

SOBRE BUDISMO



RENÉ GUÉNON

NOTA: NO EXISTE NINGUNA OBRA DE RENÉ GUÉNON CON EL TÍTULO “SOBRE BUDISMO”. AQUÍ SE PRESENTA SIMPLEMENTE UNA RECOPIACIÓN DE ESCRITOS DEL AUTOR REFERENTES A ESE TEMA.

ÍNDICE

- Acerca del Budismo
- El Budismo esotérico
- La constitución del ser humano según los budistas
- El *Triratna*
- Realización Ascendente y Realización Descendente
- RESEÑAS DE LIBROS
- RESEÑAS DE REVISTAS
- FRAGMENTOS DE OTRAS OBRAS
- FRAGMENTOS DE CARTAS
- ANEXO DOCUMENTAL: Escritos de Palingénius

ACERCA DEL BUDISMO*

El Budismo, acabamos de decirlo, parece más próximo, o más bien menos alejado de las concepciones occidentales que cualquier otra doctrina del Oriente, y, por consiguiente, más fácil de estudiar para los occidentales; ello es, sin duda, lo que explica la predilección marcada que le muestran los orientalistas. Éstos, en efecto, piensan encontrar ahí algo que entre en los cuadros de su mentalidad, o que por lo menos no escape completamente a ella; en todo caso, no se encuentran en ella, como en las otras doctrinas, perplejos por una total imposibilidad de comprensión que, sin confesársela a ellos mismos, deben sentir sin embargo más o menos confusamente. Tal es al menos la impresión que ellos experimentan en presencia de ciertas formas del Budismo, pues, como lo diremos a continuación, hay muchas distinciones que hacer a este respecto; y, naturalmente, quieren ver en estas formas que les son más accesibles el Budismo verdadero y en cierto modo primitivo, mientras que las otras no serían, según ellos, sino alteraciones más o menos tardías. Pero el Budismo, sea como fuere, e incluso en los aspectos más "simplistas" que haya podido revestir en algunas de sus ramas, es sin embargo, y a pesar de todo, todavía oriental; también los orientalistas llevan demasiado lejos la asimilación con los puntos de vista occidentales, por ejemplo cuando quieren hacer de él el equivalente de una religión en el sentido europeo de la palabra, lo que, por lo demás, los hace caer a veces en singulares perplejidades: ¿no han declarado algunos no retrocediendo ante una contradicción en los términos, que fuera una "religión atea"? Además, en realidad el Budismo no es ni "ateo", ni "teísta", ni "panteísta"; lo que hay que decir sencillamente es que no se coloca en el punto de vista con relación al cual estos diversos términos tienen un sentido; pero, si no se coloca, es precisamente porque no es una religión. Así pues, aquello mismo que podría parecer lo menos extraño a su propia mentalidad, los orientalistas encuentran todavía manera de desnaturalizarlo por sus interpretaciones, y además de varias maneras, pues cuando quieren ver en él una filosofía, no lo desnaturalizan menos que al pretender hacer de él una religión: si, por ejemplo, se habla de "pesimismo", como tan a menudo se hace, no se caracteriza al Budismo o por lo menos no es más que el Budismo visto a través de la filosofía de Schopenhauer; el Budismo auténtico no es ni "pesimista" ni "optimista", pues para él las cuestiones no se plantean precisamente de esta manera; pero hay que admitir que es muy incómodo para algunos el no poder aplicar a una doctrina las etiquetas occidentales.

* Capítulo IV de la 3ª parte de *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Marcel Rivière, París, 1921. Éditions Véga, París, 1932, 1939, 1952 (edición revisada y aumentada a iniciativa del autor. El capítulo II de la 4ª parte, titulado "La influencia alemana", fue eliminado en esta edición y el IV de la 3ª parte, "Acerca del Budismo", sufrió cambios).

Nota del Autor: A la atención de los lectores que hubieran tenido conocimiento de la primera edición de este libro, estimamos oportuno expresar brevemente las razones que nos han impulsado a modificar el presente capítulo: cuando apareció esa primera edición, no teníamos ningún motivo para poner en duda que, como se pretende habitualmente, las formas más restringidas y más claramente antimetafísicas del *Hinayāna* representaban la enseñanza misma de Shākya-Muni; no teníamos tiempo para emprender las largas investigaciones que habrían sido necesarias para profundizar adecuadamente esta cuestión, y, además, lo que conocíamos por entonces del Budismo no era de una naturaleza que nos impulsara a ello. Pero, desde entonces, las cosas han tomado otro cariz tras los trabajos de A. K. Coomaraswamy (que él mismo no era budista, sino hindú, lo que garantiza suficientemente su imparcialidad), y de su reinterpretación del Budismo original, del cual es muy difícil desprender el verdadero sentido de todas las herejías que en él se han injertado posteriormente y las cuales teníamos sobre todo en mente cuando nuestra primera redacción; es evidente que, en lo que concierne a tales formas desviadas, lo que hemos escrito anteriormente permanece válido enteramente. Añadamos en esta ocasión que siempre estamos dispuestos a reconocer el valor tradicional de toda doctrina, dondequiera que se encuentre, desde que tenemos pruebas suficientes; pero desgraciadamente, si las nuevas informaciones recibidas han sido enteramente a favor de la doctrina de Shākya-Muni (lo que no significa de todas las escuelas búdicas indistintamente), es muy diferente para todas las otras cosas de las que hemos denunciado su carácter antitradicional.

La verdad es que el Budismo no es ni una religión ni una filosofía, a pesar de que, sobre todo en sus formas más preferidas por los orientalistas, esté en ciertos aspectos más cerca de una y de otra que las doctrinas tradicionales hindúes. En efecto, se trata ahí de escuelas que habiéndose colocado fuera de la tradición regular, y habiendo por eso mismo perdido de vista la metafísica verdadera, se vieron pues inevitablemente obligados a sustituirla por algo que se pareciese en cierta medida al punto de vista filosófico, pero en cierta medida nada más. Asimismo, algunas veces se encuentran en ellas especulaciones que, si se las considera superficialmente pueden hacer pensar en la psicología, pero, evidentemente, no es propiamente psicología, cosa puramente occidental, y en el mismo Occidente muy reciente, puesto que data realmente de Locke; no se debe atribuir a los Budistas una mentalidad que procede muy especialmente del moderno empirismo anglosajón. Para ser legítimo, el acercamiento no debe ir hasta una asimilación; y, de un modo semejante, por lo que atañe a la religión, el Budismo no le es efectivamente comparable más que en un solo punto, importante sin duda, pero insuficiente para llegar a la conclusión de una identidad de pensamiento: es la introducción de un elemento sentimental, el cual además puede explicarse en todos los casos como una adaptación a las condiciones particulares del período en el cual han surgido las doctrinas que han sido afectadas por ello, y que, por consiguiente, está lejos de implicar necesariamente que éstas sean todas de una misma especie. La diferencia real de los puntos de vista puede ser más esencial que una semejanza, la cual, en suma, atañe más a la forma de expresión de las doctrinas; es lo que desconocen particularmente los que hablan de "moral búdica": lo que ellos toman por la moral, y esto tanto más fácilmente cuanto que su aspecto sentimental puede en efecto prestarse a tal error, es considerado en realidad bajo un aspecto completamente diferente, y tiene una razón de ser muy distinta, que ni siquiera es de un orden equivalente. Bastará un ejemplo para poder darse cuenta de eso: la fórmula muy conocida: "Que los seres sean felices", concierne a la universalidad de los seres, sin ninguna restricción, y no sólo a los seres humanos; es ésta una extensión a la que de ningún modo es susceptible, por propia definición, el punto de vista moral. La "compasión" búdica no es la "piedad" de Schopenhauer; sería más bien comparable a la "caridad cósmica" de los musulmanes, que por lo demás se puede transponer perfectamente fuera de todo sentimentalismo. Esto no impide que el Budismo esté incontestablemente revestido de una forma sentimental que, sin llegar hasta el "moralismo", constituye sin embargo un elemento característico que hay que tener en cuenta, tanto más cuanto que es uno de aquellos que lo diferencian muy claramente de las doctrinas hindúes, y que lo hacen aparecer como ciertamente más alejado que éstas de la "primordialidad" tradicional.

Otro punto digno de mencionar a este propósito, es que existe un lazo bastante estrecho entre la forma sentimental de una doctrina y su tendencia a la difusión, tendencia que aparece tanto en el Budismo como dentro de las religiones, como lo prueba su expansión en la mayor parte de Asia; pero aquí todavía no hay que exagerar la semejanza, y además no parece muy acertado hablar de "misioneros" búdicos que en ciertas épocas se esparcieron fuera de la India, pues además del hecho de que éstos solamente eran unos pocos personajes aislados, tal palabra hace inevitablemente pensar en los métodos de propaganda y de proselitismo que son propios de los occidentales. Por otra parte, lo muy notable es que, a medida que se producía esta difusión, el Budismo disminuía en la India misma y terminaba por extinguirse enteramente después de haber creado ahí, por último, escuelas degeneradas y claramente heterodoxas, a las que se refieren las obras hindúes contemporáneas de esta última fase del Budismo indio, particularmente las de Shankarâchârya, quien nunca se ocupaba de ellas más que para refutar las teorías de estas escuelas en nombre de la doctrina tradicional, sin que por otra parte las imputase de ningún modo al mismo fundador del Budismo, lo que bien indicaba que no se trataba sino de una degeneración de aquellas y, lo más curioso es que precisamente son estas formas disminuidas y desviadas las que a los ojos de la mayor parte de los orientalistas representan con la mayor aproximación posible el verdadero Budismo original. Volveremos más tarde sobre este punto, pero antes de ir más lejos cabe bien precisar que en realidad la India jamás fue budista, contrariamente a lo que pretenden generalmente los orientalistas, que quieren en cierto modo hacer del Budismo

el centro mismo de todo lo que concierne a la India y a su historia: la India antes del Budismo, la India después del Budismo, tal es la separación más clara que ellos creen poder introducir, entendiendo por otra parte con eso que el Budismo dejó, aún después de su extinción total, una huella profunda en su país de origen, lo que es completamente falso por la misma razón que acabamos de indicar. Es cierto que estos orientalistas, quienes se imaginan que los Hindúes tuvieron que hacer plagios a la filosofía griega, podrían sostener igualmente, sin mucha más inverosimilitud, que también los hicieron al Budismo; y no estamos muy seguros de que no sea éste el fondo del pensamiento de algunos de ellos. Se debe admitir que a este propósito hay algunas excepciones honorables; Barth, por ejemplo, ha dicho que "el Budismo tuvo solamente la importancia de un episodio", lo cual, en lo que se refiere a la India, es la estricta verdad; pero a pesar de esto no ha cesado de prevalecer la opinión contraria, sin hablar, bien entendido, de la crasa ignorancia del vulgo que, en Europa, de buena gana se figura que todavía hoy día el Budismo rige en la India. Lo que solamente habría que decir es que hacia la época del rey Ashoka, es decir, a partir del III siglo antes de la era cristiana, el Budismo tuvo en la India un período de gran extensión, al mismo tiempo que empezaba a difundirse fuera de la India, y que este período fue, por lo demás, prontamente seguido de su declinar; pero también para este período, si se quisiera encontrar una similitud en el mundo occidental, se debería decir que esta extensión fue más bien comparable a la de una orden monástica que a la de una religión dirigiéndose a todo el conjunto de la población; sin ser perfecta, esta comparación sería sin duda la menos inexacta de todas.

No es sin embargo esto todo lo que concierne a las fantasías de los orientalistas: vemos a algunos, como Max Muller, esforzarse en descubrir "los gérmenes del Budismo", es decir, por lo menos según la manera como ellos lo conciben, los gérmenes de la heterodoxia, hasta en los *Upanishads*¹, que formando parte integrante del *Vêda*, son uno de los fundamentos esenciales de la ortodoxia hindú; sin duda es difícil llevar más lejos la absurdidad y dar pruebas de una incompreensión más completa. Cualquiera que sea la idea que se tenga del Budismo, es sin embargo muy fácil comprender que, nacido en un medio hindú, y surgido por así decir del Hinduismo, siempre tendría, incluso desprendiéndose de éste, que conservar algo de común con él, y la semejanza que se encuentra en ambas partes no se explica de otra manera; el señor Roussel exageró sin duda en el sentido contrario al insistir sobre la falta absoluta de originalidad de esta doctrina, pero esta opinión es por lo menos más plausible que la de Max Muller y no implica en todo caso contradicción; agregaremos que ella expresaría más bien un elogio que una crítica para quienes, como nosotros, se atienen al punto de vista tradicional, puesto que para ser legítimas las diferencias entre las doctrinas, no pueden ser sino una simple cuestión de adaptación, recayendo siempre sobre fórmulas de expresión más o menos exteriores y no afectando de manera alguna los principios mismos; en este caso la introducción de la forma sentimental misma es por lo menos tal que deja subsistir la metafísica intacta en el centro de la doctrina.

Dicho esto, habría que preguntarse ahora hasta qué punto se puede hablar del Budismo en general, como se tiene la costumbre de hacer, sin exponerse a cometer múltiples confusiones; para evitar éstas se debería, al contrario, cuidar de precisar siempre de cuál Budismo se trata, pues de hecho, el Budismo ha comprendido y comprende todavía un gran número de ramas o escuelas diferentes, y no se puede atribuir a todas indistintamente lo que pertenece propiamente a una u otra de ellas. Estas escuelas pueden, en conjunto, clasificarse en dos grandes divisiones que llevan los nombres de "*Mahâyâna*" y de "*Hînayâna*", que se traducen comúnmente por "Gran Vehículo" y por "Pequeño Vehículo", pero más exacto y a la vez más claro son "Gran Vía" y "Pequeña Vía"; vale más guardar estos nombres, que los designan auténticamente, que sustituirlos por denominaciones como éstas de "Budismo del Norte" y de "Budismo del Sur", que solamente tienen un valor puramente geográfico, bastante indefinido, y que no caracterizan en modo alguno las doctrinas en cuestión. Sólo el *Mahâyâna* puede ser considerado como representando verdaderamente una doctrina completa, comprendiendo su lado propiamente metafísico, y constituyendo su parte superior y central; al contrario, el

¹ *The Upanishads*, tomo II, Introducción, págs. XXVI-XXVII y L-LII.

Hīnayāna aparece como una doctrina reducida en cierto modo a su aspecto más exterior y no yendo más allá de lo que es accesible a la generalidad de los hombres, lo que justifica su denominación, y, naturalmente, es en esta rama disminuida del Budismo, cuyo representante más típico es actualmente el Budismo de Ceilán, donde se han producido las desviaciones a las cuales hemos hecho alusión anteriormente. Es ahí donde los orientalistas invierten verdaderamente las relaciones normales; quieren que las escuelas más desviadas, las que llevan más lejos la heterodoxia, sean la expresión más auténtica del *Hīnayāna*, y que el *Hīnayāna* mismo sea propiamente el Budismo primitivo, o por lo menos, su continuación regular, con exclusión del *Mahāyāna* que sería, según ellos, solamente el producto de una serie de alteraciones y de agregados más o menos tardíos. Con eso, no hacen más, en suma, que seguir las tendencias antitradicionales de su propia mentalidad, que naturalmente les lleva a simpatizar con todo lo heterodoxo, y se conforman también más particularmente con esta falsa concepción, casi generalizada en los occidentales modernos, según la cual lo que es más sencillo, diríamos mejor, lo que es más rudimentario, tiene que ser por esto mismo lo más antiguo; con semejantes prejuicios, no se les ocurre que lo verdadero podría ser justamente todo lo contrario. En estas condiciones, está permitido preguntarse qué extraña caricatura se ofreció a los occidentales en representación del verdadero Budismo, tal como lo habría formulado su fundador, y no podemos menos de sonreír al pensar que es esta caricatura la que llegó a ser un objeto de admiración para muchos de entre ellos y los sedujo a tal punto que algunos no han vacilado en proclamar su adhesión, puramente teórica e "ideal", a este Budismo que parece ser tan extraordinariamente conforme a su mentalidad "racionalista" y "positivista".

Entiéndase bien, cuando decimos que el *Mahāyāna* debía estar incluido en el Budismo desde su origen, esto debe ser entendido de lo que podríamos llamar su esencia, independientemente de las formas más o menos especiales que son propias a sus diferentes escuelas; estas formas son secundarias, pero son todo lo que el "método histórico" permite ver en ellas, y es eso lo que da una apariencia de justificación a las afirmaciones de los orientalistas cuando dicen que el *Mahāyāna* es "tardío" o que no es más que un Budismo "alterado". Lo que complica todavía las cosas es que el Budismo, al salir de la India, se ha modificado en cierta medida, y de modos diferentes, y que además forzosamente tenía que modificarse así para adaptarse a medios muy diferentes; pero toda la cuestión reside en saber hasta dónde llegan esas modificaciones, y no parece ser muy fácil el resolverla, sobre todo para aquellos que no tienen casi ninguna idea acerca de las doctrinas tradicionales con las cuales estuvo en contacto. Es así particularmente para el Extremo Oriente, donde el Taoísmo ha manifiestamente influido ciertas ramas del *Mahāyāna*, por lo menos en cuanto atañe a sus modalidades de expresión; especialmente la escuela del Zen, adoptó métodos cuya inspiración taoísta es completamente evidente. Este hecho puede explicarse por el carácter particular de la tradición extremo-oriental, y por la separación profunda que existe entre sus dos partes, interior y exterior, es decir, entre el Taoísmo y el Confucianismo; en estas condiciones el Budismo podía, en cierto modo, situarse en un dominio intermedio entre el uno y el otro, y se puede hasta decir que en ciertos casos ha servido verdaderamente de "envoltura exterior" al Taoísmo, lo cual permitió a éste permanecer siempre cerrado, mucho más fácilmente de lo que hubiera podido ser sin ello. Es lo que también explica que el Budismo extremo-oriental haya asimilado ciertos símbolos de origen taoísta, y que, por ejemplo, haya identificado a veces *Kwan-yin* a un *Bodhisattwa*, o más precisamente a un aspecto femenino de *Avalokiteshwara*, en razón de la función "providencial" que les es común; y esto, anotémoslo bien de pasada, causó otra equivocación de los orientalistas, quienes en su mayor parte conocen al Taoísmo sólo de nombre: se han imaginado que *Kwan-yin* pertenecía propiamente al Budismo, y parecen ignorar completamente su proveniencia esencialmente taoísta. De todos modos, es costumbre muy suya, cuando se encuentran en presencia de algo cuyo carácter u origen no saben determinar exactamente, salir del paso aplicándole el rótulo de "búdico"; es un medio bastante cómodo de disimular su perplejidad más o menos consciente, y ellos apelan tanto más gustosos a este recurso, por cuanto, en virtud del monopolio de hecho que han llegado a establecer en su provecho, están casi seguros que nadie vendrá a contradecirlos; ¿qué pueden temer a

este respecto gentes que establecen el principio de que no hay verdadera competencia en el orden de estudio en cuestión, salvo la que se adquiere en su escuela? Es evidente, además, que todo lo que ellos declaran así como "búdico" al gusto de su fantasía, como también aquello que lo es realmente, no es en todo caso para ellos sino "Budismo alterado"; en un manual de historia de las religiones que ya hemos mencionado, y donde el capítulo relativo a la China evidencia por otra parte en su conjunto una incompreensión harto lamentable, se declara que "del Budismo primitivo no queda en China más que el nombre"², y que las doctrinas que existen ahí actualmente, tienen del Budismo sólo el nombre; esto sería completamente exacto si por "Budismo primitivo" se entiende lo que los orientalistas presentan como tal, pero primeramente habría que saber bien si se debe aceptar la concepción que ellos se hacen de él o si por el contrario no es ésta la que representa efectivamente un Budismo degenerado.

La cuestión de las relaciones del Budismo con el Taoísmo es relativamente fácil de dilucidar, a condición, bien entendido, de saber lo que es el Taoísmo; pero debe admitirse que hay problemas más complejos que éste: es sobre todo el caso cuando no se trata de elementos pertenecientes a tradiciones ajenas a la India, sino de elementos hindúes, a cuyo respecto puede ser difícil decir si estuvieron siempre más o menos estrechamente asociados al Budismo, por el hecho mismo del origen indio de éste, o si se incorporaron después en algunas de sus formas. Es así, por ejemplo, para los elementos shivaistas que tan gran lugar ocupan en el Budismo tibetano, designado comúnmente con el nombre poco correcto de "Lamaísmo"; por otra parte, eso no es exclusivamente particular al Tíbet, pues se encuentra también en Java un Shiva-Buda que prueba una asociación parecida llevada tan lejos como ha sido posible. De hecho, la solución de esta cuestión podría encontrarse en el estudio de las relaciones del Budismo, incluso original, con el Tantrismo; pero este último está tan mal conocido en Occidente, que casi sería inútil hablar de él sin entrar en consideraciones demasiado largas que no pueden caber aquí; así pues, nos limitaremos a esta simple indicación, por la misma razón que nos indujo, cuando enumeramos las grandes divisiones del Oriente, a no hacer más que una breve mención de la civilización tibetana, a pesar de su importancia.

Nos queda todavía un último punto por tratar, aunque sea tan sólo someramente: ¿por qué motivo se difundió tanto el Budismo fuera de su país de origen y tuvo un éxito tan rotundo a pesar de que, en este mismo país, degeneró bastante rápidamente terminando por extinguirse y no es precisamente en esta difusión fuera de su país donde residiría la verdadera razón de ser del Budismo mismo? Lo que queremos decir es que el Budismo parece haber sido realmente destinado a pueblos no indios; era sin embargo necesario que tuviese su origen en el Hinduismo mismo, a fin de que adquiriera los elementos que debían ser transmitidos en otras partes, después de una adaptación necesaria; pero, una vez cumplida esa misión, era normal que desapareciera de la India donde no estaba en su verdadero lugar. Podríase, a este respecto, hacer una comparación bastante acertada entre la situación del Budismo con relación al Hinduismo y del Cristianismo con relación al Judaísmo, con la condición, bien entendido, de tener siempre en cuenta las diferencias de los puntos de vista sobre los cuales hemos insistido. En todo caso, esta consideración es la única que permite reconocer al Budismo, sin cometer un ilogismo, el carácter de doctrina tradicional que es imposible negar por lo menos al *Mahâyâna*, al mismo tiempo que la heterodoxia no menos evidente de las últimas y desviadas formas del *Hinâyâna*; y ella explica también lo que ha podido ser realmente la misión de Buda. Si éste hubiera enseñado la doctrina heterodoxa que le atribuyen los orientalistas, sería completamente inconcebible que numerosos hindúes ortodoxos no vacilen en considerarlo como un *Avatâra*, es decir, como una "manifestación divina", por cuanto lo que de él se refiere presenta en efecto todos sus caracteres; es cierto que los orientalistas, que saben apartar sin oír razones todo lo que es de orden "no-humano", pretenden que esto es "una leyenda", es decir algo desprovisto de todo valor histórico, y que es aún ajeno al "Budismo primitivo"; pero si se descartan estos trazos "legendarios", ¿qué queda del fundador del Budismo en cuanto a su individualidad puramente humana? Sin duda sería muy difícil decirlo, pero la crítica occidental no se arredra ante tan poca cosa, y, para escribir una

² *Christus*, cap. IV, pág. 187.

vida de Buda acomodada a su criterio, se llega, con Oldenberg, hasta sentar como principio que los "indo-germanos no admiten el milagro"; ¿cómo puede uno guardar su seriedad ante tales afirmaciones? Esta supuesta "reconstrucción" histórica de la vida del Buda vale justo tanto como la de su doctrina "primitiva", y procede enteramente de los mismos prejuicios; en la una como en la otra, se trata ante todo de suprimir todo lo que molesta a la mentalidad moderna, y es merced a este procedimiento eminentemente simplista como esta gente se imagina lograr la verdad.

No diremos nada más sobre el particular, puesto que no es el Budismo lo que nos hemos propuesto estudiar aquí y que en suma nos bastaba "situarlo" con relación a las doctrinas hindúes, por una parte, y, por otra parte, con relación a los puntos de vista occidentales a los cuales se trata de asimilarlo más o menos indebidamente. Podemos pues, después de esta digresión, volver a las concepciones propiamente hindúes, pero no lo haremos sin formular antes una última reflexión que en cierto modo podrá servir de conclusión a todo lo que se acaba de decir: si los orientalistas, que por así decir se han "especializado" en el Budismo, cometen a su respecto tantos graves errores, ¿qué puede valer lo que dicen de las otras doctrinas, que para ellos siempre han sido solamente cosa de estudios secundarios y casi accidentales" con relación a aquél?

EL BUDISMO ESOTÉRICO*

Hemos dicho desde el comienzo que, hablando propiamente, no hay doctrina teosofista, y ya es posible darse cuenta de ello por los diversos ejemplos de variaciones y de contradicciones que hemos dado, ya sea en H. P. Blavatsky misma, o ya sea en sus sucesores; en semejante caso no puede aplicarse con propiedad la palabra doctrina. Sin embargo, la Sociedad Teosófica pretende tener una doctrina, o más bien pretende a la vez que no la tiene y que no obstante la tiene. He aquí, en efecto, lo que dice Blavatsky misma: «Cuando decimos que la Sociedad no tiene ninguna doctrina particular, eso significa que ninguna creencia particular es *obligatoria*; pero eso no se aplica, naturalmente, más que a la generalidad de los miembros. Sabed que la Sociedad está dividida en círculos interior y exterior. Los miembros del círculo interior (es decir, de la "sección esotérica") tienen, en efecto, una filosofía, o, si se prefiere, un sistema religioso particular»¹. Así pues, la creencia en esa doctrina es "obligatoria" al menos para los miembros que quieren ir más allá del "círculo exterior"; sin duda, en éste, se da prueba, en principio, de la más amplia tolerancia, admitiendo en él a personas que profesan todas las opiniones; pero, incluso ahí, esa tolerancia desaparece rápidamente si esas personas se permiten discutir algunas "enseñanzas", y es bien sabido que, cuando ocurre tal cosa, se les hace comprender que su sitio no está en el seno de la Sociedad. En cuanto a la "sección esotérica", aquellos que dan prueba del menor espíritu crítico pueden estar seguros de que no ingresarán nunca en ella; por lo demás, la solicitud de admisión que se hace firmar a los candidatos tiene una fórmula por la que deben afirmar expresamente la autenticidad de las enseñanzas de las que se supone que no conocen nada todavía².

Este supuesto "sistema religioso particular", que constituye la doctrina oficial del teosofismo, y que se presenta simplemente como "la esencia misma de todas las religiones y de la verdad absoluta"³, lleva la marca bien visible de las fuentes múltiples y discordantes de las que ha sido sacado: lejos de ser el "origen común" de todas las doctrinas, como se querría hacer creer, no es más que el resultado de plagios que se les ha hecho sin gran discernimiento, y a los que se ha intentado dar artificialmente una apariencia de unidad que no resiste al examen. No es en suma más que una mezcla confusa de neoplatonismo, de gnosticismo, de Kábala judaica, de hermetismo y de ocultismo, agrupado todo, mejor o peor, alrededor de dos o tres ideas que, quíerose o no, son de origen completamente moderno y puramente occidental. Es esta mezcla

* Capítulo X de *Le Théosophisme*, París, 1921 (las notas al pie con asterisco son las que fueron añadidas por el autor a partir de la 2ª edición de 1928.).

¹ *La Clef de la Théosophie*, pág. 86.

² Hemos tenido en las manos un ejemplar de la declaración exigida a los candidatos a la "sección esotérica", hoy en día llamada "Escuela teosófica oriental"; se puede leer, bajo la firma de Mme. Besant, el siguiente preámbulo: "Una inevitable decepción espera al alumno que entre en la Escuela sin admitir los hechos fundamentales de la naturaleza sobre los que se basan las enseñanzas de la Escuela, sin creencia en los Instructores y sin un ardiente deseo de aprender para ser más útil a sus compañeros. Por ello han sido planteadas las siguientes condiciones; ningún candidato puede ser admitido si no las satisface. Se deberá firmar entonces el texto que viene a continuación y devolverlo al Secretario correspondiente de la División". Viene después la propia declaración, concebida de este modo: "1º. Simpatizo con los tres objetivos de la S. T. - 2º. Estoy convencido de la verdad de las principales enseñanzas de la Filosofía Esotérica, a saber, la Existencia Una, de la que todo procede, la Ley de Periodicidad, la identidad entre el espíritu que está en el hombre y el Espíritu Universal, la Reencarnación, el Karma, la existencia de la Gran Fraternidad. - 3º. Deseo ser miembro de la E. E. T. para purificar y espiritualizar mi vida, haciéndome así un servidor más útil a la humanidad. - 4º. Estoy seguro de que H. P. B. estaba en posesión de un saber que atestiguó su misión como Mensajera de la Gran Fraternidad, y de que esta Escuela, fundada por ella, está por ello bajo la protección de la Gran Fraternidad. - 5º. Reconozco a Annie Besant como su sucesora, como Jefe de esta Escuela bajo la dirección de los Maestros y como Su Mensajera, designada por Ellos para dirigir esta labor".

