus predecesores a quienes se impuso por la fuerza una presunta educación occidental en los colegios misioneros o en las universidades controladas por el gobierno.

---

\* Conferencia dada en Philips Brooks House, Harvard, en ocasión del despliegue de las banderas de Hindostan y de Pakistán, el 15 de agosto de 1947.

A la India le llevará muchos años recobrar su espontaneidad. Por el momento, la mayoría de nuestros hombres «educados» están tan dominados como los americanos por los tópicos de la «igualdad», la «democracia», el «progreso», la «alfabetización», y demás. En el pasado, y todavía hoy, los indios se han ganado y han merecido mucho del menosprecio de los europeos a quienes han halagado tan sinceramente con una imitación de todos sus hábitos y modos de pensamiento. También nosotros estamos en vías de devenir una nación de *Şèdras*, al mismo tiempo industrializada e ignorante. A pesar de que «todos los preceptos de la filosofía se refieren a la vida», hemos aprendido del mundo moderno a despreciar al amante de la sabiduría, y a pasar de largo ante lo que vemos.

Al otro lado del panorama indio están las grandes figuras de sociólogos tales como el mahtm Gandhi y el dr. Bharatan Kumrappa. Ambos son abogados de formas de asociación humana desfavorable a la guerra, y ambos son relevantes tanto para el resto del mundo como para la India, en esta época de violencia. A diferencia de los utopistas del occidente moderno, ninguno de estos hombres supone que los males del mundo pueden ser curados con planes quinquenales o medios económicos sólo, si no tiene lugar un cambio de corazón. Ambos buscan restaurar formas de organización social en las que los valores humanos predominen sobre los de un «éxito» evaluado en términos de dinero.

A través de las edades, la India ha sido una tierra de profundas convicciones religiosas y de una tolerancia religiosa igualmente generosa. Aquí al menos, si es que queda alguna otra parte, todavía es posible que los hombres consideren su propia fe como el amigo y el aliado natural de todas las demás en una causa común. Se ha dicho que en el occidente, la religión está deviniendo rápidamente un refugio arcaico e imposible. Pero en la India todavía alimenta tanto a los corazones como a las mentes de los hombres, y les da una inalienable dignidad; y debido a esto, nunca se ha roto la relación natural de la religión con la sociología y la política. No hay ninguna oposición entre lo sagrado y lo profano, tal como se da por hecha en el occidente moderno; en nuestra experiencia, la cultura y la religión han sido inseparables; y de nuestra herencia, eso es lo que nunca podemos permitirnos abandonar.

En el momento actual, en la medida en que todavía no se «han puesto al día», las mujeres indias son nuestras mejores conservadoras de la cultura india. Y no olvidemos que en un país como la India, cualquier juicio de los modelos de cultura en los términos de la alfabetización sería ridículo; en el mundo moderno de las revistas y de los periódicos, la alfabetización no es ninguna garantía de una cultura; y es muchísimo mejor no saber leer que no saber lo que leer.

Mientras tanto, hay una necesidad inmediata y desesperada de establecer contactos, y no meramente contactos económicos y políticos, con el resto del mundo. No hay duda de que, en una medida muy amplia, ha de culparse al occidente de nuestro propio aislamiento cultural, aislamiento que equivale a un provincianismo; pero la culpa también es nuestra, pues nuestros estudiosos y otros representantes en el exterior son más a menudo ingenieros, o físicos, o políticos que hombres de cultura — donde deberían haber sido ambas cosas a la vez, es decir, capaces de aportarles algo más que sus salarios a esos mismos de quienes vienen a aprender las técnicas más nuevas. Cuando la cultura que proponemos restaurar estaba viva, los hombres instruidos de los países extranjeros venían de muy lejos a estudiar a la India. La medida de nuestra cultura no es la de nuestra capacidad para aprender trucos nuevos, sino la de lo que tenemos para dar.

Se me ha preguntado: «¿Cuál es su mensaje para la nueva India de nuestros sueños?». Mi respuesta es ésta: «Sed vuestro Sí mismo. Seguid al mahatma Gandhi, a Bharatan Kumrappa, a D. V. Gundappa, a Abul Kalam Azad, a Abdul Gaffar Khan, a Shri Ramaoia Maharishi. Cooperad con hombres tales como el Earl de Portsmouth, George Bourne, Wilfrid Wellock, Jean Giono, Fernando Nobre. No consideréis a los filósofos inferiores. No os engaños: las malas comunicaciones corrompen las buenas maneras».