³ *La Clef de la Théosophie*, págs. 83-84.

heteróclita lo que se presentó primero como “budismo esotérico”, pero, como era muy fácil darse cuenta de que no presentaba con el verdadero Budismo más que relaciones muy vagas, fue preciso intentar explicar cómo podía ser Budismo sin serlo: “El error (que consiste en creer que somos todos discípulos de Gautama Buddha) ha venido de una falta de comprensión del sentido real del título de la excelente obra de A. P. Sinnett: *Esoteric Buddhism*; esta última palabra, *Buddhism*, habría debido ser escrita con una sola *d*, y entonces *Budhism* hubiera tenido el sentido real que debía tener, el de Religión de la Sabiduría (de *bodha*, *bodhi*, inteligencia, sabiduría), en lugar de *Buddhismo*, la filosofía religiosa de Gautama”⁴. Para mostrar el poco valor de esta distinción sutil, basta decir que hay también en sánscrito, para designar la inteligencia, la palabra *buddhi*, que se escribe (o más bien se transcribe) con dos *d*; y señalamos de paso, a propósito de este último término, que la Sra. Besant ha decidido traducirlo por “razón pura”, cuando lo que significa exactamente es “intuición intelectual”; ¡el cambio de terminología no basta para hacer desaparecer las confusiones! En todo rigor, el “Budismo” (con una sola *d*) no podría significar más que la “doctrina de Mercurio”; es decir, un equivalente “sancritizado”, si se puede expresar así, del “hermetismo” greco egipcio, pero no parece que la idea de esta interpretación se les haya ocurrido nunca a los teosofistas, pues no pensamos que haya habido en eso una alusión voluntaria y directa a las enseñanzas de otro “Mercurio”, que no era entonces conocido sino bajo el nombre de Koot Hoomi, y esto es verdaderamente lamentable, ya que tal alusión no hubiera carecido de cierta ingeniosidad.

La declaración que acabamos de reproducir no impidió a H. P. Blavatsky contribuir ella misma a mantener el equívoco, exponiendo inmediatamente después que el “*buddhismo*” (con dos *d*) conlleva a la vez enseñanzas exotéricas y enseñanzas esotéricas, de tal suerte que, naturalmente, uno se ve inducido a preguntarse hasta qué punto el “*buddhismo* esotérico” y el “*budhismo* esotérico” pueden ser verdaderamente distintos el uno del otro. Por lo demás, Sinnett había presentado la pretendida “doctrina esotérica”, que estaba encargado de exponer, como procedente del Budismo propiamente dicho, o de una de sus ramas, y al mismo tiempo como constituyendo un lazo de unión entre éste y el Brahmanismo; y establecía este lazo de la manera más extraordinaria, haciendo de Shankarâcharya, que fue uno de los más irreductibles adversarios del Budismo en la India, una “segunda encarnación” de Buda⁵, y eso según las aserciones de un brahmán “iniciado” del Sur de la India, “sancritista de los más distinguidos y ocultista de los más serios”⁶, y que no era otro que Subba Rao. A pesar de todo, Sinnett no podía impedirse reconocer que “esta manera de ver no es aceptada de ninguna manera por las autoridades hindúes no iniciadas”, es decir, en realidad, no teosofistas; ahora bien, todo hindú que tiene alguna autoridad no ha tenido nunca más que el más profundo desprecio por el teosofismo, y, además, no es ciertamente a Madrás a donde es menester ir si se quiere encontrar “sancritistas distinguidos”. Es verdaderamente muy fácil, para prevenir las objeciones de sus adversarios, proclamar que no son “iniciados”, pero quizá lo sería un poco menos mostrar “iniciados” del tipo de que se trata que no tengan ningún lazo con los medios teosofistas.

En efecto, la verdad es que no ha habido nunca ningún “budismo esotérico” auténtico; si se quiere encontrar esoterismo, no es ahí donde es menester dirigirse, ya que el Budismo fue esencialmente, en sus orígenes, una doctrina popular que servía de apoyo teórico a un movimiento social de tendencia igualitaria. En la India, no fue más que una simple herejía, que ningún lazo real pudo vincular nunca a la tradición brahmánica, con la que, al contrario, había roto abiertamente, no sólo desde el punto de vista social, al rechazar la institución de las castas, sino también desde el punto de vista puramente doctrinal, al negar la autoridad del *Vêda*. Por lo demás, el Budismo representaba algo tan contrario al espíritu hindú que, desde hace mucho tiempo, ha desaparecido completamente de la región donde había tenido nacimiento; tan sólo en Ceilán y en Birmania existe todavía en estado casi puro, y, en todos los demás países donde se

⁴ *La Clef de la Théosophie*, pág. 20. Cf. *Le Lotus*, septiembre de 1887, pág. 325.

⁵ *Le Bouddhisme Esotérique*, págs. 215-216.

⁶ *Ibidem*, pág. 221.

extendió, se ha modificado hasta el punto de devenir completamente irreconocible. Generalmente, en Europa se tiene una tendencia a exagerar la importancia del Budismo, que, con mucho, es ciertamente la menos interesante de todas las doctrinas orientales, pero que, precisamente porque constituye para el Oriente una desviación y una anomalía, puede parecer más accesible a la mentalidad occidental y menos alejada de las formas de pensamiento a las que está acostumbrada. Esa es probablemente la razón principal de la predilección de que ha sido objeto siempre el estudio del Budismo por parte de la gran mayoría de los orientistas, aunque, en algunos de entre ellos, se hayan mezclado intenciones de otro orden, que consisten en intentar hacer de él el instrumento de un anticristianismo, al que, evidentemente, en sí mismo, es completamente extraño. Émile Burnouf, en particular, no estuvo exento de estas últimas preocupaciones, y es eso lo que le llevó a aliarse con los teosofistas, animados del mismo espíritu de competencia religiosa. Hace algunos años, hubo también en Francia una tentativa, por lo demás sin mucho éxito, de propagar cierto "budismo ecléctico", bastante de fantasía, inventado por León de Rosny, a quien, aunque no fue teosofista⁷, Olcott prodigó elogios en la introducción que escribió especialmente para la traducción francesa de su *Catecismo Búdico*⁸.

Por otro lado, no se puede negar que la Sociedad Teosófica haya intentado anexionarse el Budismo, incluso simplemente "exotérico"; esta tentativa estuvo marcada en primer lugar por la publicación, en 1881, de este *Catecismo Búdico* de Olcott que acabamos de mencionar. Este opúsculo estaba arropado con la aprobación del Rev. H. Sumangala, principal del *Vidyodaya Parivena* (Colegio) de Colombo, quien, para esa circunstancia, se titulaba "Gran Sacerdote de la Iglesia Búdica del Sur", dignidad cuya existencia nadie había sospechado hasta entonces. Algunos años más tarde, el mismo Olcott, después de un viaje al Japón y de un recorrido por Birmania, se jactó de haber operado la reconciliación de las Iglesias Búdicas del Norte y del Sur⁹. Sumangala escribía por entonces: "Debemos al coronel Olcott el catecismo en el que nuestros hijos aprenden los primeros principios de nuestra religión, y nuestras relaciones fraternales de ahora con nuestros correligionarios del Japón y de otros países budistas"^{10 2*}. Convendrá agregar que las escuelas donde se enseñaba el catecismo de Olcott no eran más que creaciones teosofistas; sobre este punto tenemos el testimonio de Blavatsky, que escribía en 1890: "En Ceilán, hemos devuelto a la vida y comenzado a purificar el budismo; hemos establecido escuelas superiores, nos hemos hecho cargo de aproximadamente unas cincuenta escuelas de menos importancia, poniéndolas bajo nuestra supervisión"¹¹. Además, hacia la misma época, Sir Edwin Arnold, autor de *Luz de Asia*, había ido a la India para trabajar, él también, en el acercamiento de las Iglesias búdicas; ¿no es lícito encontrar muy sospechosas estas iniciativas occidentales en semejante materia? Fue quizá para legitimar el papel de Olcott por lo que Leadbeater ha contado que él había sido, en una de sus encarnaciones anteriores, el rey Ashoka, gran protector del Budismo, después de haber sido también, en otra, Gushtasp, rey de Persia y protector del Zoroastrismo¹²; ¡así pues, los espiritistas no son los únicos en tener la manía de creerse

⁷ Sin embargo, pertenecía a la Masonería. *Lanterne*, 18 de abril de 1894.

⁸ Actualmente existe en Londres una *Buddhist Lodge*, que tiene como órgano una revista titulada *Buddhism in England*; su Budismo, "que no pertenece a ninguna escuela, sino a todas" (*sic*), y que por otra parte está demasiado visiblemente adaptado a la mentalidad europea, no deja de recordar un poco al "Budismo ecléctico" de León de Rosny.

⁹ Ver los diversos informes publicados a este respecto en el *Lotus Bleu*, 27 de diciembre de 1891; 27 de abril, 27 de septiembre y 27 de diciembre de 1892.

¹⁰ Mensaje dirigido al "Parlamento de las Religiones" en Chicago, en 1893.

^{2*} El *Catecismo Búdico* de Olcott fue traducido al japonés por Midzutani Riozen; el *Lotus* de octubre de 1887, anunciando la noticia, añadía: "Es de esperar que Japón no se cristianice".

¹¹ *Lotus Bleu*, 7 de octubre de 1890.

¹² *L'Occultisme dans la Nature*, pág. 409.

reencarnaciones de personajes ilustres! Cuando murió Olcott, se colocó sobre su cuerpo, con la bandera norteamericana, “el estandarte budista que había imaginado él mismo y en el que estaban dispuestos, en su orden, los colores del aura del Señor Buddha¹³: fantasía de “clarividente” a la que los budistas auténticos no han podido conceder nunca la menor importancia. En el fondo, toda esta historia se relaciona sobre todo con el papel político de la Sociedad Teosófica, acerca del cual tendremos la ocasión de explicarnos más adelante; por lo demás, no parece haber tenido consecuencias en lo que concierne a la unión de las diferentes ramas del Budismo, pero es menester creer que los teosofistas no han renunciado a utilizar el Budismo del Sur, ya que uno de ellos, M. C. Jinarâjadâsa, anunciaba recientemente que había recibido del “Sumo Sacerdote de Colombo” el poder de admitir en la religión búdica a los europeos que lo desean^{14 3*}. Eso redujo a la Iglesia en cuestión, como a cierta Iglesia cristiana de la que hablaremos al rango de las múltiples organizaciones que la Sociedad Teosófica emplea como auxiliares para su propaganda y para la realización de sus designios especiales.

¹³ *Occultisme dans la Nature*, pág. 413.

¹⁴ *Revue Théosophique française*, septiembre de 1920.

^{3*} Jinarâjadâsa es actualmente vicepresidente de la Sociedad Teosófica.

LA CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO SEGÚN LOS BUDISTAS*

Algunas escuelas heterodoxas, y especialmente las budistas, han considerado la cuestión de la constitución del ser humano desde el punto de vista exclusivo del individuo; la imperfección de una concepción semejante es manifiesta, pues resulta de su propia relatividad, que no permite la vinculación a ningún principio de orden metafísico. Sin embargo, a fin de demostrar plenamente su insuficiencia conforme a la doctrina del Vedanta, es necesario dar a conocer, resumiéndola tan brevemente como sea posible, la teoría de los budistas a este respecto, y más precisamente la de las escuelas *Sautrântika* y *Vaibhâshika*, a las cuales refutó Shankarâchârya de una manera especial. Los *sautrântikas* son llamados así porque su enseñanza está basada principalmente sobre los Sutras atribuidos a Shâkya-Muni; los *vaibhâshikas* mantienen con ellos un gran número de teorías comunes, aunque se distinguen en algunos puntos bastante importantes, especialmente en que admiten la percepción directa de los objetos exteriores, mientras que para los *sautrântikas* esta percepción se operaría por medio de formas analógicas presentadas al pensamiento como consecuencia de la impresión sensible¹. Ambas escuelas coinciden en distinguir ante todo los objetos externos (*bâhya*) e internos (*abhyantara*): los primeros son los elementos (*bhûta* o *mahâbhûta*) y lo que de ellos procede (*bhautika*), a saber, las cualidades sensibles y los órganos de los sentidos; los segundos son el pensamiento (*chitta*) y todo lo que de él se deriva (*chaittika*). Los budistas pretenden, así como otras diversas escuelas (de modo especial los *vâishêshikas* y los jainistas) que los elementos están constituidos por la agregación de átomos corporales (*anu* o *paramânu*) en cantidad indefinida, correspondiendo por lo demás a cada elemento una especie particular de átomos. Indicaremos de paso que ésta es una opinión cuyas consecuencias, lógicamente deducidas, entrañan contradicciones insolubles; el atomismo, bajo todas sus formas, es una concepción claramente heterodoxa, en el sentido que precisábamos al principio; pero su refutación no entra en el marco del presente estudio. Por lo demás, los budistas no admiten más que cuatro elementos², no reconociendo el éter (*Âkâsha*) como un quinto elemento (o, mejor dicho, como el primero de todos), ni tampoco como una substancia cualquiera³, pues este éter, para ellos, sería "no substancial", como perteneciente a la categoría no formal (*nirûpa*), que no puede ser caracterizada más que por atribuciones puramente negativas; esto tampoco es sostenible, ya que el éter, por corresponder a un estado primordial en su orden, es el punto de partida de la formación del mundo corporal, y éste pertenece por completo al dominio de la manifestación formal, del que no es siquiera sino una porción muy restringida y determinada. Sea como fuere, esta negación de la "substancialidad" del éter es el fundamento de la teoría del "vacío universal" (*sarva-shûnya*), que ha sido desarrollada sobre todo por la escuela *Mâdhyamika*; por lo demás, la concepción del vacío es siempre solidaria del atomismo, ya que le es necesaria para dar cuenta de la posibilidad del movimiento⁴. Por otra parte,

* El presente texto constituía el capítulo XI de *L'Homme et son Devenir selon le Vedânta*, y apareció en la edición original de 1925 en Bossard, en la reimpresión de 1934 de Denoël & Steele, y en la 2ª edición, de Éditions Traditionnelles, París, 1941, siendo posteriormente suprimido por el autor a partir de la edición de las Editions Traditionnelles de 1947. Nota del Traductor.

¹ Esta concepción no deja de ofrecer alguna relación con la de las "especies sensibles" de algunos filósofos escolásticos, aunque por otra parte no deba exagerarse la importancia de una tal analogía, pues las semejanzas de este género pueden ser bastante exteriores y superficiales, y disimular diferencias de puntos de vista de un orden mucho más profundo.

² Es al menos curioso observar que un gran número de filósofos griegos tampoco han considerado más que cuatro elementos, que precisamente son los mismos que los de los budistas.

³ Pensamos aquí en la palabra "substancia" en el sentido relativo que ordinariamente tiene; es entonces el equivalente del sánscrito *dravya*.

⁴ Entendida en su verdadero sentido, la concepción del vacío corresponde a una posibilidad de no manifestación; el error consiste aquí en transponerla al orden de la manifestación, en donde no representa más que una imposibilidad.

siempre según los budistas, "el alma viviente" individual (*jivâtma*) no es algo distinto del pensamiento consciente (*chitta*), y nada existe, caracterizado por atributos positivos, que sea irreducible a las categorías aquí enunciadas.

Los cuerpos, que son los objetos de los sentidos, están compuestos de elementos, lo que por lo demás está conforme con la doctrina ortodoxa, salvo en lo concerniente a la constitución atómica de los propios elementos; pero estos cuerpos no son considerados como existiendo en tanto que objetos determinados, sino en tanto que son efectivamente percibidos por el pensamiento, ya sea entendida esta percepción como directa o como indirecta⁵. Por ello los budistas han recibido el epíteto de *pūrṇa-vaiṇāshikas* o *sarva-vaiṇāshikas*, "sostenedores de la disolubilidad de todas las cosas" (*vināsha* significa "destrucción"), mientras que los *vaishēshikas* o discípulos de Kanāda, que pretenden que la identidad cesa para un ser en cada una de sus modificaciones, admitiendo no obstante que existen ciertas categorías inmutables y ciertos principios superiores al cambio, son llamados *araddha-vaiṇāshikas*, "sostenedores de una semi-disolubilidad", es decir, de una disolubilidad parcial, en lugar de la disolubilidad integral o total (desde el punto de vista de la substancia) que enseñan los budistas. En cuanto al pensamiento (*chitta*), que reside en la forma corporal del individuo, y que aquí no se distingue en absoluto de la consciencia individual que propiamente le pertenece, percibe los objetos externos y concibe los objetos internos y, simultáneamente, subsiste como "sí mismo": ello, aunque solamente ello, es para los budistas el "sí mismo" (*âtman*), lo que, como fácilmente se ve, difiere esencialmente de la concepción ortodoxa del "Sí-mismo", tal como anteriormente la hemos expuesto. Ya no se trata de la cuestión de la personalidad entendida metafísicamente, y todo se encuentra reducido a la sola consideración de la individualidad; éste es uno de los aspectos por los cuales el Budismo se aproxima manifiestamente a las concepciones occidentales, aunque no deba llevarse esta aproximación hasta el punto de hacer una asimilación que la diferencia de puntos de vista, subsistente a pesar de todo, tornaría completamente ilegítima.

En lo que concierne a los objetos internos, los budistas establecen cinco ramas o divisiones (*skandhas*): 1º, la rama de las formas (*rûpa-skandha*), que comprende los órganos de los sentidos y sus objetos, considerados únicamente en sus relaciones con la consciencia individual, es decir, en sus cualidades perceptibles (e incluso efectivamente percibidas), abstracción hecha de lo que son en sí mismos; estas cualidades (*âlambanas*) son externas en tanto que proceden de los elementos (*bhautika*), pero son consideradas como internas en tanto que son objetos de conocimiento; e, igualmente, los órganos de los sentidos, que también son externos en su correspondencia con los elementos, son *chaittika* en su conexión con el pensamiento; 2º, la rama del conocimiento distintivo (*vijnâna-skandha*), identificado con el pensamiento mismo (*chitta*) concebido como consciencia individual, y, en consecuencia, con el "Sí-mismo" (*âtman*) en el sentido restringido que ya hemos indicado, mientras que las otras cuatro ramas comprenden todo lo que procede de este mismo pensamiento (*chaitta* o *chaittika*), que es considerado, por esta razón, como "perteneciente a sí mismo" (*adhyâtmika*); sin embargo, esta última denominación, tomada en su sentido más amplio, contiene el conjunto de los cinco *skandhas*; 3º, la rama de las impresiones conscientes (*vêdanâ-skandha*), que comprende el placer y el dolor, o su ausencia, y otros sentimientos análogos producidos por la percepción o por la concepción de un objeto cualquiera, sea externo, sea interno; 4º, la

⁵ Podrían recordarse a este propósito las teorías de Berkeley, ya que, para éste, hay dos clases de seres, las ideas y las *minds* [mentes], que en algunos aspectos nos recuerdan a las dos categorías fundamentales establecidas por los budistas, especialmente en lo que concierne a la segunda, pues, en cuanto a la primera, ni la concepción de los elementos ni el atomismo podrían encontrar lugar en Berkeley. Por otra parte, los puntos de comparación que pueden observarse son de aquellos a los que no debe atribuirse un alcance demasiado amplio, y su intención general es ciertamente muy diferente; tampoco la denominación occidental y filosófica de "idealismo" conviene demasiado bien al Budismo, ni siquiera a la escuela *Yogâchâra*, a la que los orientalistas quieren aplicarla más especialmente. Tampoco la expresión "fenomenismo" estaría al abrigo de toda objeción.

rama de los juicios (*sanjnâ-skandha*), que designa el conocimiento que nace de los nombres o de las palabras, así como de los símbolos o signos ideográficos, conocimiento que por lo demás implica la existencia de una verdadera relación entre el signo y la cosa o idea significada⁶; 5º, la rama de las operaciones activas (*sanskâra-skandha*), que contiene afecciones tales como el deseo y la aversión, y todas las modificaciones producidas por su impulso, es decir, todas aquellas cuya causa determinante reside propiamente en la actividad individual.

En cuanto a la reunión de estas cinco divisiones (*skandhas*) que concurren en la formación de la individualidad, los budistas atribuyen como punto de partida de la existencia individual la ignorancia (*avidyâ*), es decir, al error que hace suponer permanente lo que no es más que transitorio. De ello proviene la actividad reflejada o la pasión (*sanskâra*), que comprende el deseo (*kâma*), la ilusión (*mâyâ*) y todo lo que de ella resulta, y que, en el ser embrionario, todavía en potencia, hace nacer el conocimiento distintivo (*vijnâna*), primero pura posibilidad, pero cuyo desarrollo produce inmediatamente, desde su comienzo, la consciencia del "yo" (*ahankâra*). Es esta consciencia la que, al unirse a los diversos elementos, tanto psíquicos como corporales, suministrados por los padres, da al ser individual en vías de constitución su nombre (*nâma*) y su forma (*rûpa*), es decir, la "esencia" y la "substancia" de su individualidad, siendo tomados aquí estos términos en un sentido relativo, ya que se aplican a un ser particular: expresan entonces respectivamente la participación de ese ser en cada uno de los dos principios universales a los que anteriormente dimos las mismas denominaciones, y de los que efectivamente procede todo lo que se manifiesta. Puede decirse también que el nombre corresponde al estado sutil, y la forma al estado grosero⁷; ésta última debe ser entonces entendida en un sentido restringido (el de *sthûla-sharîra*), ya que, en sentido general, el estado sutil, al igual que el estado grosero, forma parte de la manifestación formal. Esta consideración del nombre y de la forma (reunidos generalmente en *nâmarûpa*) como elementos característicos de la individualidad, o como constituyentes de la "naturaleza individual", no pertenece propiamente al Budismo; éste la tomó, como muchas otras ideas, de la doctrina ortodoxa, y, en diversos pasajes de los Upanishads, se trata, sea del desarrollo de los nombres y de las formas⁸, sea de su desvanecimiento para el ser que ha franqueado las condiciones de la existencia individual⁹. Debemos más tarde volver sobre esta última cuestión; pero retomemos la exposición de la teoría budista en el punto en que la dejamos, es decir, en la determinación del nombre y de la forma. De los diversos principios que aquí han sido considerados hasta ahora, resultan seis facultades, que consisten en la consciencia del conocimiento distintivo *princípial*, en los cuatro elementos en sus relaciones con la individualidad, luego como principios de las cualidades sensibles (*âlambanas*), y, finalmente, en el conjunto del nombre y de la forma, es decir, en la propia individualidad; a estas seis facultades corresponden, en el cuerpo, seis órganos que son sus sedes respectivas (*shad-âyatana*). La operación de estas facultades, en unión con el nombre y la forma, tiene por resultado la experiencia (*sparsa*, literalmente "tocar", es decir, por extensión, el contacto del sentido con sus objetos), mediante la cual se produce la impresión consciente (*vidanâ*). Ésta, a su vez, engendra la sed (*trishnâ*), es decir, la aspiración del individuo a buscar las impresiones agradables y a

⁶ Debemos indicar a este propósito que, contrariamente a la opinión de algunos filósofos modernos, tales como Berkeley, no hay signos, siquiera convencionales, que sean puramente arbitrarios, pues no se realizaría ninguna convención si no hubieran razones para hacerla, en preferencia a cualquier otra. Una cosa puede ser la expresión o la traducción de otra si existe entre ellas una cierta relación analógica, de modo que todo "significado" debe poseer un fundamento en la realidad, es decir, en la naturaleza misma de las cosas.

⁷ Lo que es corporal es la forma; los estados intelectuales y sensitivos son el nombre (*Milinda-Pânha*, II, 24).

⁸ Ver especialmente *Chhândogya Upanishad*, 6º Prapâthaka, 3º Khanda, shrutis 2 y 3, 18º Prapâthaka, 1º Khanda, shruti 1, y *Brihad-âraryaka Upanishad*, 1º Adhyâya, 4º Brâhmana, shruti 7.

⁹ *Prashna Upanishad*, 6º Prashna, shruti 5; *Mundaka Upanishad*, 3º Mundaka, 2º Khanda, shruti 8.

evitar las impresiones desagradables, y es tal aspiración lo que provoca el esfuerzo (*upâdâna*), el elemento inicial de toda la actividad individual¹⁰. He aquí el punto de partida de la existencia actual (*bhava*) del ser, considerado como comenzando en el nacimiento (*jâtî*) del individuo, mientras que todo lo que precede puede ser referido a las diferentes fases de su desarrollo embrionario; es a partir del nacimiento, tan sólo, que el individuo es considerado como propiamente "especificado", es decir, como perteneciendo a una especie definida de seres vivos: es por ello que la palabra *jâtî* es también empleada para designar la especie o la naturaleza específica, distinta de la naturaleza individual constituida por el nombre y la forma. Debemos añadir, por otra parte, que el nacimiento, en el sentido en que lo estamos tratando, no debe ser únicamente entendido como siendo el nacimiento corporal, pues más precisamente consiste en la agregación de las cinco divisiones (*skandhas*), comprendiendo todo el conjunto de las potencialidades que pasarán a acto en el curso de la existencia individual. En consecuencia, esta existencia implica desde su origen el estado particular del individuo, la condición especial que le es propia, que le hace ser lo que es, a la vez en tanto que integrante de tal especie y en tanto que es tal individuo de esa especie, y que le distingue así de todos los demás individuos, de los cuales cada uno posee igualmente, de la misma manera, su propia condición especial. Como acabamos de indicar, las cinco divisiones, en su conjunto, comprenden todas las modalidades del individuo, considerado en su extensión integral; cuando llegan a su completo desarrollo (completo al menos para un individuo determinado, y teniendo en cuenta su condición especial, que implica tales posibilidades con exclusión de todas las restantes), su madurez lleva a la vejez (*jarâ*), que termina con su separación. Esto es propiamente hablando la muerte (*marana*), es decir, la desagregación o la disolución de la individualidad actual, disolución tras la cual el ser pasa a otro estado, para recorrer, en diferentes condiciones, un nuevo ciclo de existencia. Todos los términos que acaban de ser considerados sucesivamente constituyen un encadenamiento de causas o, más bien, de condiciones (*nidânas*), de las que cada una está determinada por las precedentes y a su vez determina a las siguientes, de donde el nombre de teoría de la "producción condicionada" (*pratîtya samutpâda*); y se observará que estos términos se refieren exclusivamente al dominio de la existencia individual.

Tal es entonces la enseñanza budista sobre esta cuestión, y puede constatarse que no es en absoluto metafísica, desde el instante en que se limita a la individualidad, aunque, como antes dijimos, se aproxima un poco al punto de vista filosófico en ciertos aspectos; a pesar de todo, está mucho más alejado de éste de lo que de ordinario creen sus intérpretes occidentales. Según el Vedanta¹¹, el agregado individual, tal como acaba de ser definido, no puede existir de esta manera, es decir, en tanto que se refiere a dos¹² orígenes, uno externo y otro interno, entendidos como esencialmente diferentes, pues ello

¹⁰ Podría verse en este esfuerzo algo análogo a la "virtualidad" en el sentido especial en el que la entiende Leibnitz, es decir, concebida como implicando una tendencia en cierto modo intermediaria entre la potencia y el acto (concepción que por lo demás oculta un elemento contradictorio, pues, si un mismo ser puede estar al mismo tiempo en potencia bajo un cierto aspecto y en acto bajo otro, no puede, desde el mismo aspecto, estar a la vez en potencia y en acto); la "sed" o la aspiración de la que aquí se trata presenta también algunas semejanzas con el "apetito" que, para el mismo filósofo, es inherente a todo ser individual, y al que considera como el principio interno de todos los cambios que se producen en ese ser. Por otra parte, podría recordarse el papel atribuido por Maine de Biran al esfuerzo, por el cual el individuo, oponiéndose por así decir al mundo exterior, en el que encuentra una resistencia correlativa a este esfuerzo (como la reacción la presenta a la acción), tomaría conciencia de la distinción del "yo" y del "no-yo"; pero, en todo caso, no debe olvidarse que todas estas referencias no atañen sino a puntos muy particulares.

¹¹ Cf. *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 2º Pâda, sùtras 18 a 32.

¹² A propósito de ello, podríamos señalar cierta analogía con la teoría de Locke, que atribuye al conocimiento dos orígenes diferentes: la sensación, que es externa, y la reflexión, que es interna. Pero ésta es una teoría exclusivamente psicológica, y que no concierne a la formación del ser; el Budismo, a pesar de todos sus defectos de concepción, va mucho más lejos que este punto de vista psicológico.

implicaría la admisión de una dualidad fundamental en las cosas. Por otra parte, la existencia misma de este agregado depende por completo de las modificaciones contingentes del individuo, ya que éste no puede consistir más que en el encadenamiento de estas modificaciones (llamado por los budistas "encadenamiento de las doce condiciones"), en razón de la concepción que acabamos de exponer¹³, a menos que se admita un ser permanente, para el cual este mismo agregado no constituya sino un estado contingente y accidental, lo que es precisamente contrario a la teoría budista según la cual el "Sí-mismo" (o más exactamente el pensamiento en tanto que es "Sí-mismo", *âtman*) no tendría ninguna existencia real y propia, independientemente de este agregado y de su substancia. Además, al ser consideradas las modificaciones del individuo como momentáneas (*kshanika*), no puede haber, en su sucesión, una relación real de causa a efecto, pues una deja de ser antes de que comience la existencia de la otra. Es necesario observar que, entre los griegos, algunos filósofos escépticos, como Enesidemo y Sexto Empírico, que también formularon un argumento de este género, lo hicieron con una intención muy diferente, ya que pretendían servirse de él para negar la causalidad, y ello sin duda porque no concebían que ésta pudiera existir más que en modo sucesivo, tal como lo conciben la mayoría de los occidentales modernos¹⁴; lo que en realidad prueba este argumento es precisamente que la relación causal no es ni puede ser una relación de sucesión; y por otra parte sería del todo insuficiente, para descartar esta objeción, pretender sustituir a la noción de "causa" (*hêtu*) la de "condición" (*nidâna*)¹⁵. Podría verse aquí, a pesar de que estas consideraciones sobre la causalidad sean susceptibles de una aplicación mucho más vasta, una cierta relación con los argumentos de Zenón de Elea, y tanto más cuanto que éstos, en el pensamiento de su autor, parecen haber estado destinados a demostrar, no la verdadera imposibilidad del movimiento, o más generalmente del cambio, sino tan sólo su incompatibilidad con la suposición, admitida claramente por los atomistas (y no debe olvidarse que también los budistas son atomistas), de una multiplicidad absolutamente real e irreducible existente en la naturaleza de las cosas; en el fondo, estos argumentos debían estar dirigidos originariamente contra esta multiplicidad, sean cuales sean las interpretaciones que han podido ofrecerse a continuación. La posibilidad del cambio, por paradójico que esto pueda parecer en un primer momento, es lógicamente incompatible con la teoría del "flujo de todas las cosas" (*panta rei*), análoga a la "disolubilidad total" de los budistas, en tanto que esta disolubilidad no se concilie con la "estabilidad de todas las cosas" (*panta menei*) en la "permanente actualidad" del Universo considerado *principalmente*; en otros términos, el cambio no puede bastarse a sí mismo, y, si no hay un principio que le sea superior, su propia existencia es contradictoria. La solución puede encontrarse en una teoría como la del "motor inmóvil" de Aristóteles, que aparece como una refutación anticipada del "evolucionismo" de los modernos occidentales, y también como una respuesta directa a esos *sarva-vainâshikas* que Grecia conoció al menos tanto como la India: no se trata, para combatir a quienes sitúan así toda realidad en el "devenir", de negar pura y simplemente la existencia de éste, sino tan sólo de reducirlo a su nivel de existencia relativa y contingente, es decir, al rango dependiente y subordinado que conviene a lo que no posee en sí mismo su razón suficiente. No puede entonces admitirse el flujo de las cosas (que por otra parte no debe ser, en modo alguno, si no es por puro simbolismo, asimilado a esta particular modalidad del cambio que es el movimiento corporal) más que a título de punto de vista especial, y únicamente en lo que concierne al dominio de la manifestación, e incluso de la manifestación formal; es entonces lo que la tradición metafísica extremo-oriental llama la "corriente de las formas". Pero volvamos a la verdadera concepción de la

¹³ Los doce *nidânas* son: *avidyâ*, *samskâra*, *vijnâna*, *nâmarûpa*, *shadâyatana*, *sparsha*, *vêdâna*, *trishnâ*, *upâdâna*, *bhava*, *jâtî* y, finalmente, *jarâmarana*.

¹⁴ Observemos de paso que las concepciones "empiristas" como las de Stuart Mill, para quien la causa de un fenómeno no es sino otro fenómeno considerado como el "antecedente invariable y necesario", no tienen relación alguna con la verdadera noción de causalidad.

¹⁵ Una condición tal puede desempeñar el papel de lo que se llama una "causa ocasional", pero ésta no es una causa en el verdadero sentido de la palabra.

causalidad, tal como es enseñada por el Vedanta: es preciso que el efecto preexista en la causa, aunque "no desarrollado", pues ninguna producción puede ser más que un desarrollo de las posibilidades implícitas en la propia naturaleza del agente productor; es preciso también que la causa exista actualmente en el momento mismo de la producción del efecto, a falta de lo cual no podría evidentemente producirse; por último, esta producción no afecta en nada a la causa, cuya naturaleza no se ve alterada o cambiada por ello, ya que lo que pasa en el efecto no es una parte de esta naturaleza, sino solamente la manifestación exterior de algo que, en sí, permanece rigurosamente tal como era. La relación de causalidad es entonces esencialmente irreversible, y constituye una relación de simultaneidad, no de sucesión; en particular, no puede ser considerada como una relación de sucesión temporal, pues también se extiende a modos de existencia que no están sometidos al tiempo, y a los cuales la consideración de una tal sucesión no podría ser en absoluto aplicable. Por otra parte, si las modificaciones del individuo no son concebidas como simultáneas (coexistiendo en principio en lo que podemos llamar el "no tiempo") del mismo modo que como sucesivas (determinándose unas a otras según un determinado encadenamiento, puramente lógico por lo demás, y no cronológico, ya que el tiempo no representa sino una modalidad especial de la sucesión), éste no puede ser propiamente más que una "no entidad", ya que lo que es no puede no ser, bajo ninguna condición; y esta "no entidad" no puede ser causa de nada. La entidad no puede ser un efecto de la no entidad: si una pudiera proceder de la otra (mediante una relación causal), entonces un efecto podría ser producido por un ser extraño (a toda relación con este efecto) sin ninguna actividad (causal) por parte de este ser¹⁶. Así, un campesino podría recoger arroz sin sembrar ni cultivar su campo; un alfarero construiría un vaso sin moldear el barro; un tejedor elaboraría una tela sin urdir la trama; ningún ser tendría necesidad de aplicar sus esfuerzos para obtener (en el sentido de "realizar") la Beatitud Suprema y la Eterna Liberación¹⁷.

¹⁶ Esto responde por anticipado a la singular concepción de Hume, para quien no existe ninguna relación de naturaleza entre lo que se llama causa y efecto, de tal manera que "cualquiera puede producir cualquier cosa".

¹⁷ Comentario de Shankarâchârya sobre los *Brahma-Sûtras*, 2º Adhyâya, 2º Pâda, sûtra 27.

EL “*TRIRATNA*”*

Para terminar el examen de las concordancias entre diferentes ternarios tradicionales, diremos unas palabras sobre el ternario *Buda, Dharma, Sangha*, que constituye el *Triratna* o “triple joya”, que algunos occidentales, harto impropriamente, llaman “Trinidad búdica”. Hay que decir en seguida que no es posible hacer corresponder exacta y totalmente sus términos con los de la Gran Tríada; no obstante, tal correspondencia puede considerarse en algunos aspectos por lo menos. En primer lugar, efectivamente, empezando por lo que más claramente aparece a este respecto, la *Shanga* o “Asamblea”¹, es decir, la comunidad búdica, representa aquí evidentemente el elemento propiamente humano; desde el punto de vista especial del Budismo, ocupa, en suma, el lugar de la Humanidad misma², ya que para él la *Shanga* es la porción “central” de esta última, aquella con respecto a la cual es considerado el resto³, y también porque, de manera general, toda forma tradicional particular sólo puede ocuparse directamente de sus adherentes efectivos, y no de los que están, si cabe expresarse así, fuera de su “jurisdicción”. Además, la posición “central” dada a la *Shanga* en el orden humano está realmente justificada (como podría estarlo además, y por la misma razón, la de su equivalente en cualquier otra tradición) por la presencia de los *Arhats* en su seno, que han alcanzado el grado de “hombre verdadero”⁴, y que, por consiguiente, están efectivamente situados en el centro mismo del estado humano.

En cuanto al *Buda*, puede decirse que presenta el elemento trascendente, a través del cual se manifiesta la influencia del Cielo, y que, como consecuencia, “encarna”, por decirlo así, dicha influencia con respecto a sus discípulos directos e indirectos, que se transmiten unos a otros una participación en ella por una “cadena” continua, por medio de los ritos de admisión en la *Sangha*. Diciendo esto de *Buda*, por lo demás, pensamos menos en el personaje histórico considerado en sí mismo, fuera lo que fuere éste de hecho (lo cual sólo tiene una importancia totalmente secundaria desde el punto de vista en que nos situamos aquí), que en lo que representa⁵ en virtud de los caracteres simbólicos que se le

* Capítulo XXIV de *La Grande Triade*, París, 1946.

¹ Evitamos el empleo del término “Iglesia”, que, aun teniendo etimológicamente casi la misma significación, ha tomado en el Cristianismo un sentido especial que no puede aplicarse en otra parte, lo mismo que el término “Sinagoga”, que tiene aún más exactamente la misma significación original, ha tomado por su parte un sentido específicamente judaico.

² Podrá recordarse aquí lo que hemos dicho al principio del papel similar del término *huei*, o de lo que él representa, en el caso de la *Tien-ti-huei*.

³ Hemos ya explicado este punto de vista, en otro caso, a propósito de la situación “central” atribuida al Imperio chino.

⁴ Los *Bodhisattwas*, que podrían hacerse corresponder con el grado del “hombre trascendente”, escapan por ello mismo al dominio de la comunidad terrestre y residen propiamente en los “Cielos”, de donde no “regresan” por vía de realización “descendente” más que para manifestarse como Budas.

⁵ Además, no es sino a este respecto que el nombre de Buda le es dado y que le conviene realmente, puesto que no es un nombre propio individual, el cual, por añadidura, no podría aplicarse verdaderamente en semejante caso (cf. *Aperçus sur l’Initiation*, cap. XXVII).

atribuyen⁶, y que lo hacen aparecer ante todo con las características del *Avatâra*⁷. En suma, su manifestación es propiamente el “redescenso del Cielo a la Tierra” de que habla la *Tabla de Esmeralda*; y del ser que así trae a este mundo las influencias celestiales, después de haberlas “incorporado” a su propia naturaleza, puede decirse que representa verdaderamente el Cielo con respecto al ámbito humano. Indudablemente, esta concepción está muy lejos del Budismo “racionalizado” con el cual los occidentales se han familiarizado por los trabajos de orientalistas; es posible que corresponda a un punto de vista “mahayanista” pero ello no puede ser una objeción válida para nosotros, pues parece que el punto de vista “hinayanista” que se ha dado en presentar como “original” sin duda porque concuerda demasiado bien con algunas ideas preconcebidas, no sea, por el contrario, otra cosa que producto de una simple degeneración.

Por lo demás, la correspondencia que acabamos de indicar no hay que tomarla por una identificación pura y simple, pues, si bien *Buda* representa en cierta forma el principio “celestial” esto sólo es en sentido relativo, y en cuanto es en realidad el “mediador”, es decir, en cuanto desempeña el papel que es propiamente el del “Hombre Universal”⁸. Por ello, en lo que concierne a la *Shanga*, para asimilarla a la Humanidad hemos tenido que restringirnos a la consideración de ésta en el sentido individual exclusivamente (incluido el estado de “hombre verdadero”, que aún no es más que la perfección de la individualidad); y hay que agregar además que la Humanidad aparece aquí concebida “colectivamente” (puesto que se trata de una “Asamblea”) más bien que “específicamente”. Podría decirse, pues, que, si bien hemos hallado aquí una relación comparable a la del Cielo y el Hombre, los dos términos de esta relación, sin embargo, están comprendidos en lo que la tradición extremo-oriental designa como “Hombre” en el sentido más completo y “comprehensivo” de la palabra, y que, en efecto, ha de contener en sí misma una imagen de la Gran Tríada entera.

Por lo que se refiere al *Dharma* o la “Ley”, es más difícil encontrar una correspondencia precisa, aun con reservas como las que acabamos de formular para los otros dos términos del ternario; la palabra *dharma*, además, tiene en sánscrito múltiples sentidos, que hay que saber distinguir en los distintos casos en que se emplea, y que hacen poco menos que imposible una definición general. Sin embargo, se puede señalar que la raíz de esta palabra tiene propiamente el sentido de “soportar”⁹, y hacer, a este respecto, una asociación con la Tierra, que “soporta”, según lo que se ha explicado antes; se trata, en suma, de un principio de conservación de los seres, luego de estabilidad, al menos en la medida en que ésta es compatible con las condiciones de la manifestación, pues todas las aplicaciones del *dharma* conciernen siempre al mundo manifestado; y, tal como hemos dicho acerca del papel atribuido al Niu-kua, la función de asegurar la estabilidad del mundo corresponde al lado “substancial” de la manifestación. Es verdad que, por otra parte, la idea de estabilidad se refiere a algo que, en el propio ámbito del cambio, escapa al cambio, pues ha de situarse en el “Medio Invariable”; pero es algo que viene del polo

⁶ Decir que esos caracteres son simbólicos, entiéndase bien, no quiere decir en absoluto que no los haya poseído de hecho un personaje real (y diríamos incluso de buena gana que tanto más real cuanto que su individualidad se borra ante esas características); hemos ya hablado bastante frecuentemente del valor simbólico que tienen necesariamente los hechos históricos mismos para que proceda el insistir más en ello (cf. especialmente *Le Symbolisme de la Croix*, Prólogo), y recordaremos solamente todavía una vez, en esta ocasión, que la “verdad histórica” misma no es sólida sino cuando deriva del Principio” (*Chuang-tsé*, cap. XXV).

⁷ Para más precisiones al respecto, no podríamos hacer nada mejor que remitirnos a los diversos trabajos en los cuales Ananda Coomaraswamy ha tratado esta cuestión, especialmente sus *Elements of Buddhist Iconography* y *The Nature of Buddhist Art*.

⁸ Puede uno remitirse, a este propósito, a lo que antes hemos dicho sobre el “hombre trascendente” y el “hombre verdadero”, y sobre las relaciones de los diferentes grados de las jerarquías taoísta y confucianista.

⁹ La raíz *dhri* significa portar, sostener, mantener.

“substancial”, es decir, del lado de las influencias terrenales, por la parte inferior del eje recorrida en sentido ascendente¹⁰. Por lo demás, la noción de *dharmā*, entendida así, no está limitada al hombre, sino que se extiende a todos los seres y a todos sus estados de manifestación; así pues, puede decirse que, en sí misma es de orden propiamente cósmico; pero en la concepción búdica de la “Ley”, se la aplica especialmente al orden humano, de suerte que, si bien presenta cierta correspondencia relativa con el término inferior de la Gran Tríada, éste ha de considerarse aquí con respecto a la Humanidad, siempre entendida en sentido individual.

Puede señalarse también que en la idea de “ley”, en todos los sentidos y aplicaciones de que es susceptible, hay cierto carácter de “necesidad”¹¹ o de “constreñimiento”, que la sitúa del lado del “Destino”, y también que el *dharmā* expresa en suma, para todo ser manifestado, la conformidad con las condiciones que se le imponen exteriormente por el medio ambiente, esto es, por la “Naturaleza” en el sentido más amplio de la palabra. Y entonces puede comprenderse por qué motivo el *Dharma* búdico tiene la rueda como símbolo principal, con arreglo a lo que anteriormente hemos expuesto acerca del significado de ésta¹²; y al propio tiempo, por esta representación, se ve que se trata de un principio pasivo con respecto a *Budā*, puesto que es éste quien “hace girar la rueda de la Ley”¹³. Además ha de ser así evidentemente, puesto que el *Budā* se sitúa del lado de las influencias celestiales, como lo hace el *Dharma* del lado de las influencias terrestres; y se puede añadir que el *Budā*, dado que está más allá de las condiciones del mundo manifestado, no tendría nada en común con el *Dharma*¹⁴ si no tuviera que hacer su aplicación a la Humanidad, así como, según hemos visto antes, la Providencia no tendría nada en común con el Destino sin el Hombre, que vincula uno a otro los dos términos extremos del “ternario universal”.

¹⁰ La raíz *dhri* está emparentada, en el forma y en el sentido, con otra raíz, *dhru*, de la cual deriva la palabra *dhruva*, que designa al polo; también puede decirse que la idea de “polo” o de “eje” del mundo manifestado desempeña una importante función en la concepción misma del *dharmā*. Sobre la estabilidad o la inmovilidad como reflejo invertido de la inmutabilidad *princípial* en el punto más bajo de la manifestación, cf. *Le Règne de la Quantité*, cap. XX.

¹¹ Puede tratarse en ello, según los casos, sea de necesidad lógica o matemática, sea de necesidad “física”, sea incluso de necesidad llamada “moral”, bastante impropia por cierto; el *Dharma* búdico entra naturalmente en este último caso.

¹² El *Dharma-chakra* o “rueda de la Ley” es generalmente una rueda de ocho radios; éstos, que pueden naturalmente ponerse en relación, en el simbolismo espacial, con los cuatro puntos cardinales y los cuatro puntos intermedios, corresponden, en el Budismo mismo, a los ocho senderos de la “Vía Excelente”, así como a los ocho pétalos del “Loto de la Buena Ley” (que se puede también comparar a las ocho “beatitudes” del Evangelio). Una disposición similar se encuentra también en los ocho *kua* o trigramas de Fo-Hi; se puede resaltar al respecto que el título del *Yi-king* es interpretado como significando “Libro de las mutaciones” o “de los cambios en la revolución circular”, sentido que presenta una evidente relación con el simbolismo de la rueda.

¹³ Juega pues en ello un papel similar al del *Chakravartī* o “monarca universal” en otra aplicación del simbolismo de la rueda; se dice además que Shākya-Muni tuvo que escoger entre la función del *Budā* y la de *Chakravartī*.

¹⁴ Esta ausencia de relación con el *Dharma* corresponde al estado de *Pratyēka-Buddha*, que, llegado al término de la realización total, no “redesciende” a la manifestación.

REALIZACIÓN ASCENDENTE Y REALIZACIÓN DESCENDENTE*

En la realización total del ser, cabe considerar la unión de dos aspectos que corresponden en cierto modo a dos fases de ésta, una "ascendente" y otra "descendente". La consideración de la primera fase en la cual el ser, partido de un determinado estado de manifestación, se eleva hasta la identificación con su principio no-manifestado, no puede ofrecer ninguna dificultad, puesto que es la que, siempre y en todas partes, está expresamente indicada como el proceso y la meta esencial de toda iniciación, desembocando ésta en la "salida del cosmos", como ya hemos explicado en anteriores artículos, y, por consiguiente, en la liberación de las condiciones limitativas de todo estado de existencia. Por el contrario, en cuanto a la segunda fase, la del "redescenso" en lo manifestado, parece que no se haya hablado de ella sino muy raramente, y, en muchos casos, de una manera menos explícita, e incluso a veces, podríamos decir, con cierta reserva o vacilación, que las explicaciones que nos proponemos ofrecer permitirán por otra parte comprender; es ésta sin duda la razón de que fácilmente dé lugar a malentendidos, sea que erróneamente se considere esta manera de enfocar las cosas como más o menos excepcional, sea que se produzcan confusiones con respecto al verdadero carácter del "redescenso" de que se trata.

Consideraremos en primer lugar lo que podría llamarse la cuestión de principio, es decir, la razón misma por la cual toda doctrina tradicional, ya que se presenta bajo una forma realmente completa, no puede, en realidad, considerar las cosas de otro modo; y esta razón podrá ser comprendida sin dificultades si nos referimos a la enseñanza del Vedanta sobre los cuatro estados de *Âtmâ*, tal como son descritos especialmente en la *Mândûkya Upanishad*¹. En efecto, no solamente están los tres estados representados en el ser humano por la vigilia, el sueño y el sueño profundo, y que respectivamente corresponden a la manifestación corporal, a la manifestación sutil y a lo no-manifestado; más allá de estos tres estados, luego más allá de lo no-manifestado, hay un cuarto, que puede ser llamado "ni manifestado ni no-manifestado", puesto que es el principio de ambos, aunque también, por ello mismo, comprende a la vez a lo manifestado y a lo no-manifestado. Ahora bien, a pesar de que el ser alcanza realmente su propio "Sí-mismo" en el tercer estado, el de lo no-manifestado, no es sin embargo éste el término último, sino el cuarto, sólo en el cual es plenamente realizada la "Identidad Suprema", pues *Brahma* es a la vez "ser y no-ser" (*sadasat*), "manifestado y no-manifestado" (*vyaktâvyakta*), "sonido y silencio" (*shabdâshabda*), sin lo cual no sería verdaderamente la Totalidad absoluta; y, si la realización se detuviera en el tercer estado, ésta no implicaría sino el segundo de los dos aspectos, aquel al que el lenguaje no puede expresar sino bajo una forma negativa. Así, como ha expresado Ananda K. Coomaraswamy en un reciente estudio², "es preciso haber pasado más allá de lo manifestado (lo cual está representado por el paso "más allá del Sol") para alcanzar lo no-manifestado (la "oscuridad" entendida en su sentido superior), pero el fin último está todavía más allá de lo no-manifestado; el término de la vía no se alcanza en tanto que *Âtmâ* no sea conocido a la vez como manifestado y no-manifestado"; se debe entonces, para llegar a él, pasar aún "mas allá de la oscuridad", o, como expresan algunos textos, "ver la otra faz de la oscuridad". De otro modo, *Âtmâ* puede "brillar" en sí mismo, pero no "irradia"; es idéntico a *Brahma*, pero en una sola naturaleza, no en la doble naturaleza comprendida en Su única esencia³.

* Publicado en *Études Traditionnelles*, enero de 1939. Recopilado como capítulo XXXII de *Initiation et Réalisation Spirituelle*, París, 1952.

¹ Ver *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, capítulos XII a XVII.

² *Notes on the Katha Upanishad*, 3ª parte.

³ Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

Aquí es necesario prevenir una posible objeción: se podría, en efecto, señalar que no hay ninguna medida común entre lo manifestado y lo no-manifestado, de tal manera que lo primero es nulo frente a lo segundo, y, además, que lo no-manifestado, siendo ya en sí mismo el principio de lo manifestado, debe entonces contenerlo en cierta forma. Todo ello es perfectamente cierto, pero no lo es menos que lo manifestado y lo no-manifestado, en tanto son así considerados, aparecen aún en un sentido como dos términos entre los cuales existe una oposición; y esta oposición, incluso aunque no sea sino ilusoria (como por otra parte lo es en el fondo toda oposición), no debe por ello dejar de quedar finalmente resuelta; ahora bien, no puede serlo más que pasando más allá de uno y otro de ambos términos. Por otra parte, si lo manifestado no puede ser llamado real en el sentido absoluto de la palabra, no deja de poseer en sí mismo una determinada realidad, relativa y contingente sin duda, pero que no obstante es una realidad en algún grado, ya que no se trata de una pura nada, e incluso sería inconcebible que lo fuera, pues ello lo excluiría de la Posibilidad universal. No se puede entonces decir, en definitiva, que lo manifestado sea estrictamente desdeñable, aunque lo parezca con respecto a lo no-manifestado, y aunque ésta sea quizás una de las razones por las cuales lo que a ello se refiere, en la realización, pueda ser a veces menos evidente y encontrarse como sumido en la sombra. En fin, si lo manifestado está comprendido en principio en lo no-manifestado, es en tanto que conjunto de las posibilidades de manifestación, pero no en tanto que efectivamente manifestado; para que esté también comprendido bajo este último aspecto, es necesario remontarse, como ya hemos dicho, al principio común de lo manifestado y lo no-manifestado, que es verdaderamente el Principio supremo del que todo procede y en el que todo está contenido; y es preciso que sea así, como se comprenderá aún mejor a continuación, para que exista la realización plena y total del "Hombre universal".

Se plantea entonces otra cuestión: según lo que acabamos de decir, se trata aquí de etapas diferentes en el transcurso de una sola y misma vía, o, más exactamente, de una etapa y del término final de esta vía, y es evidente que deba ser así en efecto, puesto que la realización se continúa con ello hasta su último desenlace; pero entonces, ¿cómo puede hablarse, tal como lo hicimos en un principio, de una fase "ascendente" y de una fase "descendente"? Es evidente que, si ambas representaciones son legítimas, deben, para no ser contradictorias, referirse a puntos de vista diferentes; pero, antes de ver cómo pueden efectivamente conciliarse, podemos ya indicar que, en todo caso, esta conciliación no es posible sino a condición de que el "redescenso" no sea concebido en absoluto como una especie de "regresión" o de "retorno hacia atrás", lo que, por lo demás, sería incompatible con el hecho de que todo lo que es adquirido por el ser en el curso de la realización iniciática lo es de una manera permanente y definitiva. No hay entonces aquí nada comparable a lo que se produce en el caso de los "estados místicos" pasajeros, tales como el "éxtasis", según los cuales el ser se encuentra pura y simplemente en la existencia humana terrestre, con todas las limitaciones individuales que la condicionan, no guardando de estos estados, en su conciencia actual, más que un reflejo indirecto y siempre más o menos imperfecto⁴. Apenas hay necesidad de decir que el "redescenso" en cuestión tampoco es asimilable a lo que es designado como el "descenso a los Infiernos"; éste tiene lugar, como se sabe, previamente al inicio mismo del proceso iniciático propiamente dicho, y, agotando ciertas posibilidades inferiores del ser, desempeña un papel "purificador" que no tendría manifestamente ninguna razón de ser a continuación, y sobre todo en el nivel al cual se refiere aquello de lo que estamos tratando ahora. Añadamos aún, para no pasar por alto ninguno de los equívocos posibles, que no hay aquí absolutamente nada en común con lo que podría ser llamado una "realización al revés", que no tendría sentido más que si tomara esta dirección "descendente" a partir del

⁴ Conviene añadir, a este propósito, que algo semejante puede también tener lugar en un caso distinto al de los "estados místicos", caso que es el de una verdadera realización metafísica, pero incompleta y aún virtual; la vida de Plotino ofrece un ejemplo que sin duda es el más conocido. Se trata entonces, en el lenguaje del *taḥawwuf islámico*, de un *hāl* o estado transitorio que no ha podido ser fijado y transformado en *maqâm*, es decir, en "estación" permanente, adquirida de una vez por todas, sea cual sea por otra parte el grado de realización al cual corresponda.

estado humano, pero cuyo significado, entonces, sería propiamente "infernado" o "satánico", y, en consecuencia, no podría depender sino del dominio de la "contra-iniciación"⁵.

Dicho esto, es fácil comprender que el punto de vista en el que la realización al completo aparece como el recorrido de una vía en cierto modo "rectilínea" es aquel del propio ser que la cumple, puesto que, para este ser, no podría jamás tratarse de volver atrás y de entrar en las condiciones de alguno de los estados que ya ha superado. En cuanto al punto de vista donde esta misma realización adquiere el aspecto de dos fases "ascendente" y "descendente", no es en suma sino aquel bajo el cual ésta puede aparecer a los demás seres, que la consideran permaneciendo ellos mismos encerrados en las condiciones del mundo manifestado; pero aún puede plantearse cómo un movimiento continuo puede así revestir, aunque no sea sino exteriormente, la apariencia de un conjunto de dos movimientos sucediéndose en direcciones opuestas. Ahora bien, existe una representación geométrica que permite hacerse una idea tan clara como es posible: si se considera un círculo situado verticalmente, el recorrido de una de las mitades de la circunferencia será "ascendente", y el de la otra mitad será "descendente", sin que no obstante el movimiento deje jamás de ser continuo; además, no hay en el curso de este movimiento ningún "retorno hacia atrás", puesto que no vuelve a pasar por la parte de la circunferencia que ha sido ya recorrida. Hay aquí un ciclo completo, pero, si se recuerda que no pueden existir ciclos realmente cerrados, tal como hemos explicado en otras ocasiones, puede uno darse cuenta por ello que no es sino en apariencia que el punto final coincide con el punto de partida o, con otras palabras, que el ser vuelve al estado manifestado del cual ha partido (apariencia que existe para los demás, pero que no es la "realidad" de este ser); y, por otra parte, esta consideración del ciclo es aquí tanto más natural cuanto que esto de lo que se trata tiene su correspondencia "macrocósmica" exacta en las dos fases de "aspiración" y "expiración" de la manifestación universal. En fin, puede señalarse que una línea recta es el "límite", en el sentido matemático de la palabra, de una circunferencia que crece indefinidamente; la distancia recorrida en la realización (o más bien lo que está figurado por una distancia cuando se emplea el simbolismo espacial), está verdaderamente más allá de toda medida asignable; no hay en realidad ninguna diferencia entre el recorrido de la circunferencia del que acabamos de hablar y el de un eje que permanece siempre vertical en todas sus partes sucesivas, lo cual acaba reconciliando las representaciones correspondientes respectivamente a los puntos de vista "interior" y "exterior" que hemos distinguido.

Pensamos que desde ahora se puede, después de estas pocas consideraciones, comprender suficientemente el verdadero carácter de la fase "descendente" o aparentemente tal; pero todavía nos falta por plantear lo que puede ser, con respecto a la jerarquía iniciática, la diferencia entre la realización que se detiene en la fase "ascendente" y la que además comprende la fase "descendente", y es esto sobre todo lo que vamos a examinar más particularmente a continuación.

Mientras que el ser que permanece en lo no-manifestado ha cumplido la realización únicamente "para sí mismo", aquel que "redesciende" después, en el sentido que anteriormente hemos precisado, tiene desde entonces, con respecto a la manifestación, un papel expresado por el simbolismo de la "irradiación" solar mediante la cual todo es iluminado. En el primer caso, como ya hemos dicho, *Âtmâ* "brilla" sin "irradiar"; pero no obstante es necesario disipar todavía un error: se habla muy frecuentemente, a este respecto, de una realización "egoísta", lo que es un verdadero absurdo, puesto que ya no hay ego, es decir, individualidad, habiendo sido necesariamente abolidas las limitaciones que constituyen a ésta como tal, y de manera definitiva, para que el ser pueda "establecerse" en lo no-manifestado. Tal equívoco implica evidentemente una grosera confusión entre el "Sí-mismo" y el "yo"; hemos dicho que este ser se ha realizado "para sí mismo", y no "para él mismo", y ésta es, no una simple cuestión de lenguaje, sino una

⁵ El recorrido de tal vía "descendente", con todas las consecuencias que implica, no puede siquiera ser efectivamente considerado, en toda la medida en que ello es posible, más que en el caso extremo de los *awliyâ es-Shaytân* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, pág. 186).

distinción completamente esencial en cuanto al fondo mismo de aquello de que se trata. Hecha esta indicación, no deja de haber, entre ambos casos, una diferencia cuyo verdadero alcance puede ser mejor comprendido al referirnos a la manera en que diversas tradiciones consideran los estados que les corresponden, pues incluso aunque la realización "descendente", en tanto que fase del proceso iniciático, no esté generalmente indicada más que de una manera más o menos velada, se pueden no obstante encontrar fácilmente ejemplos que la suponen muy claramente y sin ninguna duda posible.