## BIBLIOGRAFÍA SELECTA

### Obras de A. K. Coomaraswamy:

- Mediaeval Sinhalese Art, 1908; 2ª ed., 1956.  
 The Aims of Indian Art, 1908.  
 Essays in National Idealism, 1909.  
 The Indian Craftsman, 1909.  
 Art and Swadeshi, 1910.  
 Selected Examples of Indian Art, 1910.  
 Indian Drawing (2 Series) 1910 y 1912.  
 The Arts and Crafts of Indian and Ceylon, 1913.  
 Bronzes from Ceylon, chiefly in the Colombo Museum, 1914.  
 Myths of the Hindus and Buddhists (with Sister Nivedita), 1914.  
 Visvakarma: Examples of Indian Architecture, Sculpture, Painting and Handicraft, 1914.  
 Buddha and the Gospel of Buddhism, 1916.  
 Rajput Painting, 2 volúmenes, 1916.  
 The Dance of Shiva, 1918.  
 Introduction to Indian Art, 1923.  
 History of Indian and Indonesian Art, 1927.  
 Yaksas (2 Parts) 1928 y 1931.  
 Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston (5 Parts) 1923-1930.  
 Introduction to the Art of Eastern Asia, 1932.  
 A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis, 1933.  
 The Transformation of Nature in Art, 1934; 2ª ed., 1935; 3ª ed., 1956.  
 Elements of Buddhist Iconography, 1935.  
 Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government, 1942.  
 Hinduism and Buddhism, 1943.  
 Why Exhibit Works of Art? 1943 (reimpreso como Christian and Oriental Philosophy of Art, 1956).  
 Figures of Speech or Figures of Thought: Collected Essays on the Traditional or Normal View of Art, 1946.  
 Am I My Brother's Keeper? 1947 (reimpreso como The Bugbear of Literacy, 1949; 2ª ed. enlarged, 1979).  
 Time and Eternity, 1947.  
 The Living Thoughts of Gotama the Buddha (con I. B. Horner), 1948.  
 Coomaraswamy: Selected Papers, edit. by R. Lipsey, 2 volúmenes 1977.

### Obras de otros autores en las que se hace especial referencia a A. K. Coomaraswamy:

- Art and Thought: a Volume in honour of Ananda Coomaraswamy, edit. by K. Bharata Iyer, 1947.  
 The Richest Vein by Gai Eaton, 1949.  
 The Way and the Mountain by Marco Pallis, 1960.  
 The Traditional Theory of Literature by Ray Livingston, 1962.  
 A Treasury of Traditional Wisdom by Whitall N. Perry, 1971.  
 Ananda Coomaraswamy: Remembering and Remembering Again and Again by S. Durai Raja Singam, 1974.  
 Coomaraswamy: His Life and Work by R. Lipsey, 1977.  
 Ananda Coomaraswamy —the Bridge Builder: a Study of a Scholar-Colossus by S. Durai Raja Singam, 1977.  
 Studies in Comparative Religion, Vol. XI n° 3, 1977 (A. K. Coomaraswamy Centenary Issue).  
 Sophia Perennis (the Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy), vol. III n° 2, 1977 (Número especial sobre la Tradición y las Artes «en honor del centenario de Ananda K. Coomaraswamy»).

### **Bibliografías:**

- The Writings of Ananda K. Coomaraswamy (compiled by Helen E. Ladd) in «Ars Islamica», vol. IX, 1942, pp. 125-142 (incomplete).  
 Ananda Coomaraswamy in Ceylon: A Bibliography by James Crouch, Ceylon Journal of Historical and Social Studies, New Series, vol. III n° 2, 1973, pp. 54-76.  
 Ananda Kentish Coomaraswamy: A Working Bibliography by Rama P. Coomaraswamy, 1978 (lists 654 items; does not include book reviews).  
 Ananda K. Coomaraswamy: A Bibliographical Guide to his Writings by Rama P. Coomaraswamy (publicado en 1981 por Prologos Books, Beckenham, Kent, England: ésta es una edición revisada y ampliada de la «Working Bibliography» publicada en 1978).