Para tomar en principio un ejemplo que quizá sea el mas conocido, si no el mejor comprendido habitualmente, la diferencia de que se trata es, en suma, la que existe entre el *Pratyêka-Buddha* y el *Bodhisattwa*⁶; y es particularmente importante a este respecto señalar que la vía que tiene como término el primero de estos dos estados es designada como una "pequeña vía" o, si se quiere, una "vía menor" (*hînayâna*), lo cual implica que no está exenta de cierto carácter restrictivo, mientras que la que conduce al segundo está considerada como siendo verdaderamente la "gran vía" (*mahâyâna*), luego aquella que es completa y perfecta bajo todos los aspectos. Esto permite responder a la objeción que podría plantearse por el hecho de que, de manera general, el estado de Buda es considerado como superior al de *Bodhisattwa*; en el caso del *Pratyêka-Buddha*, esta superioridad no puede ser más que aparente, y es ante todo debida al carácter de "imposibilidad" que, también aparentemente, no tiene el *Bodhisattwa*; decimos aparentemente, porque debe distinguirse en ello entre la "realidad" del ser y el papel que ha de desempeñar con respecto al mundo manifestado, o, en otros términos, entre lo que en sí es y lo que parece ser para los seres ordinarios; encontraremos por otra parte la misma distinción en casos pertenecientes a otras tradiciones. Es cierto que, exotéricamente, el *Bodhisattwa* es representado como teniendo todavía que franquear una última etapa para alcanzar el estado de Buda perfecto; pero, si decimos exotéricamente, es porque, precisamente, ello corresponde a la manera en que las cosas aparecen cuando son consideradas desde el exterior; y es preciso que sea así para que el *Bodhisattwa* pueda cumplir su función, en tanto que ésta consiste en mostrar la vía a los demás seres: es "aquel que ha obrado así" (*tathâ-gata*), y así deben obrar quienes puedan alcanzar como él el fin supremo; es preciso entonces que la existencia misma en la cual se cumple su "misión", para ser verdaderamente "ejemplar", se presente en cierto modo como una recapitulación de la vía. En cuanto a pretender que se trate aquí realmente de un estado todavía imperfecto o de un menor grado de realización, equivale a perder completamente de vista el lado "trascendente" del ser del *Bodhisattwa*; lo que quizá es conforme a ciertas interpretaciones "racionales" corrientes, pero torna perfectamente incomprensible todo el simbolismo concerniente a la vida del *Bodhisattwa*, que le confiere, desde su principio mismo, un carácter propiamente "avatárico", es decir, que la muestra efectivamente como un "descenso" (es el sentido propio de la palabra *avatâra*) por el cual un principio, o un ser que representa a éste porque está con él identificado, es manifestado en el mundo exterior, lo que, evidentemente, no podría en modo alguno alterar la inmutabilidad del principio como tal⁷.

En la tradición islámica, lo que acabamos de decir tiene en gran medida su equivalente, teniendo en cuenta la diferencia de puntos de vista que son naturalmente propios a cada

⁶ El caso del *Pratyêka-Buddha* es uno de aquellos a los cuales los intérpretes occidentales aplican de buen grado ese término de "egoísmo" del que acabamos de señalar su absurdo.

⁷ Todavía podría decirse que un ser así, cargado de todas las influencias espirituales inherentes a su estado trascendente, se convierte en el "vehículo" por el cual estas influencias son dirigidas hacia nuestro mundo; este "descenso" de las influencias espirituales está indicado muy explícitamente por el nombre de Avalokitêshwara, y es también uno de los significados principales y "benéficos" del triángulo invertido. Añadamos que es precisamente con este significado que el triángulo invertido es tomado como símbolo de los más altos grados de la Masonería escocesa; en ésta, por otra parte, el grado 30°, considerado como *nec plus ultra*, debe lógicamente marcar por ello el término de la "subida", de manera que los grados siguientes no pueden referirse propiamente sino a un "redescenso", por el cual son aportados a toda la organización iniciática las influencias destinadas a "vivificarla"; y los colores correspondientes, que son respectivamente el negro y el blanco, son todavía más significativos desde la misma perspectiva.

una de las diversas formas tradicionales: este equivalente se encuentra en la distinción que se realiza entre el caso del *walî* y el del *nabî*. Un ser puede no ser *walî* sino "para sí", si se permite la expresión, sin manifestar nada al exterior; por el contrario, un *nabî* no es tal sino porque tiene una función que desempeñar con respecto a los demás seres; y, con mayor razón, lo mismo es cierto del *rasûl*, que también es *nabî*, pero cuya función reviste un carácter de universalidad, mientras que la del simple *nabî* puede estar más o menos limitada en cuanto a su extensión y su objetivo propio⁸. Incluso podría parecer que no debe existir aquí la aparente ambigüedad que hemos visto hace un momento a propósito del *Bodhisattwa*, puesto que la superioridad del *nabî* con respecto al *walî* es generalmente admitida e incluso considerada como evidente; y no obstante, a veces se ha sostenido también que la "estación" (*maqâm*) del *walî* es, en sí misma, superior a la del *nabî*, porque esencialmente implica un estado de "proximidad" divina, mientras que el *nabî*, por su propia función, está necesariamente vuelto hacia la creación; pero, también aquí, no se ve más que una de las dos caras de la realidad, la exterior, y no se comprende que representa un aspecto que se añade al otro sin destruirlo en modo alguno y sin siquiera afectarlo verdaderamente⁹. En efecto, la condición del *nabî* implica en primer lugar en sí misma la del *walî*, pero al mismo tiempo es algo más; hay entonces, en el caso del *walî*, una especie de "carencia" bajo determinado aspecto, no en cuanto a su naturaleza íntima, sino en cuanto a lo que se podría llamar su grado de universalización, "carencia" que corresponde a lo que hemos dicho sobre el ser que se detiene en el estadio de lo no-manifestado sin "redescender" hacia la manifestación; y la universalidad alcanza su plenitud efectiva en el *rasûl*, que es así verdadera y totalmente el "Hombre universal".

Se ve claramente, en casos tales como los que acabamos de citar, que el ser que "redesciende" tiene, frente a la manifestación, una función cuyo carácter en cierto modo excepcional demuestra que en absoluto se encuentra en una condición comparable a la de los seres ordinarios; así, estos casos son los de seres a los que se puede llamar "misionados" en el verdadero sentido de la palabra. En cierto sentido, se puede decir también que todo ser manifestado tiene su "misión", si se entiende simplemente por ello que debe ocupar su lugar propio en el mundo y que es así un elemento necesario del conjunto del que forma parte; pero es evidente que no es de esta manera como lo entendemos aquí, y que se trata de una "misión" de un alcance muy distinto, que procede directamente de un orden trascendente y *principlal* y que expresa en el mundo manifestado algo de ese mismo orden. Como el "redescenso" presupone una "subida" previa, tal "misión" presupone necesariamente la perfecta realización interior; no es inútil insistir sobre ello, especialmente en una época en que tanta gente se imagina muy fácilmente tener "misiones" mas o menos extraordinarias, que a falta de esta condición esencial no pueden ser sino puras ilusiones.

Debemos todavía, después de todas las consideraciones que hemos expuesto hasta ahora, insistir sobre un aspecto del "redescenso" que nos parece explicar, en muchos casos, el hecho de que este tema se pase por alto o se rodee de reticencias, como si hubiera aquí algo por lo que se sintiera repulsión a hablar claramente: se trata de lo que podría llamarse su aspecto "sacrificial". Debe quedar entendido, ante todo, que, si empleamos aquí la palabra "sacrificio", no es en el sentido simplemente "moral" que vulgarmente se le da, y que no es sino uno de los ejemplos de la degeneración del

⁸ El *rasûl* manifiesta el atributo divino de *Er-Rahmân* en todos los mundos (*rahmatan lil'âlamîn*), y no solamente en un determinado dominio particular. Se puede indicar que, por otra parte, la denominación de *Bodhisattwa* como "Señor de compasión" se refiere también a un papel similar, no siendo en el fondo la "compasión" hacia todos los seres sino otra expresión del atributo de *rahmah*.

⁹ Volvemos con esto a lo dicho acerca de la noción del *barzaj*, y que permite comprender sin esfuerzo cómo deben ser entendidos estos dos aspectos de la realidad; la cara interior está vuelta hacia *El-Haqq*, y la cara exterior hacia *El-Khalq*; y el ser cuya función es de la naturaleza del *barzaj* debe necesariamente unir en él estos dos aspectos, estableciendo así un "puente" o un "canal" por el cual las influencias divinas se comunican a la creación.

lenguaje moderno, que empequeñece y desnaturaliza todo para rebajarlo a un nivel puramente humano y hacerlo entrar en los marcos convencionales de la "vida ordinaria". Por el contrario, tomamos esta palabra en su sentido original y verdadero, con todo lo que implica de efectivo e incluso de esencialmente "técnico"; está claro, en efecto, que el papel de seres tales como los que anteriormente hemos citado no podría tener nada en común con el "altruismo", el "humanitarismo", la "filantropía" y otras banalidades "ideales" celebradas por los moralistas, y que no sólo están demasiado evidentemente desprovistas de todo carácter trascendente o supra-humano, sino que incluso están perfectamente al alcance del primer profano que aparezca¹⁰.

El ser que ha realizado su identidad con *Âtmâ*, y su "redescenso" en la manifestación, o lo que aparece como tal desde el punto de vista de ésta, no siendo efectivamente sino la plena universalización de esta misma identidad, no es entonces otro que "el *Âtmâ* incorporado en los mundos", lo que significa que el "redescenso" no es en realidad, para él, diferente al proceso mismo de la manifestación universal. Ahora bien, precisamente, este proceso a menudo es descrito tradicionalmente como un "sacrificio": en el símbolo védico, es el sacrificio del *Mahâ-Purusha*, es decir, del "Hombre universal", al cual, según lo que ya hemos dicho, el ser de que se trata es efectivamente idéntico; y no solamente este sacrificio primordial debe ser entendido en sentido estrictamente ritual, y no en una acepción más o menos vagamente "metafórica", sino que es esencialmente el prototipo mismo de todo rito sacrificial¹¹.

El "misionado", en el sentido en que anteriormente hemos tomado esta palabra, es entonces literalmente una "víctima"; está por otra parte claro que esto no implica en absoluto, de manera general, que su vida deba terminar con una muerte violenta, puesto que, en realidad, es esta misma vida, en todo su conjunto, lo que es ya la consecuencia del sacrificio¹². Podrá notarse inmediatamente que en esto reside la explicación profunda de las vacilaciones y de las "tentaciones" que, en todas las leyendas tradicionales, y sea cual sea la forma especial que revistan según los casos, son atribuidas a los Profetas, e incluso a los *Avatâras*, cuando se encuentran en cierto modo en presencia de la "misión" que han de cumplir. Estas vacilaciones, en el fondo, no son otras que las de Agni al aceptar convertirse en conductor del "carro cósmico"¹³, tal como afirma Coomaraswamy

¹⁰ Tenemos que precisar que lo que decimos aquí se dirige al punto de vista específicamente moderno de la "moral laica"; incluso cuando ésta no hace en cierto modo, como a menudo ocurre a pesar de sus pretensiones, sino "plagiar" preceptos tomados de la religión, los vacía de todo significado real, apartándose de todos los elementos que permitirían religarla a un orden superior y, más allá del exoterismo simplemente literal, transponerlos como signos de verdades *principiales*; e incluso a veces, pareciendo mantener lo que podría ser llamado la "materialidad" de estos preceptos, esta moral, por la interpretación que hace de ellos, llega hasta a "invertirlos" verdaderamente en un sentido antitradicional.

¹¹ A propósito de esto, podemos incidentalmente hacer una indicación que no deja de tener importancia: la vida de ciertos seres, considerada según las apariencias individuales, presenta hechos que están en correspondencia con otros de orden cósmico y que son en cierto modo, desde el punto de vista exterior, una imagen o una reproducción de éstos; pero, desde el punto de vista interior, esta relación debe ser invertida, pues, siendo realmente estos seres el *Mahâ-Purusha*, son los hechos cósmicos los que verdaderamente están modelados sobre su vida o, para hablar con más exactitud, sobre aquello de lo cual esa vida es una expresión directa, mientras que los hechos cósmicos en sí mismos no son sino una expresión suya por reflejo. Añadiremos además que es esto lo que da realidad y hace válidos los ritos instituidos por los seres "misionados", mientras que un ser que no es más que un individuo humano jamás podrá, por su propia iniciativa, inventar sino "pseudo-ritos" desprovistos de toda eficacia real.

¹² Es necesario notar también que aquello de lo que se trata no tiene ninguna relación con el empleo que ciertos místicos hacen de buena gana de la palabra "víctima", o de la de "inmolación"; incluso en los casos en que entienden con ello una realidad propia y no se reducen a simples ilusiones "subjetivas", siempre posibles en ellos en razón de la "pasividad" inherente a su actitud, es una realidad cuyo alcance no supera en absoluto el orden de las posibilidades individuales.

¹³ *Rig-Vêda*, X, 51.

en el estudio que ya hemos citado, vinculando así todos estos casos al del "*Avatâra* eterno", con el cual no hacen sino uno en su "verdad" más interior; y, con seguridad, la tentación de permanecer en la "noche" de lo no-manifestado se comprende sin esfuerzo, pues nadie podría negar que, en este sentido superior, "la noche es mejor que el día"¹⁴. Coomaraswamy explica además con ello, y con justa razón, el hecho de que Shankarâchârya se esfuerce siempre visiblemente en evitar la consideración del "redescenso", incluso cuando comenta textos cuyo sentido lo implica muy claramente; sería en efecto absurdo, en un caso como éste, atribuir tal actitud a una falta de conocimiento o a una incompreensión de la doctrina; no puede entonces comprenderse sino como una especie de retroceso ante la perspectiva del "sacrificio" y, por consiguiente, como una voluntad consciente de no alzar el velo que disimula "la otra cara de la oscuridad", y, generalizando, es la razón principal de la reserva habitualmente mantenida sobre esta cuestión¹⁵. A ello se puede por otra parte unir, a título de razón secundaria, el peligro de que esta consideración mal comprendida pueda servir de pretexto a algunos para justificar, engañándose a sí mismos acerca de su verdadera naturaleza, un deseo de "permanecer en el mundo", cuando no se trata de permanecer, sino, lo cual es muy diferente, de volver tras haber ya salido, y esta "salida" previa no es posible sino para el ser en que no subsiste ya ningún deseo, al igual que ninguna atadura individual; es necesario tener cuidado de no olvidar este punto esencial, a falta de lo cual se correría el riesgo de no ver ninguna diferencia entre la realización última y un simple inicio de realización detenida en un estadio que ni siquiera supera los límites de la individualidad.

Ahora, volviendo a la idea del sacrificio, debemos decir que éste implica todavía otro aspecto, que es incluso el que expresa directamente la etimología de la palabra: "sacrificar" es propiamente *sacrum facere*, es decir, "hacer sagrado" lo que es objeto del sacrificio. Este aspecto no conviene aquí menos que el que se considera más ordinariamente, y al cual teníamos *in mente* en un principio al hablar de la "víctima" como tal; es el sacrificio, en efecto, lo que confiere a los "misionados" un carácter "sagrado", en el sentido más completo de la palabra. No sólo este carácter es evidentemente inherente a la función de la cual su sacrificio es verdaderamente la investidura, sino que también, pues ello también está implícito en el sentido original de la palabra "sagrado", es lo que hace que estos seres estén "aparte", es decir, esencialmente diferentes a la vez del común de los seres manifestados y de aquellos que, habiendo llegado a la realización del "Sí-mismo", permanecen pura y simplemente en lo no-manifestado. Su acción, incluso cuando sea exteriormente semejante a la de los seres ordinarios, no tiene en realidad ninguna relación con ésta, yendo más lejos que esta simple apariencia exterior; es, en su "verdad", necesariamente incomprensible a las facultades individuales, pues procede directamente de lo inexpresable. Este carácter demuestra además muy bien que se trata, como ya hemos dicho, de casos excepcionales, y, de hecho, en el estado humano, los "misionados" no son con seguridad sino una ínfima minoría con respecto a la inmensa multitud de seres que no podrían pretender tal papel; pero, por otra parte, siendo los estados del ser en multiplicidad indefinida, ¿qué razón puede haber que impida admitir que, en uno u otro estado, todo ser tenga la posibilidad de llegar a ese grado supremo de la jerarquía espiritual?

¹⁴ Esta expresión tiene también su aplicación, en otro orden, en el "rechazo de los poderes"; pero, mientras que esta actitud no solamente está justificada, sino que es incluso la única legítima para el ser que, no teniendo ninguna "misión" que cumplir, no tiene que aparecer al exterior, es evidente que, por el contrario, una "misión" sería inexistente como tal si no fuera manifestada exteriormente.

¹⁵ Recordaremos, como "ilustración" de lo que acaba de ser dicho, un hecho cuyo carácter histórico o legendario importa poco desde nuestro punto de vista, pues no pretendemos concederle sino un valor exclusivamente simbólico: se cuenta que Dante no sonreía jamás, y que la gente atribuía esta aparente tristeza a que "venía del infierno"; ¿no sería preciso más bien ver la verdadera razón de ello en que había "redescendido del Cielo"?

30 RESEÑAS DE LIBROS

VI: *Le Voile d'Isis*
ET: *Études Traditionnelles*

- Louis Finot, *La Marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)*. En *La Revue de Philosophie*, nov.-diciembre de 1923. No Recopilada.
- Louis Finot, *Les Questions de Milinda (Milinda-pañha)*. En *La Revue de Philosophie*, nov.-diciembre de 1923. No Recopilada.
- P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. En *La Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1924. No Recopilada.
- Georges Groslier, *La Sculpture Khmère ancienne*. En *Vient de Paraître*, febrero de 1926. No Recopilada.
- Jacques Bacot, *La vie de Milarepa*. En *Les Cahiers du Mois*, nº 21-22, París, junio de 1926. No Recopilada.
- Edmond Isnard, *La Sagesse du Bouddha et la science du bonheur*. En VI, octubre de 1928. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002.
- Jean-Marqués Rivière, *A l'ombre des monastères thibétains*. En *Voile d'Isis*, diciembre de 1929. Retomada en *Le Théosophisme*, París, 1952.
- Henri Valentino, *Le voyage d'un perelin chinois dans l'Inde des Bouddhas*. En VI, 1933. Recopilada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Gabriel Trarieux, *La Lumière d'Asie*. En VI, febrero de 1934. Recopilada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002.
- L. De Païni. *Le Mysticisme intégral*. Retomada en *Le Théosophisme*, París, 1952.
- G. Constant Lounsbery, *La Méditation bouddhique, étude de sa théorie et de sa pratique selon l'École du Sud*. En VI, noviembre de 1935. Recop. en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002.
- I. de Manziarly, *Pérégrinations asiatiques*. En VI, noviembre de 1935. Recop. En *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002.
- Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism*. En ET, 1936. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Mrs Rhys Davids, *The Minor Anthologies of the Pali Canon. -Part. I. Dhamenapada Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha: The Text of the Minor Sayings*. En *La Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1936. No recopilada. (firmada R.G.)
- E. Steinilber-Oberlin, *Les Sectes bouddhiques japonaises*. En *La Revue de Philosophie*, enero-febrero de 1936. No recopilada. (firmada R.G.)
- Ananda Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*. En ET, 1936. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Jean Marqués-Rivière, *Le Bouddhisme au Thibet*. En ET, 1936. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.

- Vladimir Pozner, *Le Mors au Dents*. En ET, enero de 1938. Retomada en *Le Théosophisme*, París, 1952.
- Ananda Coomaraswamy, *The Nature of Buddhist Art*. En ET, 1938. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Mrs. Rhys Davids, *Te become or not te become (that is the question), Episodes in the history of an Indian word*. En ET, 1938. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- L. Adams Beck, *Du Kashmir au Tibet, a la découverte du Yoga*. En ET, 1938. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Jean Marqués Rivière, *Le Yoga tantrique hindou et thibétain*. En ET, 1938. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- L. Adams Beck. *Au Coeur du Japon: Zenn, Amours mystiques*. En ET, abril de 1939. Retomada en *Comptes Rendus*, París, 1973.
- Clarence H. Hamilton, *Whei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Vasubandu*. En ET, 1940. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Ananda Coomaraswamy, *Hindouism and Buddhism*. En ET, 1945-46. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Marco Pallis, *Peaks and Lamas*. En ET, 1947. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Robert Bleichsteiner, *L'Eglise jaune*. En ET, 1947. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Marco Pallis, *Peaks and Lamas*. En ET, 1949. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- *The Living Thoughts of Gotama the Buddha, presented by Ananda Coomaraswamy and J. B. Horner*. En ET, 1949. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Ananda Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme*. En ET, 1950. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.

-Louis Finot, *La Marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)**, poema sánscrito de Shântideva; traducción francesa con introducción. - Un vol. in-8° de 168 págs. Collection des Classiques de l'Orient; Bossard, París, 1920. -La *Bodhi*, término que ha sido traducido un poco libremente como "Luz", y que evoca sobre todo la idea de "Sabiduría", es "la Iluminación suprema que revela al Buda la ley del universo"; la marcha hacia la *Bodhi*, es por tanto "el conjunto de los ejercicios espirituales que encaminan hacia su finalidad al futuro Buda". El tratado de Shântideva, independientemente de sus méritos poéticos, es muy apropiado para dar una idea de la ascesis búdica del *Mahâyâna* o "Gran Vehículo", que propone como fin a sus adherentes "el estado ideal de Buda salvador del mundo", mientras que el *Hinayâna* o "Pequeño Vehículo" se contenta con conducir a los suyos a la paz del Nirvana. Ofrece también, sobre todo en sus últimos capítulos, una muestra excelente de la dialéctica especial de la escuela de los *Mâdhyamikas*, a la cual pertenecía su autor, que vivía, se cree, hacia el siglo VII de la era cristiana.

Existía ya una traducción francesa del *Bodhicharyâvatâra*, debida al Sr. de la Vallée-Poussin, y publicada en 1905-1907 en la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. "Esta traducción, dice L. Finot en su introducción, pone en primer plano la explicación doctrinal y sacrifica a ella deliberadamente la concisión, que es el mérito principal del estilo de Shântideva". Es en otro punto de vista, sobre todo literario, en el cual él mismo se ha querido emplazar; pero se podría preguntar si, esforzándose por conservar la concisión del original, no ha introducido en su versión alguna oscuridad; es de lamentar que no haya juzgado oportuno al menos añadir mayor número de notas explicativas para suplir la insuficiencia de las palabras francesas que, muy frecuentemente, no corresponden sino muy aproximadamente a los términos sánscritos. No es calcando escrupulosamente la traducción sobre el texto como mejor se puede traducir el espíritu de éste, sobre todo cuando se trata de un texto oriental; y ¿no es de temer que, en tales condiciones, lo esencial del pensamiento escape a la mayor parte de los lectores? En fin, aunque se pretenda dirigirse simplemente al "público letrado" y se le suponga cierto desdén hacia las "cuestiones teológicas" ¿es muy legítimo conceder más importancia a la forma que al fondo?

-Louis Finot, *Les Questions de Milinda (Milinda-pañha)***, traducido del pali con introducción y notas. -Un vol. in-8° de 166 págs. Collection des classiques de l'Orient; Bossard, París, 1923. -Este libro, ya traducido en inglés por Rhys Davids, se compone de una serie de diálogos entre el rey Milinda y el monje budista Nâgasena; Milinda es el rey griego Menandro, que reinaba en Sâgalâ, en el Punjab, hacia el siglo II antes de la era cristiana; y muestra bien, en sus preguntas, toda la sutilidad del carácter griego. La discusión se da sobre los más diversos puntos de la doctrina búdica, entre los cuales los hay de importancia muy desigual; pero, en su conjunto, este texto es sin duda, en su género, uno de los más interesantes que existen. ¿Es porque Finot no se ha preocupado esta vez por la idea de que tenía que traducir un poema? En todo caso, su traducción nos ha parecido más clara que la de la *Marcha hacia la Luz*, ha añadido además notas más abundantes, y ha tenido cuidado de indicar, para los términos técnicos, sus equivalentes en pali; únicamente lamentamos que sólo excepcionalmente haya dado las formas sánscritas correspondientes.

En la misma colección, muy bien editada, mencionaremos aún, para los que se interesan en el Budismo, otras dos obras: *Trois Mystères tibétains (Tres Misterios tibetanos)*, traducidos con introducción, notas e índice por Jacques Bacot (1 vol. in-8° de 300 págs., 1921), y *Contes et Légendes du Bouddhisme chinois (Cuentos y Leyendas del Budismo chino)*, traducidos por Edouard Chavannes, con prefacio y vocabulario por Sylvain Lévi (1 vol. in-8° de 220 págs., 1921). Aunque esos relatos hayan sido presentados con intenciones puramente literarias, en realidad tienen, como por otro lado

* *La Marcha hacia la Luz*, Ediciones Miraguano, Madrid. N. del T.

** *Milinda Pañha*, MRA, Barcelona, 1995.

todos los del mismo género que pueden hallarse en Oriente, un alcance muy distinto para quien sepa penetrar su simbolismo en lugar de detenerse en las formas exteriores, por seductoras que puedan ser.

1924

-P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. - Un vol. in-8° de 314 pp. P. Geuthner, París, 1923. -El autor, en su introducción, afirma su intención de “prestar la más vigilante atención a las interpretaciones que el Oriente tiene para los clásicos”, y reconoce incluso que “nuestros avezados sabios al uso de la crítica, sea histórica, sea filológica, dan prueba de una aversión sistemática, no exenta de parcialidad, con respecto a las tradiciones indígenas”. Eso está muy bien; pero entonces ¿por qué, en el cuerpo mismo de su obra, no tiene apenas en cuenta más que los resultados más o menos contestables de la crítica europea? Y, cuando se ha comenzado por denunciar “la superstición de la cronología”, ¿por qué dejarse interrumpir en la exposición de una doctrina por la preocupación de seguir una cronología con frecuencia hipotética, en gran detrimento del encadenamiento lógico de las ideas? Y es que probablemente es bien difícil, con la mejor voluntad del mundo, desprenderse de los hábitos mentales que impone determinada educación.

La parte mejor de la obra, la más exacta y más completa, es ciertamente, como cabía esperar, la que concierne al Budismo. Incluso el autor rectifica muy justamente las interpretaciones “pesimistas” que son corrientes desde Schopenhauer; pero exagera mucho la originalidad de esta doctrina, en la cual querría hasta ver algo distinto a la desviación del Brahmanismo que es en realidad. Lo que él exagera también, es la influencia del Budismo sobre el desarrollo posterior de las doctrinas hindúes; sin duda, la necesidad de responder a ciertas objeciones le conduce con frecuencia a precisar la expresión de su propio pensamiento; pero esta influencia en cierto modo negativa, la única que podemos reconocer al Budismo, no es la que aquí se le atribuye.

La exposición de los *darshanas* ortodoxos no nos ha parecido muy clara, y además está hecha desde un punto de vista muy exterior; no creemos que el apriorismo de querer encontrar una “evolución” por todas partes sea compatible con la comprensión de ciertas ideas. La misma observación vale para lo que se ha convenido en llamar el “Hinduismo”, que es presentado como el producto de elementos primitivamente extraños al Brahmanismo y a los cuales éste se habría adaptado mejor o peor, de tal modo que ¡la *Trimûrti* no sería más que una invención moderna! Las razones profundas de la distinción entre Vishnuismo y Shivaismo no son además ni entrevistas; pero esta cuestión, igual que la de los orígenes, arriesga llevarnos demasiado lejos. Habría también mucho que decir con respecto al Yoga, que jamás ha podido consistir en una actitud “pragmática”: ¿cómo podría convenirle esa palabra cuando precisamente se trata de liberarse de la acción? Señalemos finalmente una noción extrañamente inexacta de lo que es la magia y sobre todo de lo que no es; un “mago (*mage*)” y un “mágico (*magicien*)” no son totalmente la misma cosa, como tampoco lo son un “vidente” y un “visionario”; y traducir *rishi* por “visionario” nos parece un lamentable error.

De manera general, las doctrinas de la India están aquí como empequeñecidas, si así puede decirse, dado el doble punto de vista con el cual son consideradas: punto de vista histórico primero, que pone en primer plano unas cuestiones sin importancia real; punto de vista filosófico después, que es muy inadecuado para lo que se trata, y bien incapaz para ir al fondo de las cosas, de alcanzar la esencia misma de las doctrinas en cuestión. “La filosofía es en todas partes la filosofía”, se nos dice; pero ¿hay verdaderamente filosofía en todas partes? Se nos concederá, al menos, que no hay sólo eso en el mundo; y no estamos muy seguros de que a algunos indianistas “les haya ido muy bien el haber poseído primero una cultura filosófica a la europea”; en todo caso, nosotros hemos tenido, por nuestra parte, que felicitarnos por haber podido conocer, por el contrario, las doctrinas del Oriente antes de estudiar la filosofía occidental.

Georges Groslier, *La Sculpture Khmère ancienne*; ilustrada con 175 reproducciones fuera de texto. -Esta muy bella publicación da por vez primera una idea de conjunto de la escultura khmer, en la medida al menos que lo permite el estado actual de las investigaciones arqueológicas. El autor además es muy prudente en sus conclusiones, y no se podría más que alabarle siempre por ello, pues muchas cuestiones están todavía lejos de ser resueltas definitivamente. Es casi imposible establecer una cronología rigurosa, y aquí, como para la India, las fechas propuestas con frecuencia sólo son hipotéticas. Es también difícil precisar de qué forma la influencia india penetró primero en Camboya, y, del Brahmanismo o del Budismo, cuál se estableció antes en esta región; para nosotros, por lo demás, no es imposible que hayan llegado simultáneamente, puesto que coexistieron en la India durante algunos siglos. En todo caso, Groslier subraya muy justamente que los dos cultos se mezclan con frecuencia (el mismo hecho se puede comprobar en otros países, en Java especialmente); se trata además de un Budismo transformado, fuertemente teñido de Shivaismo, como también ocurrió en Tíbet. El autor insiste poco sobre estas consideraciones, que merecerían un estudio profundo, pero que no entran en su tema más que indirectamente; él busca sobre todo señalar las influencias exteriores y mostrar al mismo tiempo lo que hay de verdaderamente original en el arte khmer. Solamente le reprocharíamos haberse dejado influir a veces un poco demasiado en sus apreciaciones, aunque él lo rechace, por las concepciones estéticas occidentales y por el moderno prejuicio individualista; se le nota apurado por todo lo que hay de tradicional en este arte, por su carácter simbólico y ritual, que es, no obstante, a nuestros ojos, su lado más interesante.

Las planchas, que forman cerca de dos tercios del volumen, son muy a destacar (apenas hay dos o tres que carezcan de alguna nitidez, sin duda por las condiciones en que se han tomado las fotografías); la mayoría reproducen piezas inéditas o recientemente descubiertas, y hace conocer la escultura khmer mucho más completamente que los fragmentos sueltos que pueden verse en los museos.

Jacques Bacot, *La Vie de Milarepa*^{3*}. -He aquí un libro que nos compensa no poco de los trabajos de simple erudición en los que se confinan generalmente los orientalistas. Esto no sorprenderá, por lo demás, a aquellos lectores del *Cahiers du Mois* que conocen la respuesta de Bacot –sin duda una de las mejores- a la pregunta de “*Appels de l’Orient* (Llamadas del Oriente)”, cuyos lectores, por tanto, han podido ya ver cuán lejano está de compartir los prejuicios habituales del Occidente y de aceptar las ideas preconcebidas que circulan en determinados ambientes.

El texto traducido por Bacot es una biografía de Milarepa, primero mago, después poeta y eremita, que vivió en el siglo XI de la era cristiana, y que aún hoy tiene continuadores, herederos auténticos de su palabra, transmitida oralmente por filiación espiritual ininterrumpida. Esta biografía tiene la forma de un relato hecho por Milarepa mismo a sus discípulos, cuando había ya arribado a la santidad y al fin de su vida de pruebas. Todos los acontecimientos referidos en ella, incluso los menos importantes en apariencia, tienen un sentido místico que constituye su auténtico valor; y además, como señala muy justamente el traductor, “la interpretación mística dada a un hecho no obsta para su autenticidad”. También los particulares que parecerán más inverosímiles al lector común pueden, no obstante ello, ser verdaderos; es cierto, por ejemplo, que “las maceraciones a las cuales puede dedicarse un asceta tibetano van mucho más allá de lo que la imaginación europea considera posible”. De modo general, “es lamentable que la mentalidad de formación occidental esté tan fácilmente dispuesta a declarar como absurdo aquello que no comprende, y a rechazar como si fuese una fábula aquello que no concuerda con su propia credulidad”. Convendría no olvidar la considerable distancia que separa a un hombre como Milarepa de un occidental, sobre todo de un occidental moderno, sea en cuanto al perfil intelectual sea en cuanto a los hechos que exigen condiciones irrealizables en el ambiente europeo actual.

^{3*} *La Vida de Milarepa*, Anagrama, Madrid, 1994.

Hemos tomado prestadas algunas de las frases de la introducción de máximo interés por la cual Bacot ha hecho preceder su traducción, y en la cual da pruebas de una comprensión verdaderamente excepcional. En efecto, no lograríamos decirlo mejor, y lo que él expresa coincide perfectamente con lo que nosotros mismos hemos siempre expuesto: Estamos particularmente felices de comprobar este acuerdo. Bacot insiste además sobre la *“diferencia que existe entre el sentido oriental y el sentido occidental de cada palabra”* y destaca que *“nada es más engañoso que una transposición de términos de una religión a otra: un mismo vocabulario para nociones diferentes”*. Es así como, la palabra “misticismo”, si hay que conservarla, no puede tener aquí el mismo significado que en Occidente: el misticismo oriental, o lo que es llamado con este nombre, es activo y voluntario, mientras que el misticismo occidental es sobre todo pasivo y emotivo; y, “en cuanto al principio mismo de la meditación en que se absorbe Milarepa durante la mayor parte de una larga vida, no es equiparable a ninguno de nuestros métodos y de nuestras filosofías”.

No podemos resistirnos al placer de reproducir algún otro pasaje, que se refiere a puntos esenciales y de carácter muy general: *“Lo que sorprende, es que, sin pretender derivar de una revelación, sin apelar al sentimiento, la idea pura haya seducido a innumerables pueblos y haya mantenido esta seducción en el curso de los siglos... La piedad budista no tiene ninguna relación con la sensibilidad. No es espontánea sino consecuencia de largas meditaciones”*. Enseñanzas como la de Milarepa *“no tienen el valor social ni el oportunismo de nuestra ‘sana filosofía’, los cuales siendo una fuerza a nuestros ojos de europeos prácticos, son una debilidad para ojos orientales, una prueba de relatividad, porque ven en las necesidades sociales una paupérrima contingencia”*. Por lo demás, aunque pueda parecer paradójico a los que no van al fondo de las cosas, *“el idealismo oriental es más ventajoso moralmente, más práctico socialmente, que nuestro realismo. Basta confrontar la espiritualidad, la dulzura de los pueblos herederos del ideal indio (ya que las enseñanzas de las que aquí se trata, no obstante lo que tienen de propiamente tibetano, están inspiradas en la India), con el materialismo y la increíble brutalidad de la civilización occidental. Los siglos han probado la caridad teórica del Asia. Participando en el absoluto, no cae en el rápido desfallecimiento en el que se pierde la ley del amor al prójimo, ley ignorada entre naciones, abolida entre clases de individuos de una misma nación, o entre los individuos mismos”*. Pero habría que citarlo todo y necesitamos terminar...

En cuanto al texto verdadero y propio, no hay ni que pensar en resumirlo, cosa que daría solamente de él una idea incompleta, si no inexacta. Hay que leerlo, y leerlo sin perder nunca de vista que no se trata ciertamente de un simple relato de aventuras más o menos novelescas, sino ante todo de una enseñanza destinada, como lo indica expresamente el título original, a “mostrar el camino de la Liberación y de la Omnisciencia”.

1928

Edmond Isnard, *La Sagesse du Bouddha et la science du bonheur* (Éditions de la Revue Extrême-Asie).

Este libro es curioso en que muestra bien lo que un espíritu imbuido de los prejuicios occidentales puede comprender, o más bien, no comprender, incluso con cierta buena voluntad que no es dudosa, cuando se encuentra transportado a un medio oriental. El Budismo no es apenas aquí más que un pretexto para reflexiones bastante dispares, donde predominan alternativamente el “cientificismo” y el “sentimentalismo”; hay un poco de todo, hasta relatos de experiencias metapsíquicas. El Budismo no tiene nada en común con todo eso, ni con concepciones filosóficas como las de Spinoza, Kant o incluso de Schopenhauer, como tampoco con el “evolucionismo”, el “relativismo”, y las hipótesis de la física contemporánea. Sin embargo, el autor no parece satisfecho con el desarrollo puramente material de la civilización occidental moderna; ¿por qué extraño ilogismo continua pues aceptando ideas que son exclusivamente propias de esta misma civilización? Por otra parte, hay ahí un error que hemos encontrado a la vez en esta obra y en la del Sr. de Henseler que hemos reseñado aquí recientemente (mayo de 1928), y que

es necesario destacar: no hay, se diga lo que se diga, ninguna asimilación posible entre el Vedanta, o más generalmente el Brahmanismo y el Budismo; su relación no es ni puede ser otra que la de una doctrina ortodoxa y una herejía surgida de ella: luego es bastante comparable a la que hay, desde un punto de vista por lo demás muy diferente, entre el Catolicismo y el Protestantismo en el mundo occidental.

1929

Jean Marquès-Rivière, *A l'ombre des monastères thibétains*^{4*}; preface de Maurice Magre. (Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel, 1929).

Este libro es, con *Brahmâne et Paria* de D. G. Mukerji, el mejor aparecido hasta ahora en la colección *Orient*; bajo la forma "novelada" que imponía el carácter de esta colección, contiene una multitud de informaciones interesantes sobre cosas poco conocidas en Occidente. El autor supone que uno de sus amigos, partido para el Tíbet sin intención de volver, le ha enviado el relato de su iniciación a los misterios del Lamaísmo, y tal relato constituye todo el libro. No podemos ni soñar en dar aquí un resumen; más vale animar a nuestros lectores a conocerlo directamente, y estamos seguros que no lo lamentarán, pues encontrarán ahí, expuestas agradablemente, muchas nociones sobre los centros espirituales tibetanos que, aunque no siendo todos inéditos, serían bastante difíciles de encontrar en otra parte. Solamente haremos dos críticas, la primera es que no aparece quizás una gradación lo bastante clara entre las diferentes fases de la iniciación descrita, lo que puede dejar, entre quienes no lo saben ya, alguna incertidumbre sobre el fin que debe alcanzarse finalmente a través de todas esas pruebas sucesivas. La segunda crítica, que es más grave a nuestros ojos, es que los "fenómenos" más o menos extraordinarios parecen tomar aquí una importancia un poco excesiva y ocupar más lugar que las consideraciones de orden doctrinal; ciertamente no contestamos la existencia de tales cosas, pero nos preguntamos si es oportuno insistir en ello con tanta complacencia, pues los occidentales ya están demasiado inclinados a exagerar su valor. El inconveniente no es el mismo en Oriente, donde esas manifestaciones se sabe muy bien ponerlas en su rango adecuado, que es bastante inferior; el autor mismo reconoce que los Lamas que poseen ciertos "poderes" no se sirven de ellos, salvo en circunstancias excepcionales; hubiésemos preferido verle imitar esta reserva. Esperamos que el Sr. Marquès-Rivière nos dará bien pronto otros estudios sobre el Tíbet más doctrinales y despojados de todo carácter "fantástico"; sabemos que es muy capaz de ello.

1933

Henri Valentino, *Le voyage d'un perelin chinois dans l'Inde des Bouddhas* (Éditions G. P. Maisonneuve, París). Es el relato del célebre viaje efectuado por HiuenTsang en el siglo VII de la era cristiana, relato reconstruido siguiendo la traducción de Stanislas Julien (lo que no es una garantía de perfecta exactitud), y en torno al cual, además, se tiene la impresión de que se haya acumulado también un poco de "literatura"; sea como fuere, es de lectura bastante agradable. Desdichadamente, el trabajo está "precedido por una exposición de las doctrinas de la India antigua sobre la vida y sobre la muerte", es decir, en realidad, por una especie de resumen de todo lo que los orientalistas se han complacido en escribir a este propósito; vale la pena leer estas interpretaciones, presentadas "en perspectiva", si así puede decirse, para apreciar toda su increíble fantasía; por habituado que se esté a tales cosas, no se puede evitar cierta reacción de estupefacción frente a la acumulación de todas las etiquetas en "ismo" inventadas por los occidentales para su propio uso y consumo, y aplicadas sin ton ni son a cosas a las cuales no atañen en absoluto, o ante las innumerables confusiones generadas por el empleo del único término "alma" para indicar indistintamente los elementos más dispares del ser humano. Por otro lado, dejando también pasar las cuestiones de detalle, basta, para señalar el espíritu con el que se ha redactado esta exposición, decir que la noción misma de tradición está totalmente ausente, que la heterodoxia es puesta en el mismo plano que la ortodoxia y que todo es tratado como un conjunto de "especulaciones"

^{4*} *A la sombra de los monasterios tibetanos*, Kier, Buenos Aires.

puramente humanas, las cuales se han “formado” en ésta o aquella época, luego han “evolucionado”, y así etc.; entre semejante modo de ver y el que es conforme a la verdad, no es posible ningún compromiso; y quizá la mayor utilidad de este libro consiste precisamente en hacer que aparezca eso del modo más claro.

1934

Gabriel Trarieux, *La Lumière d'Asie* (Éditions Eugène Figuière, Paris). -Ésta es una traducción del poema de Edwin Arnold, *The Light of Asia* (La Luz de Asia), bien conocido por todos aquellos que se interesan de cerca o de lejos en el Budismo. No tenemos ninguna competencia para apreciar su forma; en principio, desconfiamos siempre un poco de una traducción versificada, pues nos parece difícil que sea exacta; pero, en el caso presente, el autor mismo ha previsto esta objeción, pues declara que “ha querido traducir el sentido y el ritmo, más bien que el texto literal”. en cuanto a la obra misma, G. Trarieux reconoce que encierra una parte de fantasía, y que “ninguna de las Escuelas budistas encontraría en ella exactamente su doctrina”; pero, para justificarla, él asegura que “la imaginación, entre los verdaderos poetas, es una facultad de conocimiento”, lo que no nos parece convincente del todo; y, cuando añade que es “una clarividencia que se ignora”, lo es menos aún, pues pensamos que convendría invertir la proposición: esta demasiado famosa “clarividencia” no es ella misma, en la mayor parte de los casos, más que la ilusión de una imaginación que, en una especie de “sueño despierto”, toma sus propias construcciones por realidades exteriores e independientes.

1935

L. De Païni, *Le Mysticisme intégral* (Éditions “Les Argonautes”, Paris). -Este pequeño volumen podría considerarse como una “ilustración” de lo que decimos en otra parte sobre la confusión de lo psíquico y lo espiritual; esta definición bastaría para mostrarlo claramente: “El misticismo en sí es una ciencia experimental del inconsciente, que es una entera penetración del misterio de las fuerzas psíquicas oscuras del organismo”. Y el autor testimonia mucha estima a la psicología actual porque “el inconsciente retoma en ella su gran función primordial; en la economía humana, nuestra frágil conciencia reposa sobre su oscuridad sin fondo, viviente, eternamente moviente...”. Todo eso se acompaña naturalmente de cierto “evolucionismo”, que se expresa sobre todo en puntos de vista “cosmogónicos” mayormente quiméricos; y hay, por otra parte, una extraña exageración del papel del cuerpo; sin duda, éste representa muy realmente un estado de nuestro ser y por ello está en relación más o menos estrecha con las otras modalidades de éste; pero eso no quiere decir que sea una “estructura de puro psiquismo”, todavía menos una “construcción espiritual”; aquí aún, en ausencia de toda noción de la jerarquía de los estados, estamos en plena confusión. Hay otra respecto al misticismo mismo: lo que el autor llama “misticismo integral”, no lo encuentra en el misticismo occidental, que es, sin embargo, el único al cual este nombre podría aplicarse propiamente, sino en lo que ella cree ser el “misticismo asiático” y que es en realidad cosa muy distinta, y ese “misticismo integral”, según la idea que ella se forma, no existiría plenamente más que en el Tíbet; ¿por qué en el Tíbet más bien que en otros países si no es porque tiene, con motivo o sin él, la reputación de ser particularmente fértil en fenómenos singulares? De la tradición tibetana, que es iniciática y no mística, no es tratada aquí más que la vertiente psíquica, e incluso psico-fisiológica, es decir, que los medios son tomados por el fin; y todo ello no sería más que una “dislocación viviente del ser”, desembocando en una “inmersión en el gran océano psíquico en las profundidades insondables y temibles”... Temibles en efecto, pues se trata de posibilidades del ser, pero de posibilidades inferiores que la iniciación debe, muy al contrario, permitirle remontar definitivamente. Un libro así produce una impresión verdaderamente penosa; lo que propone al hombre, es una “marcha atrás”, pero que, lejos de conducir “hacia el espíritu puro”, sólo podría impulsarle a una “comunidad cósmica” con las potencias “infra-humanas”, pues son éstas, y no “fuerzas espirituales”, las que reinan en el “inmenso océano del profundo psiquismo racial”, profundo, sin duda, ¡pero en el sentido “abisal” e “infernado” de la palabra!

G. Constant Lounsbery, *La Méditation bouddhique, étude de sa théorie et de sa pratique selon l'École du Sud* (Adrien Maisonneuve, Paris).

Este librito es una exposición más bien elemental, con una tendencia bastante marcada a "racionalizarlo" todo, y una preocupación constante por escoger únicamente lo que se estima utilizable para occidentales. Apreciamos poco, de manera general, este género de "adaptación"; al menos, ésta parece, en suma, bastante inofensiva, sobre todo si se la compara con los métodos "de entrenamiento psíquico" preconizados por los teosofistas y otras escuelas similares. Hay que lamentar ciertas negligencias de lenguaje, anglicismos sobre todo, y también una disposición tipográfica cuyo efecto no es de los mejores.

I. de Manziarly, *Pérégrinations asiatiques* (Paul Geuthner, Paris).

Este volumen contiene, como dice el autor, unas "impresiones" recogidas en el curso de varios viajes por regiones diversas: Palestina, Siria, Mesopotamia, Ceilán, India, Indochina, China, Corea, Japón; impresiones sin pretensión, pero que se leen muy agradablemente, y que testimonian una incontestable simpatía, francamente confesada, por las cosas del Oriente. Muy felizmente, esta simpatía no ha sido ahogada por las lecturas "orientalistas" indicadas al final; es cierto que no se trataba en absoluto de "erudición", como tampoco de "reportaje", y, ciertamente, vale mucho más así desde todos los puntos de vista.

1936

Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* (Luzac and Co., Londres).

Nos parece muy dudoso, inclusive tras haber leído este libro, que haya existido jamás algo que pueda llamarse una "psicología india", o, en otras palabras, que el punto de vista "psicológico", como lo entienden los occidentales modernos, haya sido tomado nunca en consideración en India. La autora reconoce que el estudio del ser humano ha sido siempre hecho procediendo del interior al exterior, y no en sentido inverso como en Occidente; pero es precisamente por esta razón por la cual la psicología, que se limita a analizar indefinidamente algunas modificaciones superficiales del ser, no podía ser en sí misma objeto del mismo interés. Solamente en el Budismo, e indudablemente como consecuencia de su tendencia a negar, o por lo menos a ignorar los principios trascendentes, se encuentran consideraciones que podrían prestarse, en cierta medida, a ser interpretadas en términos de psicología; pero tampoco es el caso de llevar las comparaciones demasiado lejos. Si después se quiere encontrar psicología hasta en los *Upanishad*, entonces se da prueba de una perfecta incompreensión; incompreensión que además se manifiesta demasiado claramente en confusiones increíbles de lenguaje: el "alma", el "espíritu", el "Sí-mismo", el "hombre", son términos todos usados, a cada momento, sin hacer distinciones y ¡como si indicaran una sola y misma cosa! Apenas hace falta decir que en este libro se ve constantemente tomar cuerpo el prejuicio, común a todos los orientalistas, de reducirlo todo a un "pensamiento" humano, que habría comenzado en una especie de estado de "infancia" y habría después "evolucionado" progresivamente; entre semejante punto de vista y el de la tradición no hay evidentemente ningún terreno de posible entendimiento... El sedicente "método histórico", por lo demás, está en efecto muy lejos de excluir hipótesis más o menos de fantasía: la Sra. Rhys Davids ha imaginado así, con el nombre de *Sakya*, algo que cree haber sido el Budismo originario, el cual piensa poder reconstituir eliminando buenamente, como añadidos "tardíos", todo lo que no concuerda con la idea que ella se hace de los comienzos de la que denomina una *world-religion*, y en primer lugar todo lo que puede presentar un carácter "monástico"; solamente ¡que es ella la afligida por un violento prejuicio antimonástico! Por otro lado, si en sus interpretaciones quisiéramos destacar las huellas de sus propias preferencias religiosas o filosóficas, no terminaríamos nunca; pero puesto que está decididamente persuadida de que cualquiera que no las comparta carece por eso mismo de cualquier "espíritu crítico", nuestros subrayados no servirían seguramente para nada... En todo caso, tras la lectura de un trabajo de este género, estamos ciertamente mejor documentados sobre lo que piensa la autora que lo estamos

sobre lo que han podido pensar verdaderamente aquellos que ella se ha propuesto estudiar "históricamente"; esto, por lo menos, ¡no deja de tener cierto interés "psicológico"!

Mrs Rhys Davids, *The Minor Anthologies of the Pali Canon. -Part. I. Dhamenapada: Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha: The Text of the Minor Sayings.* (Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres).

Este volumen, que forma parte de los *Sacred Books of the Buddhists*, contiene, enfrentados, el texto y la traducción; su principal particularidad es que algunas partes están impresas en caracteres más pequeños: son las que se supone estar "interpoladas", agregadas o modificadas en una época más reciente. En una larga introducción, la traductora explica además sus intenciones: se ha dado por tarea reconstruir lo que ella cree haber sido el Budismo original, que ha imaginado designar con el nombre de *Sakya*; y, para hacer eso, se esfuerza ante todo por eliminar todo lo que le parece presentar un carácter "monástico"; tal vez la única conclusión que conviene sacar de ahí es muy simplemente ¡que ella misma tiene un prejuicio "anti-monástico" particularmente violento! Considera ella también como "tardío" todo lo que le parece indicar una influencia del *Sânkhya*; pero verdaderamente no se ve por qué razón esta influencia no se habría ejercido también sobre el Budismo desde sus comienzos... En suma, su *Sakya* apenas es más que una construcción hipotética más, que viene a añadirse a todas aquellas que han sido ya levantadas por otros "historiadores", siguiendo cada uno sus propias tendencias y preferencias individuales. En cuanto a la traducción misma, hubiese podido sin duda ser más precisa y más clara, si no hubiera estado versificada; como quiera que se pueda decir, pensamos que una traducción en verso presenta siempre muchas menos ventajas que inconvenientes, tanto más cuanto que es totalmente imposible conservar en otra lengua el verdadero ritmo del original.

E. Steinilber-Oberlin, *Les Sectes bouddhiques japonaises.* (Éditions G. Crès et C^{ie}, París).

Este libro se presenta como una "investigación filosófica", lo que podría hacer temer que esté más o menos afectado por los puntos de vista occidentales; pero, a decir verdad, el autor, en lo concerniente a la historia de las doctrinas de las diferentes sectas o escuelas, se limita lo más frecuentemente a relatar, de modo imparcial y aparentemente exacto, lo que le han dicho los profesores budistas a los cuales se ha dirigido. Puede verse por esta exposición que el Budismo, en Japón, como en los demás países, se ha modificado ampliamente para adaptarse al medio; las primeras sectas, que habían quedado más cercanas a las formas indias o chinas, no han sobrevivido. Se comprueba también que las sectas que tienden actualmente a tomar la mayor extensión son las que simplifican más la doctrina y que presentan el carácter "quietista" más acentuado; ésas son además, al mismo tiempo, lo cual no podría sorprender, aquellas donde se afirma sobre todo una tendencia a la "modernización", y una preocupación "social" predominante, cosas todas ellas que, evidentemente, están en estrecha relación con la "occidentalización" del Japón contemporáneo. Tal es la impresión general que se desprende del libro, donde quienes no son "especialistas" podrán encontrar en suma una información suficiente, comprendidos ahí extractos de algunos textos característicos"; agreguemos que es de fácil lectura, y, además, está ilustrado abundantemente con vistas de los principales santuarios budistas japoneses.

Ananda Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*^{5*} (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts).

Este importante trabajo contiene la interpretación de los principales símbolos usados por el Budismo, los cuales son sin embargo muy anteriores y tienen en realidad un origen védico, ya que, como dice con acierto el autor, "el Budismo en la India representa un desarrollo heterodoxo, habida cuenta que todo lo que en su ontología y en su simbolismo es metafísicamente correcto, es derivado de la tradición primordial". Los símbolos que se han aplicado al Buda son principalmente los del *Agni* védico, y esto no más o menos

^{5*} *Elementos de Iconografía Budista*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2007.

tardíamente, sino, al contrario, desde la época en la cual todavía no era representado en forma humana. Aquellos entre tales símbolos que son aquí estudiados específicamente (y de los cuales las tablas gráficas ilustran una serie de ejemplos significativos) son: el árbol, el cual es, como en todas las tradiciones, el "Árbol de la Vida" o "Árbol del Mundo"; el *vajra*, en su doble sentido de "fulgor" y de "diamante" -el segundo de estos significados correspondiendo a las ideas de indivisibilidad y de inmutabilidad-; el loto, el cual representa el "terreno" o "soporte" de la manifestación; la rueda, la cual, sea como "rueda de la Ley" sea como "rueda cósmica", representa la operación de los principios en la manifestación. El autor insiste sobre la estrecha relación que estos símbolos diversos presentan con la concepción del "eje del Mundo", de la cual desciende el hecho que las mismas localizaciones geográficas, en la leyenda budista, son en definitiva puramente analógicas. Afronta además gran número de otros interesantes puntos, como la semejanza entre el símbolo del *vajra* y el *trishûla*, el significado de las huellas de pies, representando las "trazas" del Principio en el mundo manifestado, la columna de fuego en cuanto símbolo "axial" equivalente al del árbol, el simbolismo del carro y el del trono, etc. Este breve compendio bastará, pensamos, para hacer ver cómo el alcance de este trabajo es muy superior al de un estudio sobre el Budismo; el examen específico de este último, como dice el autor, es, propiamente hablando, solamente un "accidente"; y en realidad en este libro se trata del simbolismo tradicional en su sentido verdaderamente universal. Podemos añadir que las consideraciones contenidas son aptas para modificar sensiblemente la idea "racionalista" que tienen los occidentales del Budismo primitivo, el cual era quizá menos heterodoxo que algunas de sus derivaciones sucesivas; si ha habido "degeneración" en alguna parte, ¿no será tal vez precisamente en sentido inverso al que presuponen los prejuicios de los orientalistas y la natural simpatía de los "modernos" por todo lo que se presenta como "antitradicional"?

Jean Marqués-Rivière, *Le Bouddhisme au Thibet* (Éditions Baudinière).

-La primera parte de este libro es una exposición de las ideas fundamentales del Budismo en general, y más particularmente del *Mahâyâna*; la segunda trata de la forma especial revestida por el Budismo tibetano, o Lamaísmo. Muy acertadamente, el autor rectifica algunas ideas erradas que tienen curso en Occidente, en particular con respecto al "Tantrismo", pero también concerniendo a las interpretaciones "reencarnacionistas"; además no acepta la concepción que pretende reducir el *Mahâyâna* a un "Budismo corrompido", cosa que comporta, dice él, "un desconocimiento total de las doctrinas de Oriente y de su valor propio". En muchos aspectos su libro tiene por ello un valor superior al de los trabajos habituales de los "orientalistas"; por lo demás, debemos señalar, entre los más interesantes, los capítulos dedicados a la meditación, al simbolismo de la "rueda de la vida" y a la "ciencia del vacío". No obstante, no todo está perfectamente claro, y tal vez es comprensible que el autor caiga en algunas de las confusiones corrientes: el Budismo no es en absoluto "religioso" en el sentido occidental de la palabra, y lo que realmente es nada tiene que ver con el "misticismo"; ésta es por otro lado la razón por la cual se encuentran en él una iniciación y un método, los cuales son evidentemente incompatibles con cualquier "misticismo", y de los cuales el autor en el fondo no parece comprender ni el carácter ni el alcance. Quizás ello se deba en parte, precisamente a esta confusión, y también en parte a la exageración de la importancia de los "fenómenos" y del "desarrollo psíquico", que no son más que cosas bastante secundarias, aunque no presupongan únicamente, como se dice, "un conocimiento muy extenso de la fisiología humana"; en todo caso, ni siquiera estos defectos de perspectiva son suficientes para explicar cómo puede llegar a hablarse de una concepción "del todo mecanicista y materialista" precisamente donde está ausente la noción de "materia", o a definir como "puramente humano" lo que al contrario implica esencialmente la intervención de elementos "supra-humanos"; se trata de una ignorancia tan amplia de la verdadera naturaleza de las "influencias espirituales" ¡que ha lugar a quedarse estupefactos! La verdad es, sin embargo, que las aseveraciones que hemos citado se relacionan con un conjunto de reflexiones "tendenciosas" las cuales, curiosamente, parecen no integrarse en el resto del trabajo, porque se encuentran casi siempre al final de los capítulos, como si se hubieran añadido, y algunas obedecen a preocupaciones "apologéticas", si no inclusive "misioneras", de orden bastante inferior; en estas condiciones, ¿no es acaso cuestión de

preguntarse legítimamente si semejante ignorancia ha sido "querida", por lo menos en cierta medida? Como quiera que sea, es bastante lamentable que un trabajo que presenta méritos muy reales en otros aspectos, esté desfigurado de tal modo por intrusiones de un espíritu que preferimos limitarnos a definir solamente como una forma del "proselitismo" occidental, aunque le conviniera mejor un término más severo...

1938

Vladimir Pozner, *Le Mors au Dents* (Éditions Denoël, Paris).

Este libro es un relato "novelado" y demasiado "lúgubre", por un evidente espíritu de hostilidad partidista, de la agitada carrera del barón Ungern-Sternberg, de quien ya se había tratado hace tiempo, por lo demás bajo un aspecto diferente, en la obra de Ferdinand Ossendowski, *Bestias, Hombres y Dioses*^{6*}. Lo verdaderamente curioso es que la propia existencia del personaje fue por entonces puesta en duda por algunos, y lo mismo se produce de nuevo esta vez; no obstante, perteneció a una familia del Báltico muy conocida, emparentada con la del conde Hermann Keyserling, una carta del cual se reproduce en el libro. Puede no carecer de interés, para algunos, que aclaremos un poco las cosas y elucidemos una historia que parece haber sido conscientemente manipulada; con este propósito, citaremos los principales pasajes de algunas cartas escritas en 1924 por el mayor Antoni Alexandrowicz, oficial polaco que estuvo, como comandante de la artillería mongola, bajo las órdenes directas del barón von Ungern-Sternberg entre 1918 y 1919, ya que nos parece que ofrecen en este punto la idea más justa: "El barón Ungern era un hombre extraordinario, de una naturaleza muy complicada, tanto desde el punto de vista psicológico como político. Por indicar de una manera muy simple sus rasgos característicos, podríamos formularlos así:

1º, era un enconado adversario del bolchevismo, en el que veía un enemigo de la humanidad y de sus valores espirituales; 2º, despreciaba a los rusos, que a sus ojos habían traicionado la *Entente*, habiendo roto durante la guerra su juramento de fidelidad al Zar, y después a los dos gobiernos revolucionarios, habiendo aceptado a continuación el gobierno bolchevique; 3º, apenas se relacionaba con ningún ruso, y solamente frecuentaba a los extranjeros (y también a los polacos, a quienes estimaba a causa de su lucha contra Rusia); entre los rusos, prefería las gentes simples a los intelectuales, al estar menos corrompidos; 4º, era un místico y un budista; abrigaba el pensamiento de fundar un orden de venganza contra la guerra; 5º, consideraba la fundación de un gran imperio asiático en lucha contra la cultura materialista de Europa y la Rusia soviética; 6º, estaba en contacto con el Dalai-Lama, el "Buda viviente", y con los representantes del Islam en Asia, y poseía el título de sacerdote y de Khan mongol; 7º, era brutal y despiadado como sólo un asceta y un sectario pueden serlo; su falta de sensibilidad superaba lo imaginable, y en su presencia uno parecería encontrarse frente a un ser incorpóreo, con un alma fría como el hielo, que no conocía ni el dolor, ni la piedad, ni la alegría, ni la tristeza; 8º, poseía una inteligencia superior y de extensos conocimientos; no existía tema alguno sobre el cual no pudiera emitir una opinión juiciosa; de un vistazo, juzgaba el valor del hombre que tenía enfrente...

A principios de junio de 1918, un Lama predijo al barón Ungern que sería herido a finales de ese mismo mes, que encontraría la muerte después de que su ejército hubiera entrado en Mongolia y que su gloria se extendería por todo el mundo. Efectivamente, al amanecer del 28 de junio, los bolcheviques atacaron la estación de Dauria... y el barón resultó herido de bala en el costado izquierdo, cerca del corazón. Igualmente, la predicción se realizó en lo que concierne a su muerte: ésta se produjo en el momento en el que la gloria de su victoria recorría el mundo entero".

La última frase es quizá excesiva, a juzgar por las discusiones a las que hemos aludido en un principio; pero lo que parece seguro es que nunca fue capturado por los bolcheviques y que, aunque muy joven todavía, murió de muerte natural, contrariamente a la versión de Vladimir Pozner. Los lectores de éste podrán además ver, después de estas indicaciones, si un personaje semejante pudo no haber sido en el fondo, como él insinúa,

^{6*} *Bestias, Hombres y Dioses*, Ed. Abraxas, Sta. Perpetua, 2001.

más que un simple agente al servicio de Japón, o si verdaderamente actuó movido por influencias de un orden muy distinto; añadiremos a propósito de esto que él no fue precisamente lo que podría llamarse un "neo-budista", pues, según algunas informaciones que nos han llegado por otras fuentes, la adhesión de su familia al Budismo se remontaba a tres generaciones. Por otra parte, se ha señalado recientemente que ciertos fenómenos de "encantamiento" se produjeron en el castillo de Ungern; ¿no se trataría de la manifestación de algunos "residuos psíquicos" en conexión más o menos directa con toda esta historia?

Ananda Coomaraswamy, *The Nature of Buddhist Art* (A. Townsend Johnson, Boston).

—Se trata de la introducción, publicada separadamente, de un importante trabajo sobre *The Wall-Paintings of India, Central Asia and Ceylon*, en colaboración con Benjamin Rowland. El autor hace ver cómo para comprender el arte budista, y en particular las representaciones del Buda, hay que referirse a concepciones muy anteriores al mismo Budismo, ya que éste se vincula en definitiva a las fuentes védicas, y, con ello, al simbolismo universal, común a todas las tradiciones. La aplicación más o menos heterodoxa que se ha hecho no impide que, en cuanto a los principios, el nacimiento cósmico del Buda represente la manifestación cósmica de *Agni*, y que su vida pueda, siempre en este sentido, denominarse "mítica", lo que no quiere decir negar su realidad, sino al contrario hacer resaltar su significado esencial. Inicialmente, el Buda era representado solamente por huellas de pies, o por símbolos como el árbol o la rueda, (y es notable que, del mismo modo, también Cristo ha sido por muchos siglos representado por figuraciones puramente simbólicas); la pregunta es: ¿cómo y por qué se llegó luego a aceptar una imagen antropomórfica? Hay que ver en este hecho en cierto modo una concesión hecha a las necesidades de una época menos intelectual, en la cual se había ya debilitado la comprensión doctrinal; los "soportes de contemplación", si deben ser los más eficaces posibles, deben estar en efecto adaptados a las condiciones de cada época; solamente que es oportuno hacer notar que la imagen humana misma, sea la que sea en el caso de las "deidades" hindúes, es realmente "antropomórfica" sólo en cierta medida, en el sentido de que nunca es "naturalista" y conserva siempre, ante todo y en cada una de sus particularidades, un carácter esencialmente simbólico. Ello no significa sin embargo que se trate de una representación "convencional" como la imaginan los modernos, ya que un símbolo no es en modo alguno el producto de una invención humana; "el simbolismo es un lenguaje jerárquico y metafísico, no un lenguaje determinado de categorías orgánicas o psicológicas; su fundamento está en la correspondencia analógica de todos los órdenes de realidad, estados de ser o niveles de referencia". La forma simbólica es "revelada" y "vista" en el mismo sentido que las encantaciones védicas han sido "reveladas" y "oídas", y "no puede existir ninguna distinción de principio entre visión y audición", ya que lo que importa no es el género de soporte sensible usado, sino el significado que está en cierto modo "incorporado" en él. El elemento propiamente "sobrenatural" es parte integrante de la imagen, así como lo es de los relatos que tienen un valor "mítico", en el sentido original del término; en ambos casos se trata ante todo de medios destinados, no a comunicar, lo que es imposible, sino a permitir realizar el "misterio", lo cual no podría hacer, evidentemente, ni un simple retrato, ni un hecho histórico en cuanto tal: lo que escapa inevitablemente al punto de vista "racionalista" de los modernos es por ello la naturaleza misma del arte simbólico en general, así como se le escapan, y por las mismas razones, los "milagros" y el carácter de "teofanía" (manifestación divina) del mismo mundo manifestado; el hombre puede comprender estas cosas solamente si es al mismo tiempo sensitivo y espiritual y si percibe que "el acceso a la realidad no se obtiene haciendo una elección entre la materia y el espíritu, supuestamente sin relaciones entre ellos, sino viendo sin embargo en las cosas materiales y sensibles una semejanza formal con los prototipos espirituales que no pueden ser asidos directamente por los sentidos"; se trata "de una realidad considerada a diversos niveles de referencia, o, si se prefiere, de diversos órdenes de realidad, pero que no se excluyen recíprocamente".

Mrs. Rhys Davids, *Te become or not te become (that is the question), Episodes in the history of an Indian word* (Luzac and Co., Londres).

Es demasiado cierto que los gramáticos, los filólogos y los traductores han hecho con frecuencia trabajos deficientes y que sería bueno que alguien quisiese rectificar sus insuficiencias y sus errores; sobre esto, estamos totalmente de acuerdo con la autora; pero ¿eso significa que debemos acaso darle la razón sobre el punto particular de que se trata, es decir, sobre el verbo *bhû* y sus derivados, como *bhava* y *bhavya*, en los cuales, en lugar del significado de “ser” que generalmente se les atribuye, ella quiere ver casi exclusivamente el de “devenir”? La verdad nos parece algo diferente y no pensamos que se necesiten tantas discusiones y minuciosos análisis para llegar a establecerla; los dos radicales *as* y *bhû* ciertamente no son sinónimos, pero su relación corresponde exactamente con la de la “esencia” y la “sustancia”; en pleno rigor de los términos, la palabra “ser” debería quedar reservada para traducir el primero y las palabras con él relacionadas, mientras que la idea expresada por el segundo es propiamente la de “existencia”, entendiendo con ello el conjunto de todas las modificaciones que derivan de *Prakriti*. Por descontado que la idea de “existencia” implica en cierto modo la de “devenir”, pero es igualmente obvio que no se reduce totalmente a ella, puesto que, en el aspecto “sustancial” al que ella se refiere, está comprendida también la idea de “subsistencia”; de no tenerlo en cuenta, nos preguntamos cómo se podría traducir, por ejemplo, un término como *Swayambhû*, que por cierto no puede significar más que “Aquel que subsiste por sí mismo”: es indudable que el lenguaje moderno confunde comúnmente “ser” y “existir”, así como confunde muchísimas otras nociones; pero son precisamente las confusiones de este tipo las que habría que dedicarse a disipar ante todo, para restituir a las palabras de las que se sirve, su sentido propio y originario; en suma, no vemos otro medio sino éste para mejorar las traducciones, por lo menos en la medida que lo permiten los recursos bastante limitados de las lenguas occidentales. Desgraciadamente, una masa de ideas preconcebidas interviene demasiado frecuentemente para complicar las cuestiones más simples; Rhys Davids, por ejemplo, está manifestamente influida por ciertas concepciones más que contestables, y no es difícil comprender que se atenga tanto a la palabra “devenir”: es simplemente porque, conforme a las teorías de Bergson y de otros filósofos “evolucionistas” contemporáneos, ella considera el “devenir” más real que el “ser”; o sea, en otros términos, de lo que es una realidad menor quiere hacer, por el contrario, la más elevada y quizás también la única realidad; que piense así por su propia cuenta, es ciertamente algo que sólo a ella concierne; pero que “manipule” el resultado de los textos tradicionales de modo que se adapten a tales concepciones totalmente modernas, he aquí algo más que inoportuno: Por lo demás, su modo de ver está naturalmente influido por el “historicismo”: ella cree que ciertas ideas han aparecido en un momento determinado, y después han cambiado de una época a otra, como si se tratase de un simple “pensamiento” profano; además, como ya hemos comprobado, posee una sorprendente facultad para “imaginar” la historia, si así puede decirse, a medida de las propias visiones; es más, nos preguntamos incluso si se trata solamente de imaginaciones, porque, a decir verdad, ciertas alusiones bastante claras a experiencias “psíquicas” ¡nos hacen temer seriamente que se trate de algo todavía peor!

L. Adams Beck, *Du Kashmir au Tibet, a la découverte du Yoga*. Traducción del inglés por Jean Herbert y Pierre Sauvageot (Éditions Victor Attinger, París y Neuchâtel). Esta novela, escrita con un espíritu de manifiesta simpatía por las doctrinas orientales, puede despertar algún interés por estas últimas en personas que no las conozcan todavía y quizás conducirlo seguidamente a emprender un estudio más serio. Ello no significa que el modo en que son presentadas ciertas cosas carezca siempre de defectos; por ejemplo, las doctrinas hindú y budista se mezclan de modo tal vez muy poco verosímil, lo que arriesga sugerir a los lectores ideas poco claras acerca de sus relaciones. Es verdaderamente laudable, sin embargo, que, a diferencia de lo que ocurre casi siempre en trabajos de este tipo, los “fenómenos” más o menos extraordinarios no ocupan más que un espacio bastante limitado y que su valor se deje reducido a sus justas proporciones; cuando se presentan, pueden ser interpretados como “signos”, pero nada más. En otro aspecto, la finalidad verdadera y propia del *Yoga* quizás no se indica con toda la precisión que sería necesaria para evitar toda confusión en aquellos que no están ya informados:

habría sido oportuno, con este fin, hacer ver más claramente que la habilidad en un arte, por ejemplo, no puede constituir más que una consecuencia totalmente accesorio, y al mismo tiempo, en algunos casos, una especie de "soporte" a condición de que la orientación espiritual se mantenga de modo invariable; asumiéndola sin embargo como una finalidad, o también simplemente buscándola por sí misma, se convertirá, por el contrario, en un obstáculo, y tendrá en suma, desde este punto de vista, más o menos los mismos inconvenientes que los "poderes" de carácter en apariencia más extraño, ya que en el fondo se trata de cosas todas que pertenecen siempre al mismo orden contingente.

Jean Marqués Rivière, *Le Yoga tantrique hindou et thibétain* (Librairie Véga, Collection "Asie", París).

Lo que choca enseguida de este librito es la falta total de cuidado con la que se ha escrito e impreso; literalmente hormiguea de errores de todo tipo, y por desgracia no siempre es posible asignarlos a la categoría de erratas tipográficas... Por lo que respecta a la sustancia, a pesar de las pretensiones de una "información directa", se trata más que nada de una compilación, dado que la parte más importante del libro está sacada visiblemente del *Serpent Power* de Arthur Avalon habiendo además muchas otras copias; algunas no son declaradas, pero tenemos nuestras buenas razones para reconocerlas; solamente que, sin duda precisamente para no dar la impresión de "copiar" pedestremente, el autor ha juzgado bueno sustituir una terminología precisa por un curioso amasijo de palabras vagas o impropias. además, se puede señalar un entero capítulo sobre la "reencarnación" del cual es absolutamente imposible deducir lo que al autor piensa realmente sobre la cuestión, y éste desde luego es el mejor modo para no descontentar a nadie; ¿serán por preocupaciones de este tipo las extrañas consideraciones con las que se señala el carácter de pura fantasía de ciertas elucubraciones del difunto Leadbeater y de algún otro, o una nota que parece aceptar la realidad de las "comunicaciones" espiritistas? No insistiremos sobre la habitual confusión "mística", ni nos demoraremos en destacar ciertas afirmaciones más o menos excéntricas, por lo demás no concernientes todas a las doctrinas hindúes o tibetanas (por ejemplo, la calificación de "sopladores" atribuida a los alquimistas), o las consideraciones sobre los "ídolos bafometianos"... Hay que preguntarse sobre la verdadera finalidad perseguida por el autor; a menos que haya querido simplemente picar la curiosidad de los eventuales lectores de otros libros suyos de los que anuncia la próxima publicación.

1939

L. Adams Beck, *Au Coeur du Japon: Zenn, Amours mystiques*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot. (Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel).- De nuevo hallamos en este libro las mismas cualidades que en la otra novela del mismo autor de la que hemos hablado anteriormente, pero también los mismos defectos, y que incluso, hay que decirlo, parecen un poco agravados. La manera como algunos europeos son mezclados en esos relatos con ciertos medios orientales puede ser aceptable una vez, no teniendo una excepción como tal nada de inverosímil, pero cuando se repite, da la impresión de un "procedimiento" bien artificial; además, las consecuencias de esta intervención se traducen aquí, como lo indica el título, por "amores místicos" que son bastante difícilmente conciliables con el carácter del Zen auténtico. Por otra parte, la idea de establecer parangones entre una doctrina tradicional y las concepciones de la ciencia occidental moderna y de apoyarse sobre éstas para hacer aceptar aquella, idea cuya vanidad hemos denunciado tan frecuentemente, desempeña aquí un papel bastante grande; además, sabemos que existe realmente entre los representantes de ciertas ramas del Budismo japonés contemporáneo, donde el "modernismo" hace lamentablemente estragos, pero queremos creer, sin embargo, que no es así más que en las escuelas más exotéricas. Hay incluso una contradicción bastante curiosa: el autor dice muy justamente que, "cuando se siguen las disciplinas de Asia, no se va a la pesca de almas y no se lanza una propaganda fácil"; pero ello no le impide atribuir tal propaganda a una organización iniciática, o que debería ser tal, y que representa como preparando una especie de "misioneros" para enviarlos a Occidente tras haberles hecho aprender, no solamente las

lenguas europeas, sino también el lenguaje “científico” que complace a los occidentales. No es menos cierto que hay, al lado de todo eso, apreciaciones muy interesantes sobre los métodos de desarrollo espiritual empleados por el Zen, así como sobre la manera como se reflejan en diversos aspectos característicos de la sociedad japonesa; es sin embargo de lamentar aún que, como para el Yoga en otro libro, los resultados de la “realización” no aparezcan muy claramente, y que el autor parezca incluso hacerse de ella una idea restringida a algunos puntos de vista muy secundarios; pero, a pesar de todo, ello puede indudablemente incitar a algunos a reflexionar y a intentar penetrar esas cosas más profundamente si tienen en ellos mismos la posibilidad.

1940

Clarence H. Hamilton, *Whei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Vasubandhu*, translated from the Chinese version of Hsüan Tsang, Tripitaka Master of the T'ang Dynasty (American Society, New Haven, Connecticut).

El tratado en cuestión es el primero de dos textos clásicos fundamentales de la escuela *Vijnaptimâtra* (es ésta la denominación traducida como *Representation-only*), una de las ramas de la escuela mahayánica *Yogâchâra*; estos dos textos son la *Vimshatikâ* y la *Trimshikâ* de *Vasubandhu* de las cuales hace algunos años Sylvain Lévi había proporcionado una pretendida traducción francesa casi totalmente incomprensible: empeñándose en querer traducir toda palabra del texto con un único término, también cuando no existen en francés términos correspondientes, estaba constreñido a servirse continuamente de neologismos como “*inscience*”, “*mentation*”, “*ainsité*”, “*essencité*”, los cuales no son propiamente más que verdaderos barbarismos, y de expresiones aún más inverosímiles, como una “*révolution de tréfonds*”, una “*impregnation de concoction*”, una “*révolution du récipient*”, una “*mise-au-point de barrage*”, etc., a las cuales es imposible asignar un significado cualquiera; es éste sin duda un ejemplo perfectamente indicado para hacer ver cómo nunca hemos exagerado al hablar de los defectos de ciertos trabajos de los “orientalistas” y de su absoluta inutilidad. El autor de la presente traducción inglesa nos parece dar prueba de mucha indulgencia frente a su predecesor contentándose, como hace, con declarar que no ha tenido la posibilidad de seguir su “vocabulario especializado” y atribuyendo su rareza a las “preocupaciones por conservar los matices lingüísticos”; la verdad es que, con la pretensión de “traducir exactamente el sentido”, Sylvain Lévi no ha dado absolutamente ninguno. C. Hamilton, afortunadamente, no ha caído en este defecto; no es que su traducción no pueda discutirse en ciertos puntos, ya que el texto es indudablemente difícilísimo, dada la naturaleza misma de las ideas que se expresan en él, ni, a este respecto, habría que fiarse demasiado de las posibilidades de la terminología filosófica occidental; pero, en todo caso, puede al menos ser comprendida, y en su conjunto presenta un sentido bastante plausible. La traducción, con el texto chino de Hsüen-tsang enfrente, está acompañada de notas que proporcionan buen número de aclaraciones, y precedida por una introducción que comprende un compendio histórico de las versiones chinas del tratado y un análisis de su contenido; este último está quizás un poco influido por la idea de que se trate de algo parangonable al “idealismo” occidental, aunque el autor reconozca que “la doctrina idealista de Vasubandhu está en definitiva al servicio de una realización supra-intelectual” (nosotros diríamos más exactamente “suprarracional”); pero ¿no es precisamente éste el punto esencial, es decir, el punto que, diferenciando profundamente esta doctrina de las especulaciones filosóficas modernas, le confiere su carácter real y su verdadero alcance?

1945-46

Ananda Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*^{7*} (Philosophical Library, New York). —Este libro está dividido en dos partes por así decir paralelas, de las cuales la primera se refiere al Hinduismo y la segunda al Budismo, aunque el autor piensa que quizás habría sido mejor tratar el conjunto como un tema único, con la finalidad de poner todavía mejor de relieve la real concordancia del uno con el otro. Para comenzar, destaca con bastante justicia que se podría de algún modo dar una idea fiel del Hinduismo

^{7*} *Hinduismo y Budismo*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2007.

negando categóricamente la mayor parte de los argumentos mantenidos a este propósito por los eruditos occidentales, o por algunos hindúes modernos occidentalizados. Da luego algunas precisiones sobre el significado del “mito” entendido en su acepción verdadera, y concebido como válido en esencia fuera de cualquier condición particular de tiempo y de espacio: *agrê*, al inicio, significa todavía más exactamente “en el vértice”, es decir, “en su causa primera” o “en el Principio” (como en el griego *en archê* y en el latino *in principio*); en toda descripción simbólica del proceso cosmogónico se trata por ello en realidad de un “inicio” intemporal. El Sacrificio (*yajna*) es una imitación ritual de “lo que se hizo por los Dioses en el inicio”; es por tanto un reflejo del “mito”, invertido no obstante, como todo reflejo, en el sentido de que aquello que había sido un proceso de generación y de división se convierte ahora en un proceso de regeneración y de reintegración. Para poder comprender tal operación es preciso ante todo preguntarse “qué es Dios” y “qué somos nosotros”: Dios es una esencia sin dualidad (*adwaita*), pero que subsiste en una naturaleza dual, de donde la distinción del “Supremo” y del “No-Supremo” (*apara*), a los cuales corresponden, según puntos de vista diversos, todas las dualidades de las cuales uno de los términos, subordinado al otro, está contenido “eminentemente” en este último; y encontramos en nosotros mismos dos términos semejantes, los cuales son el “Sí-mismo” y el “yo”. El sacrificio tiene como función “reunir lo que ha sido separado”, por ello, por lo que respecta al hombre, reconducir el “yo” al “Sí-mismo”; esta reunión está representada con frecuencia simbólicamente como un matrimonio, y el término superior y el inferior de una dualidad así son respectivamente masculino y femenino el uno con relación al otro. No hay que olvidar además que, desde el punto de vista íntegramente tradicional, cualquier acción debe normalmente considerarse “sagrada”, es decir, caracterizada por un aspecto “sacrificial” (de *sacra facere*), y eso hace que la noción del Sacrificio pueda extenderse a toda la vida humana; en ello consiste propiamente la “vía de las obras” (*karma-mârga*) del *Bhagavad-Gîtâ*, concepción que es naturalmente la opuesta a la profana de los modernos. Desde otro ángulo visual, el sacrificio, cumplido *in divinis* por *Vishvakarma*, demanda, en su imitación ritual en este mundo, una cooperación de todas las artes (*vishvâ karmânî*), de donde se desprende que, en el orden social tradicional, todas las funciones, sean cuales fueren, revisten también un carácter sacro; al mismo tiempo, la organización social, a diferencia de las obras, no puede ser considerada un fin en sí misma, y debe ser tal que haga posible para cada uno de sus miembros la realización de la propia perfección: a esta necesidad responde, en el Hinduismo, la institución de los cuatro *âshrama*, según la cual todo está ordenado con vistas a obtener la Liberación final. Pasando después al Budismo, A. K. Coomaraswamy hace notar cómo tanto más parece diferir del Hinduismo cuanto más superficialmente se lo estudie y cómo, a medida que se profundiza en él, cada vez se hace más difícil precisar sus diferencias con este último; hasta tal punto, que se podría decir que en Occidente “el Budismo ha sido admirado sobre todo por lo que no es”. Por otra parte, el Buda mismo nunca ha pretendido enseñar una nueva doctrina, ni, en los preceptos que daba a los oyentes “laicos”, patrocinar una “reforma social”; de hecho, la parte esencial de su enseñanza estaba dirigida a los miembros de una “orden monástica” en el interior de la cual no podía existir ninguna distinción social, ya que se trataba de hombres que habían ya abandonado el mundo, como los *sannyâsî* del Hinduismo. Aquí el “mito” está constituido por la “vida” misma del Buda, el cual presenta todas las características distintivas de los *Avatâra*, frente a las cuales las particularidades individuales quedan enteramente canceladas; la mayor parte de los modernos ha pensado, ante eso, que se ha tratado del caso de un hombre “divinizado” *a posteriori*, pero esta concepción “evemerística” está en las antípodas de la verdad; de todos los textos auténticos lo que se deduce sin embargo es que se trata del “descenso” de un Arquetipo celestial revestido de humanos despojos, del cual el “nacimiento” y el “despertar” se podría decir que representan acontecimientos intemporales. Por lo que se refiere a la doctrina, Coomaraswamy se dedica en particular a poner de relieve la falsedad de la interpretación según la cual el Buda habría negado el *âtma*; cuando, hablando de las modificaciones individuales, contingentes y transitorias, él ha dicho, contra aquellos que identificaban su propio ser con tales accidentes (entre los cuales estaría ciertamente incluso Descartes con su “*Cogito ergo sum*”), que “esto no es el Sí-mismo”; y ello es tanto más absurdo cuanto él mismo, en su estado de Buda, no puede ser concebido sino como idéntico al “Sí-mismo”. No podemos adentrarnos

ulteriormente en los particulares, pero debemos en todo caso señalar una excelente interpretación del término *Nirvana*; se trata de otra cuestión que tiene en efecto gran necesidad de aclaraciones después de todas las confusiones aportadas por los orientistas. Otro punto de gran interés es el siguiente: los nombres y calificativos del Buda son, generalmente y del mismo modo que sus actos, aquellos mismos que la tradición védica atribuye más en particular a *Agni* e *Indra*, a los cuales es también aplicado con mucha frecuencia la denominación de *Arhat*; ahora bien, *Agni* e *Indra* son respectivamente el Sacerdocio y la Realeza *in divinis*; es precisamente con estas dos posibilidades con las que ha nacido el Buda, y se puede decir que, escogiendo la primera, ha realizado las dos, pues éste es uno de los casos en los cuales, como hemos dicho antes, uno de los dos términos está contenido “eminentemente” en el otro. –Hemos sabido que una traducción francesa de este importante trabajo está actualmente en preparación, y deseamos que no tarde en publicarse.

1947

Marco Pallis, *Peaks and Lamas*^{8*} (Cassell and Co., Londres, 1947).

Este trabajo, al cual Coomaraswamy ha dedicado ya una nota en esta revista en el momento de su aparición (n. de junio de 1940), ha tenido desde entonces diversas reediciones sucesivas, en las cuales el autor ha introducido algunos añadidos de detalle. Retomando su examen, nuestra intención no es hablar de cuanto es propiamente “relato de viaje”, sea cual fuere su interés, sino solamente señalar más particularmente algunos puntos que se refieren directamente a la doctrina tibetana. Para empezar, destacaremos que Pallis no acepta el término “Lamaísmo”, el cual comporta en inglés, según parecería, un matiz peyorativo; debemos decir que no parece ser así en francés, tanto que nosotros mismos no habíamos visto ningún inconveniente en usarlo cuando se había presentado la ocasión; es cierto que se trata de una denominación puramente convencional, pero es también cierto que hay otras en la misma situación (por ejemplo, “Confucianismo”), y de ellas se hace uso únicamente por razones de comodidad. Indudablemente, podemos contentarnos con hablar simplemente de Budismo tibetano, y quizás esto es lo mejor en el fondo; en todo caso, lo que debe quedar claro es que tal Budismo presenta características que lo distinguen nítidamente de las otras formas, no sólo del Budismo en general, sino también del *Mahâyâna* del cual es una rama.

–Un capítulo que se presenta con muy especial importancia desde el punto de vista doctrinal es el titulado “The Round of Existence”, capítulo que contiene una excelente exposición del simbolismo de la “Rueda de la Vida”, representación esquemática de los múltiples estados de la existencia condicionada. En esta ocasión, el autor explica diversos puntos fundamentales de la doctrina budista, en cuanto se dirige esencialmente a hacer salir al ser del encadenamiento indefinido de tales estados para conducirlo al Nirvana, con respecto al cual él rectifica bastante justamente las falsas interpretaciones que se han difundido en Occidente: “Se trata de la extinción de la Ignorancia y de la serie de sus consecuencias; una doble negación es el único medio que tenemos para sugerir débilmente su positiva realidad. Aquel que llega a este estado lo conoce; aquel que no lo ha alcanzado solamente puede especular sobre él en los términos de su propia relatividad, que no le son aplicables: entre tal estado y el Círculo de la Existencia hay una completa discontinuidad”. Haremos observar además las consideraciones concernientes al Método y la Sabiduría, vistos como complementarios e inseparables entre sí, y simbolizados respectivamente por el *dorje* y la campanilla o *dilbu*. –Otro capítulo contiene algunas páginas sobre el simbolismo de los *Tantra*, páginas que, además de las aclaraciones que proporcionan en el campo doctrinal propio y verdadero, en particular por lo referente a la concepción de la *Shakti*, constituyen la más radical refutación posible de las afirmaciones tendenciosas que se encuentran un poco por todas partes sobre el tema, tema que es indudablemente uno de aquellos frente a los cuales la incompreensión occidental ha conseguido uno de sus más altos niveles. En otro lugar, encontramos explicaciones sobre los “Tres Refugios”, sobre la fórmula *Om mani padmê hum*, y en general sobre los mantras como soportes para la meditación; y todavía otros puntos, que sería demasiado largo enumerar, son tratados incidentalmente en el curso del libro.

^{8*} *Cumbres y Lamas*, Kier, Buenos Aires.

—La última parte está casi toda dedicada al arte tibetano; se trata ahí inicialmente de sus condiciones actuales, y a tal propósito puede señalarse cómo es uno de los raros ejemplos que aún pueden darse de un arte tradicional realmente vivo hoy. El autor expone algunas visiones generales sobre el “arte popular” inspiradas en las indicaciones de A. K. Coomaraswamy, pero observa que en el Tíbet es casi imposible encontrar un “arte popular” distinto de otro tipo de arte, “puesto que todos los elementos que han concurrido a dar su forma a la civilización tibetana, de cualquier fuente que sean derivadas, han sido combinados en una síntesis elaborada de manera absolutamente completa, y adaptada a las necesidades de hombres de todo rango y capacidad”. Pallis evidencia después la estrecha conexión entre el arte y la doctrina; en este capítulo, imposible de resumir, destacaremos solamente las consideraciones sobre el carácter esencialmente intelectual del arte tradicional, sobre el ritual entendido como “una síntesis de todas las artes, puestas al servicio de la doctrina y mutuamente colaboradoras con vistas a un solo fin”, fin que es el de preparar las facultades intelectuales para la realización metafísica, y la ausencia de cualquier “idolatría” en el uso así hecho de las figuras simbólicas. Para terminar, llama la atención sobre el peligro que puede resultar, para el arte y para el conjunto de la civilización tradicional, que forman un todo indisoluble, de la penetración del influjo occidental, del cual no se resiente hasta ahora el entero Tíbet, pero que ya comienza a hacerse sentir en sus fronteras. Recordaremos además, a este propósito, algunas reflexiones justísimas sobre la importancia del modo de vestir para la conservación del espíritu tradicional; aquellos que quieren destruir la tradición de un pueblo saben indudablemente muy bien lo que hacen ¡cuando empiezan por imponerle la vestimenta europea!

Robert Bleichsteiner, *L'Eglise jaune*. Traducción de Jean Marty (Payot, París).

El título de este libro demanda que se hagan de inmediato algunas observaciones: en primer lugar, pensamos que habría sido mejor evitar, en un caso así, el uso del término “Iglesia”, a causa del significado específicamente cristiano que está ligado a él y del cual es casi imposible separarlo; en segundo lugar, la denominación “Iglesia amarilla” debería en todo caso poderse aplicar a sólo una rama del Lamaísmo (al contrario que Pallis, el autor se sirve de buen grado de este último término), la que sigue la reforma de Tsong-Khapa, para distinguirla de la que podría entonces denominarse la “Iglesia roja”, la cual ha permanecido tal como era antes de la época de esa reforma. Ahora bien, el libro se ocupa en realidad de ambas, es decir, en el fondo, del Budismo tibetano en general, y, además, del Budismo mongol, que ha derivado directamente de aquel; en realidad, es quizá la única obra de conjunto, por lo menos la única de acceso fácil, que existe sobre el tema, y esto la hace particularmente interesante.; hablamos naturalmente de interés “documental”, ya que, por lo que respecta al “espíritu” con el que ha sido escrita, hay ciertamente numerosas reservas que hacer. Lleva como apertura una exposición histórica bastante completa; por desgracia, también esta exposición está contagiada de una especie de escepticismo por todo lo que parece no poder explicarse según las ideas occidentales modernas, y se resiente no poco de la tendencia a “racionalizarlo” todo. Un punto que queda un poco oscuro es el que se refiere a la religión *Bon*, anterior a la introducción del Budismo, y de la que en efecto se sabe muy poco; en cuanto a lo que se dice de una pretendida “creencia popular” todavía más antigua, es prácticamente imposible comprender de qué se trata; quizás se quiere hablar de una forma de “chamanismo”, la cual no obstante debería ser sin duda ninguna anterior a la actual degeneración de este último, y en todo caso no podría ser “popular” más que en sus supervivencias parciales, formando, si así puede decirse, una especie de “folklore”, tras lo cual fue sustituida por otras formas tradicionales. A ese respecto, señalaremos, aunque se encuentra en otra parte del libro, una afirmación bastante interesante, o que, por lo menos, podría serlo si se supieran sacar las consecuencias; los puntos de contacto del Lamaísmo con el Chamanismo “no son explicables por los influjos sufridos en Mongolia y en el Tíbet por el Budismo de parte de las teorías que prevalecen en esta región; se trata exclusivamente de características ya atestiguadas en el Tantrismo indio y que, desde este país, han ido a combinarse con las ideas del Lamaísmo”; sólo que, en lugar de considerar estos hechos como los indicios de una fuente tradicional común, la cual por lo demás puede remontarse muy lejos en el tiempo, el autor se contenta con declarar que “la explicación de estos

interesantes paralelos debe remitirse a ulteriores investigaciones” ... -Tras la parte histórica, son sucesivamente estudiados los monasterios y los templos, las diferentes categorías de “dioses” del Lamaísmo, la jerarquía de los monjes (entre los cuales los que siguen la vía directa son llamados “místicos” de modo totalmente inadecuado), las “artes mágicas” (denominación que cubre aquí muchas cosas no todas ciertamente de tipo mágico en el verdadero sentido de la palabra), los ritos y las fiestas (entre los cuales las danzas simbólicas ocupan un puesto importante, y a tal propósito el autor destaca con razón el error demasiado frecuente cometido por aquellos que las han descrito, y han confundido las divinidades “terribles” con entidades diabólicas), y además la cosmología (cuyo aspecto simbólico es mal comprendido), las ciencias, en particular la astrología y la medicina), y en fin las artes y la literatura. Todo ello, repitámoslo una vez más, es interesante en el aspecto de la documentación, pero a condición de no tener en cuenta las apreciaciones del autor, que no pierde ocasión para emitir declamaciones contra lo que llama los “horrores tántricos” y ¡para tratar de supersticiones absurdas y censurables todas las cosas que escapan a su comprensión! -No sabemos hasta qué punto algunos defectos de expresión son atribuibles a la traducción; probablemente estamos en este caso cuando nos encontramos ante frases cuyo significado es bastante poco claro, y hay desdichadamente buen número de ellas; pero parece difícil no atribuir al autor mismo el uso de algunas expresiones bastante extravagantes, como por ejemplo una “piedra fulminadora” (*pierre fulminaire*) para traducir *dorje*, o el término “reencarnación” para denominar a los *tulku*, que la mayor parte de los europeos denominan impropriamente “Budistas vivientes”, los cuales no son sino soportes humanos de ciertas influencias espirituales. En otro aspecto, es lamentable que el traductor haya creído bueno adoptar para las palabras tibetanas una transcripción de fantasía, que nos parece ser la alemana apenas algo modificada, transcripción que a veces las vuelve bastante difícil de reconocer para quien está habituado a verlas escritas de otra forma; también la ausencia de cualquier indicación de vocal larga en los términos sánscritos es bastante fastidiosa, y con todo se trata de imperfecciones que no habría sido difícil evitar, puesto que se refieren a cosas que no requieren evidentemente ningún esfuerzo de comprensión.

1949

Marco Pallis, *Peaks and Lamas*. (Alfred A. Knopf, New York). -Aunque ya se ha hablado en dos ocasiones de este libro en nuestra revista (números de junio-de 1940 y de enero-febrero de 1947), debemos volver sobre él para señalar un importante capítulo titulado “The Presiding Idea”⁹; este capítulo ha sido añadido por el autor con ocasión de la edición americana, y en él se ha dedicado a definir más explícitamente el principio de unidad propio de la tradición tibetana, principio que la distingue de las otras formas de civilización tradicionales. No hay duda ninguna que tal principio se encuentra en la doctrina budista, pero semejante comprobación es todavía insuficiente, ya que en países diferentes del Tíbet en los cuales se ha ejercido parecidamente, la influencia del Budismo ha producido resultados muy diversos. En efecto, lo que caracteriza sobre todo la civilización tibetana es la importancia concedida en ella a uno de los elementos de tal doctrina en proporciones que no se encuentran en ninguna otra parte; este elemento es la concepción del estado de *Bodhisattva*, es decir, del “estado del ser completamente despertado que, aunque no estando ya vinculado a las Leyes de la Causalidad, por él superada, continúa no obstante eso, siguiendo libremente el Círculo (*Rondas*) de la Existencia en virtud de su identificación con todas las criaturas que todavía están sujetas a la ilusión egocéntrica y al sufrimiento que es la consecuencia de ella”. Una aparente dificultad deriva de que el estado de *Bodhisattva* es por el contrario comúnmente considerado a modo de un grado inferior y preliminar al de Buda; ahora bien, esta situación parece aplicarse mal al caso de un ser “que no solamente ha realizado el vacío, en sentido trascendente, sino que además lo ha realizado en el mismo Mundo, en sentido inmanente, doble realización que para él es por lo demás una sola”, entendido que el Conocimiento supremo que él posee es esencialmente “sin dualidad”. La solución para una dificultad así parece residir en la

⁹ Traducido como: “La Tradición tibetana, su idea rectora”, en el volumen *El Camino y la Montaña*, Kier, Buenos Aires. N. del T.

distinción de dos empleos diferentes del mismo término *Bodhisattva*: en un caso es usado para indicar el santo que todavía no ha llegado al último grado de perfección, y solamente está a punto de lograrlo, mientras en el otro el término se aplica en realidad a un ser “que es idéntico al Buda por derecho de Conocimiento, pero que, a beneficio de las criaturas, ‘recapitula’ por así decir algunos estadios por razones ‘ejemplares’, con el fin de ‘indicar el camino’, y en este sentido *redesciende* al “Círculo”, más que permanecer en él, cualquiera que pueda ser la impresión que él da en este sentido a seres siempre dispuestos a dejarse engañar por las apariencias exteriores”. Este modo de considerar al *Bodhisattva* corresponde por eso ni más ni menos que a la que hemos denominado la “realización descendente”, y, obviamente, ello tiene una evidente relación con la doctrina de los *Avatâra*. Más adelante en el capítulo, que no nos es posible resumir completamente, Pallis se afana en disipar las confusiones a las cuales podría dar lugar tal concepción del *Bodhisattva* si fuese mal interpretada, de conformidad con ciertas tendencias de la mentalidad actual, en términos de sentimentalismo “altruístico” o pretendidamente “místico”; da después algunos ejemplos de sus constantes aplicaciones a la vida espiritual de los tibetanos. Uno de tales ejemplos es la práctica de la invocación, ampliamente difundida por todo el conjunto de la población; otro concierne de modo especial a la vida de los *naldjorpa*, es decir, de aquellos que ya están variadamente avanzados en la vía de la realización, o cuyas aspiraciones y cuyos esfuerzos, por lo menos, están definitivamente dirigidos en tal dirección, y que los tibetanos, incluso los relativamente ignorantes, consideran ser los verdaderos protectores de la humanidad, y sin la actividad “no-actuante” de los cuales, no tardaría ésta en perderse irremediablemente.

***The Living Thoughts of Gotama the Buddha*, presented by Ananda Coomaraswamy and J. B. Horner (Casell and Co., Londres).** – Aunque las partes del libro a atribuir a cada uno de los dos colaboradores no estén expresamente indicadas, nos parece evidente que el llorado A. K. Coomaraswamy sea el autor de la exposición de la vida del Buda y de la doctrina budista que constituye la primera parte del volumen, y en la cual encontramos, de forma abreviada y ligeramente simplificada, las interpretaciones que él había ya dado en otros escritos, en particular en *Hinduism and Buddhism*. Puesto que nuestros lectores conocen ya los puntos principales, nos limitaremos a recordar que uno de los más importantes de ellos es la refutación del error corriente según el cual el Budismo negaría el “Sí-mismo”, refutación que tiene, entre otras consecuencias, la de rectificar la concepción “nihilista” que algunos se han hecho del Nirvana. También es refutado el pretendido “ateísmo” budista por la consideración de que “entre la inmutable voluntad de Dios y la *Lex Aeterna* no hay ninguna distinción real” y que, “*Dharma*”, que siempre ha sido un nombre divino, es además, en el mismo Budismo, sinónimo de *Brahma*. Señalamos, además, que el autor insiste bastante justamente sobre el hecho de que ni la doctrina de la causalidad ni la del encadenamiento de las acciones y de sus efectos implican, contrariamente a otro error demasiado difundido, la idea común de la “reencarnación”, la cual en realidad no existe ni en el Budismo ni en ninguna doctrina tradicional. La elección de los textos que continúa esta primera parte, y es sin duda atribuible a Miss Horner, comprende un conjunto de extractos agrupados según los temas a los cuales se refieren, de los que algunos parecen haber sido retraducidos del pali, mientras que otros están tomados de diversas traducciones inglesas ya existentes.

1950

Ananda Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme*^{10*}. Traducido del inglés por René Allar y Pierre Ponsoye. (Gallimard, París). -Debemos señalar a nuestros lectores esta excelente traducción del trabajo de nuestro llorado colaborador, *Hinduism and Buddhism*, recientemente aparecida en la colección Tradition; habiendo ya reseñado antes la edición inglesa de este importante libro (véase el nº de agosto de 1946), el cual rectifica un gran número de errores y de confusiones cometidas por los orientalistas, no nos extenderemos nuevamente sobre ello. Recordaremos solamente que las dos partes en cierto modo paralelas en las cuales se divide, ponen claramente de relieve la concordancia que existe

^{10*} *Hinduismo y Budismo*, Paidós, Barcelona, 1997.

en realidad entre el Hinduismo y el Budismo; está claro sin embargo, por lo que respecta a este último, que no se trata de sus escuelas más o menos desviadas, como aquellas de las que Shankarâchârya refutó sus puntos de vista heterodoxos, sino del verdadero Budismo original, el cual se asemeja lo menos posible a lo que ha sido presentado en Occidente bajo el mismo nombre, en el cual, como dice el autor, "el Budismo ha sido admirado sobre todo por lo que no era".

20 RESEÑAS DE REVISTAS

VI: *Le Voile d'Isis*

ET: *Études Traditionnelles*

- Buddhism in England*. En *Voile d'Isis*, octubre de 1928. Retomada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002
- Le Lotus Bleu* de abril 1929. En VI, Julio 1929. Retomada en *Le Théosophisme*, París, 1965.
- Le Lotus Bleu*, En VI, octubre de 1929. Retomada en *Le Théosophisme*, París, 1965.
- Ultra* (nº de mayo-junio y julio-agosto). En VI, noviembre de 1929. Retomada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002
- Le Lotus Bleu*. En VI, noviembre de 1929. Retomada en *Le Théosophisme*, París, 1965.
- Les Amis du Bouddhisme*. En VI, abril de 1931. Retomada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002
- Le Lotus Bleu*. En VI, 1932. Retomada en *Aperçus sur l'esoterisme islamique et le Taoïsme*, París, 1973.
- Lotus Bleu* (nº de enero). En VI, mayo de 1932. Retomada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002
- Synthesis*. En ET, junio de 1936. Retomada en *Articles et Comptes Rendus I*, París, 2002.
- Journal of the Indian Society* (diciembre 1935). En ET, 1936. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Indian Culture*. En ET, 1936. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Mesures*. En ET, 1938. Retomada en *Aperçus sur l'esoterisme islamique et le Taoïsme*, París, 1973.
- Harvard Journal of Asiatic Studies*. En ET, 1940. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- New Indian Antiquary*. En ET, 1945-46. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- New Indian Antiquary*, En ET, 1945-46. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Journal of American Folklore* (1944). En ET, 1945-46. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Some Sources of Buddhist Iconography* en Dr. B. C. Law Volume, Part 1. En ET, 1945-46. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- The Wayfarer's Journal*. En ET, abril-mayo de 1949. Retomada en *Études sur l'Hindouisme*, París, 1966.
- Études Carmelitaines*, 1948. En ET, 1949. Retomada en *Comptes Rendus*, París, 1973.



1928

Buddhism in England. -Hemos recibido el nº de diciembre de 1927 de esta revista, que es el órgano de la "Buddhist Lodge" de Londres; su Budismo, "que no es de ninguna escuela, sino de todas", nos recuerda bastante malhadadamente el "Budismo ecléctico" inventado antaño por Léon de Rosny. No encontramos ahí por otra parte más que consideraciones de un orden totalmente elemental, y todavía son demasiado visiblemente "adaptadas" a la mentalidad europea; ése es un ejemplo de este espíritu de propaganda y de "vulgarización" tan característico de nuestra época. Estamos muy lejos, por nuestra parte, de defender el Budismo, que está fuera de la tradición regular, pero pensamos que, a pesar de todo, vale aún mucho más que las imágenes deformadas que de él han presentado en Occidente.

En el *Lotus Bleu* de abril, J. Marquès-Rivière continua una serie de artículos muy interesantes; trata esta vez de "La 'Rueda de la Vida' búdica según las tradiciones tibetanas". ¡contrasta singularmente con las historietas de Leadbeater!

En el *Lotus Bleu*, no hay nunca nada interesante que señalar más que los excelentes estudios de J. Marquès-Rivière: "El Budismo tántrico" (nº de mayo) y "La Ciencia del Vacío en el Budismo del Norte" (nº de junio), a los que sólo se podría reprochar demasiada concisión. De la conclusión del primero de los dos artículos, destacamos algunas líneas que expresan un muy acertado pensamiento: "No hay que apresurarse a sacar conclusiones definitivas como lo han hecho tantos autores. La ciencia de los Tantras es multiforme. Puede ser muy buena y algo espantoso. La voluntad y la intención de la operación lo hacen todo... Es la Ciencia de la Vida y de la muerte... que se discuta largamente sobre el "cómo" y el "cuándo" de la introducción del Tantrismo en el Budismo, ello me parece muy secundario, pues no hay solución posible. El Tantrismo remonta muy lejos en la tradición. Que por la evolución de la edad actual haya tomado y tome aún cierto predominio, eso es posible. Pero concluir de ahí 'degeneración' y 'brujería', es ignorar los datos del problema".

-En *Ultra* (nº de mayo-junio y julio-agosto), destacamos un artículo sobre el Budismo *Mahâyâna*, en el cual hemos visto, no sin alguna sorpresa, presentado éste como el producto de un pensamiento "laico" y "popular"; cuando se sabe que se trata, por el contrario, de una reparación, si así puede decirse, y de una transformación del Budismo por la influencia del espíritu tradicional, infundiéndole los elementos de orden profundo que faltaban totalmente al Budismo original, no se puede sino sonreír ante semejantes aserciones y registrarlas como una nueva prueba de la incompreensión occidental.

- El *Lotus Bleu* (nº de agosto) publica una conferencia del Sr. G. E. Monod-Herzen sobre "Dante y la iniciación occidental", según el libro de Luigi Valli al cual hemos dedicado un artículo aquí mismo hace algunos meses; no es apenas más que una ojeada de lo que contiene la obra en cuestión, y no encontramos ahí la menor indicación de las insuficiencias y lagunas que hemos señalado colocándonos precisamente en el punto de vista iniciático. —El mismo número contiene un artículo de J. Marquès-Rivière, terminando la serie de sus estudios sobre el Budismo que hemos mencionado en diversas ocasiones; este artículo, titulado "El Budismo y el pensamiento occidental", es excelente como los precedentes; pero los puntos de vista que expresa son tan contrarios a las concepciones teosofistas (que están entre las "desfiguraciones" occidentales que él denuncia tan justamente), que nos preguntamos ¿cómo tales cosas han podido pasar al *Lotus Bleu*?

Los *Amis du Bouddhisme* publican la traducción de un folleto titulado *Kamma* (Karma), por Bhikku Silacara, simple opúsculo de propaganda, que sin embargo rectifica incidentalmente algunas concepciones erróneas que discurren entre los occidentales.

Lotus Bleu (número de agosto-septiembre) publica, con el título de "Revelaciones sobre el Budismo japonés" una conferencia del Sr. Steinilber-Oberlin sobre los métodos de desarrollo espiritual que se usan en la secta *Zen* (nombre derivado del sánscrito *dhyâna*, "contemplación", y no *dziëna*, lo que queremos creer que es una simple errata); estos métodos no parecen, por lo demás "extraordinarios" para quien conoce los del Taoísmo, de los que han sufrido la influencia en gran medida de un modo muy evidente. Sea lo que sea, es sin duda interesante pero, ¿por qué razón esta palabra de "revelaciones" que haría creer fácilmente en la traición de algún secreto?

El Lotus Bleu (nº de enero) publica una conferencia de Alexandra David-Neel sobre "La Vida sobrehumana de Guésar de Ling", considerada más particularmente en su sentido simbólico; pero las indicaciones dadas a este respecto, por interesantes que sean, permanecen desgraciadamente un poco demasiado fragmentarias. -En el nº de febrero, una nota muy tendenciosa pretende atacarnos a través del artículo de M. Clavelle en el *Voile d'Isis* de enero; si el redactor de dicha nota quiere tomarse el esfuerzo de remitirse a los diversos ataques de los que aquí se trata, comprenderá sin duda ¡hasta qué punto va desencaminado!

1936

Synthesis, nueva publicación dirigida por Félix Valyi, declara "inspirarse resueltamente en un principio metafísico", y se propone por finalidad una aproximación intelectual y espiritual entre las diferentes civilizaciones; esas intenciones merecen sin duda una entera aprobación. Nos tememos solamente que haya ahí algunas ilusiones sobre el papel que los orientalistas pueden desempeñar a este respecto, y también que el "eclecticismo" sea impulsado demasiado lejos. Entre los artículos de un carácter muy variado, en francés y en inglés, que contiene el primer volumen, los hay cuya yuxtaposición es un poco contradictoria: así, al lado de un artículo protestando muy justamente contra la imitación de Occidente en el mundo islámico, ¿no es lamentable encontrar otro que preconiza la "secularización" de la legislación de la India, es decir, la supresión radical de todo lo que le confiere un carácter tradicional? -Señalemos, como más particularmente interesante desde nuestro punto de vista, un artículo titulado "Cómo interpretar los términos filosóficos hindúes", por Betty Heimann, que representa un real esfuerzo de comprensión; por desgracia, los resultados son de valor bastante desigual, estando a veces afectados por la idea misma de que se trata de "filosofía", y también por una noción de "dinamismo", que no es de las más claras; pero eso no impide que hay ahí visiones muy dignas de observación sobre ciertos puntos, especialmente sobre el papel esencial de la raíz verbal, así como sobre el valor propio del ritmo y del sonido. -Con el título "Fundamentos en el Pensamiento Budista", Bruno Petzold da un importante estudio en el cual se esfuerza por elucidar las principales nociones del Budismo, según el punto de vista del *Mahâyâna*, tomando como plano la división del *Triratna* (*Buda, Dharma, Sangha*), e inspirándose principalmente en fuentes japonesas...

El Journal of the Indian Society (diciembre), ha publicado un importante estudio de Ananda K. Coomaraswamy sobre la pintura jainista, que, de acuerdo a las ideas directrices de sus *Elements of Buddhist Iconography* de los que hablamos en otro lugar, completa felizmente los puntos de vista expuestos en este último; y el subtítulo: *Explicatur reductio haec artis ad theologiam*, que se inspira en un opúsculo de san Buenaventura, precisa con evidencia sus intenciones. Así como el Budismo, el Jainismo, aunque heterodoxo, y que además rechaza formalmente la tradición védica, no ha cambiado con todo nada esencial en la concepción primordial de un *Avatâra* eterno, tanto es así que pueden hacerse, respecto a la "vida del Conquistador" (*jina-charitra*), observaciones paralelas a aquellas a las que da lugar la vida del Buda. El autor además hace notar que la rebelión del poder temporal (*Kshatra*) contra la autoridad espiritual (*Brahma*), que reflejan tanto el Jainismo como el Budismo, está en cierto modo prefigurada, en cuanto posibilidad, por cierto aspecto "luciférico" del *Indra* védico; las doctrinas heterodoxas que presentan tal carácter podrían por ello ser consideradas como la realización misma de similares posibilidades en el curso de un ciclo histórico. El estudio concluye con algunas interesantes consideraciones sobre el método de la "narración continua" usado en la ejecución de las pinturas en cuestión, según el cual "una sucesión de acontecimientos es representada en simultaneidad espacial", cosa que restituye en cierto modo, por analogía, el carácter intemporal de su arquetipo metafísico. Todas estas consideraciones, es obvio, se pueden además aplicar a lo que se encuentra de semejante en el arte cristiano o en cualquier otro arte tradicional, el cual procede siempre, por una derivación continua, de la "tradición universal y unánime" (*sanâtana dharma*), cuya fuente última es una "revelación" (*shruti*) "recibida desde el inicio de la Luz de las Luces".

En *Indian Culture* (vol. III, nº 1), un artículo de A. K. Coomaraswamy, titulado "Renacimiento y Omnisciencia en el Budismo Páli" * lleva una crítica a la concepción de Mrs. Rhys Davids que concuerda totalmente con la formulada por nosotros mismos hace poco tiempo en este mismo lugar, con ocasión de una reseña a uno de sus trabajos. El autor protesta con toda la razón contra cierto modo de desnaturalizar los textos privándolos de sus partes metafísicas, cosa de la que no puede derivar más que una completa deformación de su significado. Además él señala que, quien haya estudiado las doctrinas de la muerte y del renacimiento en el *Rig-Vêda*, en los *Brâhmana*, en los *Upanishad*, en el *Bhagavad-Gîtâ* y en el Budismo pali, no ha encontrado nunca en todos estos textos ningún "desarrollo" de tal doctrina, ni la más mínima enseñanza de un retorno del ser al mismo mundo abandonado con la muerte; por todas partes se habla de "transmigración", pero nada en absoluto de "reencarnación".

1938

En *Mesures* (número de julio), Emile Dermenghem estudia, citando numerosos ejemplos, "El instante entre los místicos y en algunos poetas"; quizá haya que lamentar el que no haya distinguido más claramente en esta exposición tres grados que, en realidad, son muy diferentes: en primer lugar, el sentido superior del "instante", de orden propiamente metafísico e iniciático, que naturalmente es el que se encuentra particularmente en el Sufismo y también en el Zen japonés (del que el *satori*, en cuanto procedimiento técnico de realización, está manifiestamente emparentado con ciertos métodos taoístas); luego, el sentido, ya disminuido y limitado en su alcance, que toma entre los místicos; por último, el reflejo más o menos lejano que puede todavía subsistir de ello entre ciertos poetas profanos. Por otro lado, pensamos que el punto esencial, el que, en el primer caso al menos, da al "instante" su valor profundo, reside mucho menos en el hecho de que sea súbito (que es, por lo demás, más aparente que real, lo que se manifiesta en tal caso al ser siempre, de hecho, el resultado de un trabajo previo, a veces muy largo, pero cuyo efecto se había mantenido latente hasta entonces), que en su carácter de indivisibilidad pues es éste el que permite su transposición en lo "intemporal" y, como consecuencia, la transformación de un estado transitorio del ser en una adquisición permanente y definitiva.

1940

En el *Harvard Journal of Asiatic Studies* (julio), Ananda Coomaraswamy estudia el significado de diversos términos pali que han sido interpretados inexactamente en publicaciones recientes; hace notar que no pueden ser verdaderamente comprendidos si no nos referimos a su forma sánscrita y a las ideas que esta última transmitía en el ambiente en el cual el Budismo se desarrollaba originalmente; ello presupone un conocimiento de los Vedas y de los Upanishads el cual, además, con demasiada frecuencia ha faltado a los mismos comentadores budistas. Los "artículos" dedicados a algunos de los términos en cuestión constituyen un verdadero y propio estudio de la retórica y de la dialéctica budistas; otros tocan más directamente puntos de doctrina y del simbolismo, y de nuevo hallamos en ellos algunas de las consideraciones ya expresadas aquí por el autor; es en uno de estos "artículos" donde se encuentra la nota sobre el *pâsa* del que hablamos, en otra parte de la revista, en nuestro artículo sobre el "ojo de la aguja".

1945-46

En el *New Indian Antiquary*, (diciembre de 1939), en un artículo titulado "La Reinterpretación del Budismo", A. K. Coomaraswamy examina algunos puntos respecto a los cuales debe rectificarse la concepción que se había hecho hasta ahora del Budismo, el cual por lo demás fue tan admirado en Europa solamente porque había sido muy mal comprendido. Rhys Davids ha contribuido con sus libros recientes a tal rectificación, en particular por lo que respecta a la interpretación de *anattâ*, que no implica en absoluto una

* Recopilado en Ananda Coomaraswamy, *Gotama el Buda*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2007.

negación del *Âtmâ* como tan frecuentemente se ha pretendido, pero que no puede verdaderamente comprenderse si no es en virtud de la distinción entre el "Gran *Âtmâ*" y el "pequeño *âtmâ*", es decir, en el fondo, entre el "Sí-mismo" y el "yo" (cualesquiera que sean los términos que se prefiera adoptar para indicarlos en las lenguas occidentales, y entre los cuales el de "alma" hay que evitarlo sobre todo, dado que provoca innumerables confusiones); y sólo del segundo se niega que posea una realidad esencial y permanente. Cuando se dice de la individualidad, entendida sea en su parte psíquica sea en su parte corpórea, que ella no es el "Sí-mismo", ya esto presupone que un "Sí-mismo" existe, "Sí-Mismo" que es el ser verdadero y espiritual, completamente distinto e independiente de aquel compuesto que le sirve solamente como vehículo temporal, y del cual no es en absoluto uno de los elementos componentes; y en eso, en el fondo, el Budismo no difiere en nada del Brahmanismo. Por lo tanto, el estado del *arhat*, el cual está liberado del "yo" o "pequeño *âtmâ*" no deberá de ningún modo considerarse como una "aniquilación" (cosa además propiamente inconcebible); él ha cesado de ser "alguien", pero, precisamente a causa de eso, él "es" pura y simplemente; también es cierto que él no es "de ninguna parte" (y aquí Rhys Davids parece haberse confundido sobre el sentido en que eso se entiende), pero como el "Sí-mismo" no puede evidentemente estar sujeto al espacio, así como no puede estar sujeto a la cantidad o a ninguna otra condición especial de existencia. Otra consecuencia importante es que, tanto en el Budismo como en el Brahmanismo, no puede plantearse una "pretendida reencarnación": el "yo", siendo transitorio e impermanente, cesa de existir con la disolución del compuesto que lo constituía, por consiguiente no hay nada que pueda realmente "reencarnarse"; sólo el "Espíritu" puede ser concebido en cuanto "transmigrante", o como pasando de una "morada" a otra, pero eso precisamente porque él, en sí, es esencialmente independiente de cualquier individualidad y de todo estado contingente. —El estudio termina con un examen del significado de la palabra *bhû*, término a propósito de cuyo sentido Rhys Davids ha insistido demasiado exclusivamente sobre la idea de "devenir", aunque tal idea está con frecuencia contenida ahí de hecho, y del significado de la palabra *jhâna* (*dhyâna* en sánscrito), significado que no es el de "meditación", sino el de "contemplación", y que, siendo un estado esencialmente activo, no tiene nada en común con cualquier "experiencia mística".

El *New Indian Antiquary* (abril de 1940) ha publicado un importante estudio de A. K. Coomaraswamy, con el título *Âkimchannâ: selfnaughting*, el cual se refiere a un tema conexo con la cuestión del *anattâ*, y se trata sobre todo a la luz del paralelismo que existe, a ese propósito, entre las doctrinas budista y cristiana. El hombre tiene dos *âtmâ*, en el sentido que antes se ha indicado, uno racional y mortal, el otro espiritual y absolutamente no condicionado por el tiempo y el espacio; es el primero el que debe ser "anonadado", o sea, el hombre debe lograr liberarse de ello a través del conocimiento mismo de su verdadera naturaleza. Nuestro ser real no está en absoluto empeñado en las operaciones del pensamiento discursivo y del conocimiento empírico (con los cuales la filosofía quiere en general probar la validez de nuestra consciencia de ser, lo que es propiamente antimetafísico); y es a este "espíritu" solamente, distinto del cuerpo y del alma, es decir, de todo lo que es fenoménico y formal, al que la tradición reconoce una libertad absoluta, la cual, ejercitándose tanto frente al tiempo como frente al espacio, comporta necesariamente la inmortalidad. No podemos resumir las numerosas citas que prueban de la manera más decisiva posible que tal doctrina es tan cristiana como budista (de hecho puede decirse que es universal), ni los textos que precisan más especialmente la concepción de *âkimchannâ*, en su forma budista; señalaremos solamente que el anonimato es considerado como un aspecto esencial de *âkimchannâ*, lo que está directamente en relación con lo que nosotros mismos hemos expuesto (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. IX), donde hemos además recordado el artículo del que aquí hablamos) acerca del significado superior del anonimato y sobre su papel en las civilizaciones tradicionales.

El *Journal of the American Oriental Society* (suplemento al nº de abril-junio de 1944) ha publicado dos estudios de A. K. Coomaraswamy, de los cuales el primero se titula:

"Reminiscencia, India y Platónica"; se trata de la "reminiscencia" platónica y de su equivalente en las tradiciones hindú y budista. Tal doctrina, según la cual lo que llamamos "aprender" es en realidad un "acordarse", implica que nuestro "conocimiento" no es otra cosa que la participación en la omnisciencia de un principio espiritual inmanente, así como lo bello es tal por participación en la Belleza, y cada ser una participación en el Ser puro. Esta omnisciencia es correlativa con la omnipresencia intemporal; por ello no debería hablarse de una "presciencia" del futuro en cuanto tal, de la cual nuestro destino sería arbitrariamente decretado, y es de esta falsa concepción de donde provienen todas las confusiones habituales sobre el asunto. No se trata, en estas condiciones, ni de un conocimiento del futuro, ni de un conocimiento del pasado, sino solamente de un "ahora"; la experiencia de la duración es incompatible con la omnisciencia, y esta es la razón por la cual el "yo" empírico es incapaz de esta última. Por otro lado, en la medida en que seamos capaces de identificarnos con el "Sí-mismo" omnisciente, nos elevamos por encima de las concatenaciones de acontecimientos que constituyen el destino; por consiguiente, esta doctrina del conocimiento por participación está inseparablemente ligada con la posibilidad de liberación de las parejas de opuestos, de los cuales el pasado y el futuro, el "aquí" y el "allá", no son más que casos particulares. Como dice Nicolás Cusano, "el muro del Paraíso en el que Dios reside está hecho de tales contrarios, entre los cuales pasa la vía estrecha que permite el acceso"; en otros términos, nuestra vía pasa por el "ahora" y por el "en ningún lugar" de los cuales no es posible ninguna experiencia empírica, pero el existir de la "reminiscencia" nos asegura que la Vía está abierta a aquellos que comprenden la Verdad. -El segundo estudio, "El Uno y Solo Transmigrante"² es en cierto modo una explicación de la palabra de Shankarâchârya según el cual "verdaderamente no hay otro transmigrante (*samsârî*) si no es *Ishwara*". El proceso de la existencia contingente o del devenir, en cualquier mundo que se quiera, es una "reiteración de muerte y nacimiento"; la liberación (*Moksha*) es propiamente la liberación de ese devenir. En la doctrina tradicional no se habla en absoluto de "reencarnación", a menos que se quiera entender simplemente con ese término la transmisión de los elementos del "yo" individual y temporal del padre a sus descendientes. La transmigración es algo muy distinto: cuando un ser muere, el "Sí-mismo", que es de orden universal, transmigra (*samsarati*), o sea, continúa animando existencias contingentes, cuyas formas son determinadas por la concatenación de las causas mediatas. La Liberación no es para nuestro "yo", sino para aquel "Sí-mismo" que nunca deviene "alguien", es decir, que ella no es para nosotros sino cuando no somos ya nosotros mismos, como individuos, sino que hemos realizado la identidad expresada por la fórmula upanishádica "Tú eres Eso". Esta doctrina, por lo demás, no es específica de la India, como lo muestran numerosos textos pertenecientes a otras formas tradicionales; en este caso, como en el de la "reminiscencia", se trata de una doctrina que forma parte ciertamente de la tradición universal.

-En una serie de anotaciones tituladas ***Some Sources of Buddhist Iconography***³ (Dr. B. C. Law Volume, Part I), A. K. Coomaraswamy proporciona algunos nuevos ejemplos de la conformidad de esa iconografía con el simbolismo hindú anterior al Budismo. La representación del Buda como "pilar de fuego" está en relación estrecha con la descripción de *Brahma* como "Árbol de la Vida", que es también una "zarza ardiente"; ese pilar axial, sosteniendo el Cielo, es naturalmente también un símbolo de *Agni* y "no hay duda que la representación de un pilar o de un árbol de fuego sostenido por un loto están en definitiva fundados sobre los textos védicos que se refieren al nacimiento único y arquetípico de *Agni Vanapastî*, o bien el árbol de mil ramas, nacido del loto". El prototipo

* Recopilado en Coomaraswamy, *Recordación India y Platónica*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2007.

²* Recopilado en Coomaraswamy, *Recordación India y Platónica*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2007.

³* "Algunas fuentes de la iconografía budista". Recopilado en Coomaraswamy, *La Doctrina India del Fin Último del Hombre*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2007.

de la victoria del Buda en su disputa con Kassapa, cuya leña destinada al fuego sacrificial no quiere arder mientras la suya se inflama enseguida, se encuentra en la *Taittiriya Samhitâ* (II, 5, 8). –La llama sobre la cabeza de un Buda tiene su explicación en este fragmento del *Bhagavad-Gîtâ* (XIV, II): “Donde está el Conocimiento, se emite luz por los orificios del cuerpo”. –La lucha del *Bodhisattva* con *Mâra*, poco antes del “Gran Despertar”, tiene como prototipo el combate de Indra contra *Vritra*, *Ahi* o *Namuchi*, los cuales son todos asimilados a la Muerte (*Mrityu*). En uno y otro caso, el héroe, aunque solo, tiene todavía un “séquito” o una “guardia” los cuales son en realidad constituidos por las “respiraciones” (*pranâh*) o “poderes” regenerados del alma, reunidos en *samâdhi*. Ése estado de “posesión de sí mismo”, en el cual se dominan las formas de la Muerte (representadas por el ejército de *Mâra*), es con frecuencia, señalado como un “sueño”, aunque sea sin embargo el estado más completamente “despierto” que pueda haber; se encuentra en este caso, como siempre acaece en otros casos semejantes, una inversión de las relaciones que hay, en las condiciones ordinarias, entre el sueño y la consciencia del estado de vigilia: “Que nuestra vida actualmente activa sea un ‘sueño’ del cual un día deberemos despertarnos, y que, así despiertos, deberemos parecer sumergirnos en el sueño, es ésta una concepción que reaparece constantemente en las doctrinas metafísicas del mundo entero”. –Para terminar, se señala que en algunas representaciones del ejército de *Mâra* están presentes unos demonios acéfalos; eso se refiere a una cuestión que Coomaraswamy ha tratado más extensamente en otros estudios de los cuales hablaremos próximamente.

1947

En el *Journal of American Folklore* (1944), A. K. Coomaraswamy ha hecho aparecer “A Note on the Stickfast Motif”: se trata de historias o relatos simbólicos, muchos de los cuales se encuentran en los textos budistas y en particular en los *Jâtaka*, en los cuales un objeto lleno de muérdago o alguna otra trampa del mismo género (la cual tal vez es, o parece, animada) está dispuesta por un cazador que representa la Muerte; el ser que se hace capturar por semejante trampa es en general atraído a ella por la sed o por algún otro deseo que lo impulsa a errar en un terreno que no es el suyo, y que representa la atracción de las cosas sensibles. El autor hace ver, a través de diversos paralelismos, que una historia de este tipo puede muy bien haber tenido en India su origen, aunque no se diga que las cosas han ido sin duda así y que también pueda admitirse que, de alguna fuente prehistórica común, se haya difundido en la India o entre otros sitios; pero lo que en todos los casos hay que dar como consolidado, es que la historia de los “motivos”, para que sean válidas sus investigaciones, no debe solamente tener en cuenta su “letra” o su forma exterior, sino también de su “espíritu”, es decir, de su significado real, el cual por desgracia, con demasiada frecuencia parecen olvidar los “folkloristas”.

1949

Marco Pallis ha hecho aparecer en 1945 en *The Wayfarer's Journal*^{4*} un artículo titulado “The Way and the Mountain” (El camino y la montaña), en el cual, subrayando que el título de esta publicación y del grupo de la que es el órgano implica, aunque inconscientemente, uno de los simbolismos más antiguos y más significativos, el del viaje (*wayfaring*), él da primero, para los lectores ajenos a estas cuestiones, algunas nociones sobre el simbolismo en general, su naturaleza y sus usos. Aborda después el simbolismo de la Vía refiriéndose especialmente al Taoísmo y al Budismo; y, a propósito de este último, señala la distinción, particularmente clara en el *Mahâyâna*, entre la “vía indirecta”, que es la de los hombres ordinarios, y la “vía directa”, que no es seguida más que por algunos y que puede compararse a la “vía estrecha” del Cristianismo. Tras haber dado aún otros ejemplos tomados de las diferentes tradiciones y de los que cada uno hace resaltar algún aspecto más particular de ese simbolismo, vuelve a la Montaña: muchas peregrinaciones tienen por finalidad una montaña sagrada, que es, en todos los casos, una imagen como “sustituto” de la que simboliza el “eje del Mundo”; y es de señalar que, mientras que la Vía

^{4*} Recopilado en el volumen *El Camino y la Montaña*, Kier, Buenos Aires. N. del T.

podía primero ser considerada como situada en un nivel determinado, ella se levanta, por el contrario, desde que se ha llegado al pie de la montaña, siguiendo la dirección "axial", es decir, cuando se pasa del sentido horizontal al sentido vertical. Otro símbolo importante es el del *cairn* o montón de piedras colocado a la entrada del sendero, después encontrándose en las principales etapas de la ascensión y finalmente en la cumbre de la misma, y que, siendo un emblema y una imagen reducida de la Montaña simbólica, recuerda constantemente al viajero que la verdadera Vía debe seguir el eje, hasta que sea alcanzada la cumbre que es el Fin supremo. El viajero puede por lo demás encontrar en su camino unas cumbres secundarias que aparecen como fines transitorios, porque todos simbolizan en cierto modo el Fin último; pero éstos no son en realidad más que otros tantos "estadios", de los cuales el principal es el "estado primordial", el del "hombre verdadero", representado en Dante por la cumbre de la montaña del Purgatorio. La verdadera cumbre es el punto único donde desaparece toda distinción entre las diversas rutas que a ella conducen; no solamente no ocupa ningún espacio, bien que la montaña entera esté ahí contenida, pero también está fuera de tiempo y de toda sucesión, y sólo reina ahí el "eterno presente".

Los *Études Carmelitaines* han publicado, en el curso del año 1948, un número especial sobre Satán; se trata de un volumen grueso que comprende exactamente 666 páginas, número que, en esta ocasión, parece haber sido elegido expresamente.

(...) Un estudio sobre "El adversario del Dios bueno en los [pueblos] primitivos" contiene referencias bastante interesantes, aunque la clasificación de las civilizaciones llamadas "primitivas" que allí se adopta nos parece suscitar buen número de reservas. En todo caso, lo que no podemos sino aprobar, es la manera en que ahí se denuncian las confusiones a las cuales da lugar con frecuencia el uso, o mejor dicho el abuso, del nombre de "diablo", el cual, correspondiendo a una noción bien determinada, no podrá, incluso cuando se trate realmente de entidades maléficas, ser aplicado indistintamente en todos los casos. Desdichadamente, no es seguro que todos los colaboradores de la revista estén ellos mismos a salvo de estas confusiones. ¡Los textos que se han puesto a algunas ilustraciones nos hacen temer incluso que algunos de entre ellos hayan llegado al punto de compartir el error grosero de viajeros mal informados e incomprensivos que toman por "diablos" a las divinidades "terribles" del *Mahâyâna*!

FRAGMENTOS DE OTRAS OBRAS

En *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Marcel Rivière, París, 1921, capítulo: "Las relaciones de los pueblos antiguos". (*Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2006):

No estamos autorizados, en absoluto, por el hecho de que los más antiguos filósofos griegos hayan precedido en varios siglos a la época de Alejandro para concluir que no conocieron nada de las doctrinas hindúes. Para citar un ejemplo, el atomismo, largo tiempo antes de aparecer en Grecia, fue sostenido en la India por la escuela de Kánada y luego por los jainistas y los budistas; puede ser que haya sido importado en Occidente por los fenicios, como lo dan a entender algunas tradiciones, pero, por otra parte, diversos autores afirman que Demócrito, que fue uno de los primeros entre los griegos en adoptar esta doctrina, o por lo menos en formularla con precisión, había viajado por Egipto, Persia y la India. Los primeros filósofos griegos pueden hasta haber conocido, no sólo las doctrinas hindúes, sino también las doctrinas budistas, porque no son sin duda anteriores al Budismo, y, además, éste se difundió pronto fuera de la India, en las regiones de Asia mas vecinas a Grecia, y, por tanto, relativamente más accesibles. Esta circunstancia fortalecería la tesis, muy sostenible, de los préstamos tomados, no ciertamente en exclusiva, pero sí importantes, de la civilización búdica: así se explicaría, en particular, el hecho de que la mayoría de los filósofos físicos no hayan admitido más que cuatro elementos en lugar de cinco.



En *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Marcel Rivière, París, 1921, cap. "Ortodoxia y heterodoxia":

La concepción de los átomos como elementos constitutivos de las cosas tiene por corolario la del vacío en el cual se deben mover estos átomos; de ahí debía surgir tarde o temprano una teoría del "vacío universal", entendido no en un sentido metafísico relacionándose a lo "no-manifestado", sino al contrario en un sentido físico o cosmológico, y es lo que sucedió en efecto con ciertas escuelas búdicas, las cuales, identificando este vacío con el *Akâsha* o éter, fueron naturalmente conducidas por esto mismo a negar la existencia de éste como elemento corporal y a no admitir más que cuatro elementos en vez de cinco. Hay que hacer notar también, a este propósito, que la mayoría de los filósofos griegos no admitió tampoco más que cuatro elementos, como las escuelas búdicas de que se trata, y que si algunos hablaron, sin embargo, del éter, siempre lo hicieron de manera bastante restringida, dándole una acepción mucho más especial que los hindúes y mucho menos precisa. Hemos dicho ya de manera suficiente de qué lado están los plagios cuando se comprueban concordancias de este género, y sobre todo cuando estos plagios están hechos de un modo incompleto, lo que es quizá su marca más visible; y que no vaya a objetársenos que los hindúes "inventaron" el éter después, por razones más o menos plausibles, análogas a las que lo hacen aceptar generalmente por los filósofos modernos; sus razones son de otro orden y no son extraídas de la experiencia; no hay ninguna "evolución" de las concepciones tradicionales, así como lo hemos explicado ya y, por lo demás, el testimonio de los textos védicos es formal tanto para el éter como para los otros cuatro elementos corporales. Parece pues que los griegos, cuando estuvieron en contacto con el pensamiento hindú, recogieron este pensamiento, en muchos casos deformado y mutilado, y además no siempre lo expusieron fielmente, tal y como lo habían recogido; por otra parte, es posible, como lo indicamos, que se hayan encontrado en el curso de su historia, en relaciones más directas y más continuas con los budistas, o por lo menos con ciertos budistas, que con los hindúes. Sea como fuere, agreguemos todavía, por lo que atañe al atomismo, que lo que constituía sobre todo su gravedad, es que sus caracteres lo predisponen para servir de fundamento a este "naturalismo" que es tan generalmente contrario al pensamiento oriental como es frecuente, bajo formas más o menos acentuadas, en las concepciones occidentales; se puede decir, en efecto, que, si todo "naturalismo" no es por fuerza

atomista, el atomismo es siempre más o menos "naturalista", por lo menos en tendencia; cuando se incorpora a un sistema filosófico, como fue el caso entre los griegos, hasta se vuelve "mecanicista", lo que no siempre quiere decir "materialista", porque el materialismo es cosa muy moderna. Poco importa por lo demás aquí, puesto que en la India no se trata de sistemas filosóficos, como tampoco de dogmas religiosos; las desviaciones mismas del pensamiento hindú no han sido nunca ni religiosas ni filosóficas, y esto es verdad también para el Budismo, que es, sin embargo, en todo el Oriente, lo que parece acercarse más, en ciertos aspectos, a los puntos de vista occidentales, y que, por esto mismo, se presta muy fácilmente a las falsas asimilaciones a las que los orientalistas están acostumbrados; a este respecto, y a pesar de que el estudio del Budismo no entra propiamente en nuestro tema, debemos sin embargo decir aquí de él por lo menos algunas palabras, aunque no fuera más que para disipar ciertas confusiones corrientes en el Occidente.



En *Le Théosophisme*, París, 1965, cap. II. (*El Teosofismo, historia de una pseudo-religión*, Sanz y Torres/Ignitus, Madrid, 2006):

Conociendo muy bien todo lo que se refiere a la H. B. of L. (cuyos miembros, por lo demás, no firman sus escritos con esas iniciales, sino sólo con una esvástica), podemos afirmar que, después de lo que acabamos de contar, ella no tuvo nunca ninguna relación oficial u oficiosa con la Sociedad Teosófica; antes al contrario, estuvo en constante oposición con ésta, así como con las sociedades rosacrucianas inglesas de las que trataremos un poco más adelante, aunque algunas individualidades hayan podido formar parte simultáneamente de estas diferentes organizaciones, lo que puede parecer raro en semejantes condiciones, pero que, no obstante, no es un hecho excepcional en la historia de las sociedades secretas. Por lo demás, poseemos documentos que proporcionan la prueba absoluta de lo que acabamos de adelantar, concretamente una carta de uno de los dignatarios de la H. B. of L., fechada en julio de 1887, carta en la que el "budismo esotérico", es decir, la doctrina teosofista, es calificada de "tentativa hecha para pervertir el espíritu occidental", y donde se dice además, entre otras cosas, que «los adeptos verdaderos y reales no enseñan esas doctrinas del "karma" y de la "reencarnación", adelantadas por los autores del *Esoteric Buddhism* y otras obras teosóficas», y que, «ni en las susodichas obras ni en las páginas del *Theosophist*, se encuentra una visión justa y de sentido esotérico sobre estas importantes cuestiones». Tal vez la división de la H. B. of L. en "círculo exterior" y "círculo interior" haya sugerido a Blavatsky la idea de constituir en su Sociedad una "sección exotérica" y una "sección esotérica"; pero las enseñanzas de las dos organizaciones están en contradicción sobre muchos de los puntos esenciales; en particular, la doctrina de la H. B. of L. es claramente "antirreencarnacionista", y tendremos que volver sobre esto a propósito de un pasaje de *Isis sin Velo* que parece haberse inspirado en ella, pues esta obra fue escrita, precisamente por H. P. Blavatsky durante el período del que nos ocupamos actualmente.



En *Le Théosophisme*, París, 1965, cap. VI:

En lo que concierne especialmente a la acusación de "magia negra", es la que los teosofistas lanzan más habitualmente, y más indistintamente, contra todos aquellos que consideran como sus enemigos o sus rivales; ya hemos visto cómo se formulaba esta acusación contra los miembros de la "Orden del Rocío y de la Luz", y encontraremos aún otro caso más adelante, esta vez en una disputa entre teosofistas. Por lo demás, Blavatsky misma fue la primera en dar el ejemplo de una actitud semejante, ya que, en sus obras, hace alusiones frecuentes a los "magos negros", a los que llama también *Dugpas* y "Hermanos de la Sombra", y que opone a los "Adeptos" de la "Gran Logia Blanca". En realidad, los *Dugpas* son, en el Tíbet, los Lamas rojos, es decir, los Lamas del rito primitivo, anterior a la reforma de Tsong-Khapa; los Lamas amarillos, los del rito reformado, son denominados *Gelugpas*, y, por lo demás, no hay ningún antagonismo entre los unos y los otros. Uno puede preguntarse por qué razón H. P. Blavatsky

profesaba tanto odio a los *Dugpas*; quizás se deba, simplemente, a que había fracasado en alguna tentativa por entrar en relaciones con ellos, y a que había sentido un profundo despecho; ésta es al menos, sin que podamos afirmar nada de una manera absoluta, la explicación que nos parece más verosímil, y también la más conforme con el carácter colérico y vengativo que hasta sus mejores amigos no han podido evitar reconocer a la fundadora de la Sociedad Teosófica.



En *Le Théosophisme*, París, 1965, cap. IX:

«Del *Kandjur* y del *Tandjur*, Alexandre Csoma de Körös ha publicado un análisis y traducido algunos fragmentos en el volumen XX de las *Asiatic Researches*, Calcuta, 1836, en 4ª, y de aquí la famosa Sra. Blavatsky ha plagiado al azar una buena parte de esa "teosofía" que pretende haber recibido, por telepatía de estilistas ocultos en el corazón del Tíbet, sin duda no lejos del "Asgaard" de Renán (ver *Dialogues et Fragments*, París, 1876)» (Augustin Chaboseau, *Essai sur la Philosophie bouddhique*, pág. 97).



En *Le Théosophisme*, París, 1965, cap. XVII:

El "Angarika" H. Dharmapâla (o Dhammapâla), un budista de Ceilán, fue delegado al "Parlamento de las Religiones" con el título de "misionero laico", por el "Sumo Sacerdote" Sumangala, como representante de la *Mahâ-Bodhi Samâj* (Sociedad de la Gran Sabiduría) de Colombo¹. Se cuenta que, durante su estancia en Norteamérica, habría "oficiado" en una iglesia católica; pero pensamos que esto debe ser una simple leyenda, tanto más cuanto que él mismo se declaraba "laico"; quizás dio una conferencia, lo que no asombrará nada a aquellos que conocen las costumbres norteamericanas. Sea como sea, por espacio de varios años estuvo recorriendo Norteamérica y Europa, pronunciando por doquier conferencias sobre el Budismo; en 1897, estaba en París, donde habló en el Museo Guimet y tomó parte en el Congreso de los orientistas. La última manifestación de que tenemos conocimiento de este personaje es una carta que escribió desde Calcuta, el 13 de octubre de 1910, al jefe (designado sólo por las iniciales T. K.) de una sociedad secreta norteamericana llamada "Orden de Luz" (*Order of Light*), que se califica también de "Escuela Superior" (*Great School*), y que recluta a sus adherentes, sobre todo, entre los altos grados de la Masonería. Uno de los miembros más activos de esta organización es un teosofista conocido, el Dr. J. D. Buck, que es al mismo tiempo un dignatario de la Masonería escocesa, y que fue, él también, uno de los oradores en el "Parlamento de las Religiones"; H. P. Blavatsky testimoniaba una estima especial a este Dr. Buck, a quien

¹ La *Mahâ-Bodhi Samâj* tiene singulares relaciones, como se puede ver en un artículo de Alexandra David-Neel titulado "El Libre Pensamiento en la India y el movimiento budista contemporáneo" y aparecido en *Les Documents du Progrès* (enero y febrero de 1914). En efecto, se puede leer allí: "La Sociedad *Mahâ-Bodhi* posee dos sedes principales en Colombo (en la isla de Ceilán) y en Calcuta, una oficina central cerca de Benarés, en el lugar en que, según la tradición, el Buda pronunció su primer discurso, y numerosas ramas en diversas partes de la India. Esta Sociedad me delegó en agosto de 1910 para representarla en el Congreso del Libre Pensamiento celebrado en Bruselas. A propósito de ello, el secretario general, M. Dharmapâla, me dirigió un escrito para que fuera leído en la sesión". He aquí un extracto característico de este informe: "Tenemos la profunda convicción de que los maravillosos progresos realizados por la ciencia en Occidente permitirán alejar a las masas ignorantes de todos los estados del ritualismo y de la superstición, creación de un clero despótico... El Buda fue el primero en proclamar la ciencia de la superación humana y, en este 2499 aniversario de su predicación, quienes seguimos su doctrina nos regocijamos de ver a los promotores del pensamiento científico en occidente trabajar, de acuerdo con el mismo principio, para la emancipación y la instrucción de la raza humana al completo, sin distinción de nacionalidad o de color". La Sra. Alexandra David-Neel, que es una teosofista notoria, declaraba en el mismo artículo que "el Buda debe ser considerado como el padre del librepensamiento". Alexandra David-Neel, autora de un libro sobre *Le Modernisme Bouddhiste*, publicó en 1927 el relato de una exploración al Tíbet con el título de *Voyage d'une Parisienne à Lhassa* (N. del T.: *Viaje a Lhassa*, Ediciones Indigo, Barcelona).

llamaba “Un verdadero Filaeto”, y a quien, al citar un pasaje de una conferencia pronunciada por él en abril del año 1889 ante la Convención teosófica de Chicago, tributó este elogio: “No hay teosofista que haya comprendido mejor y expresado mejor la esencia real de la teosofía que nuestro honorable amigo el Dr. Buck”. Es menester decir también que la “Orden de Luz” se distingue por una tendencia anticatólica de las más acentuadas; ahora bien, en su carta, Dharmapâla felicitaba vivamente a los masones norteamericanos por sus esfuerzos para “preservar al pueblo de la servidumbre del diabolismo papal” (*sic*), y les deseaba el más completo éxito en esa lucha, agregando que “el clero, en todos los países y en todas las edades, no ha mostrado más que un objeto cuyo cumplimiento parece ser su único deseo, y que es reducir al pueblo a la esclavitud y mantenerle en la ignorancia”. Nos preguntamos si un lenguaje como éste ha recibido la aprobación del “Sumo Sacerdote de la Iglesia Búdica del Sur”, que tiene la pretensión de estar a la cabeza de un “clero”, aunque nunca haya existido nada así en la concepción y organización del Budismo primitivo.



En *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, capítulo XXIII, París, 1925. (*El hombre y su devenir según el Vedanta*, Sanz y Torres/Ignitus Ediciones, Madrid, 2006):

Se puede comprender por ello el verdadero sentido de la palabra *Nirvana*, de la cual los orientalistas han dado tantas falsas interpretaciones: este término, que está lejos de ser específico del Budismo como se cree en ocasiones, significa literalmente “*extinción del soplo o de la agitación*”, es decir, el estado de un ser que ya no está sometido a ningún cambio ni a ninguna modificación, que está definitivamente liberado de la forma, así como del resto de los accidentes o ataduras de la existencia manifestada. *Nirvana* es la condición supraindividual (la de *Prâjna*) y *Parinirvâna* es el estado incondicionado; se emplean también en el mismo sentido los términos *Nirvritti* (“extinción del cambio o de la acción”) y *Parinirvritti*. En el esoterismo islámico, los términos correspondientes son *Faná* (“extinción”) y *Faná el Fanâi* (literalmente “extinción de la extinción”).



En *La Crise du Monde Moderne*, cap. I, París, 1927. (*La Crisis del Mundo moderno*, Paidós, Barcelona, 2001):

En el siglo VI antes de la era cristiana, cualquiera que haya sido su causa, se produjeron cambios considerables en casi todos los pueblos; por lo demás, estos cambios presentaron caracteres diferentes según los países. En algunos casos, fue una readaptación de la tradición a otras condiciones que las que habían existido anteriormente, readaptación que se cumplió en un sentido rigurosamente ortodoxo; esto es lo que tuvo lugar concretamente en China, donde la doctrina, constituida primitivamente en un conjunto único, fue dividida entonces en dos partes claramente distintas: el Taoísmo, reservado a una élite, y que comprendía la metafísica pura y las ciencias tradicionales de orden propiamente especulativo, y el Confucianismo, común a todos sin distinción, y que tenía por dominio las aplicaciones prácticas y principalmente sociales. Entre los persas, parece que haya habido igualmente una readaptación del Mazdeísmo, ya que esta época fue la del último Zoroastro. En la India, se vio nacer por entonces el Budismo, que, cualquiera que haya sido por lo demás su carácter original²

² En realidad, la cuestión del Budismo está lejos de ser tan simple como podría dar a pensar esta breve ojeada; y es interesante notar que, si los hindúes, bajo el punto de vista de su propia tradición, han condenado siempre a los budistas, muchos de entre ellos no por eso dejan de profesar un gran respeto por el Buda mismo, respeto que en algunos llega incluso hasta ver en él el noveno *Avatâra*, mientras que otros identifican a éste con Cristo. Por otra parte, en lo que concierne al Budismo tal como se conoce hoy, es menester tener buen cuidado de distinguir entre sus dos formas del *Mahâyâna* y del *Hinayâna*, o del “Gran Vehículo” y del “Pequeño Vehículo”; de una manera general, se puede decir que el Budismo fuera de la India difiere notablemente de su forma original india, que comenzó a perder terreno rápidamente después de la muerte de Ashoka y

debía desembocar, al contrario, al menos en algunas de sus ramas, en una rebelión contra el espíritu tradicional, rebelión que llegó hasta la negación de toda autoridad, hasta una verdadera anarquía, en el sentido etimológico de “ausencia de principio”, en el orden intelectual y en el orden social. Lo que es bastante curioso es que, en la India, no se encuentra ningún monumento que remonte más allá de esta época, y los orientalistas, que quieren hacer comenzar todo con el Budismo cuya importancia exageran singularmente, han intentado sacar partido de esta comprobación en favor de su tesis; no obstante, la explicación del hecho es bien simple: y es que todas las construcciones anteriores eran en madera, de suerte que han desaparecido naturalmente sin dejar rastro³; pero lo que es verdad, es que tal cambio en el modo de construcción corresponde necesariamente a una modificación profunda de las condiciones generales de existencia del pueblo donde se ha producido.



La Crise du Monde Moderne, cap. III, París, 1927:

En todo caso, de una manera muy general, se siente la impresión de que ya no hay, en el estado actual, ninguna estabilidad; pero, mientras que algunos sienten el peligro e intentan reaccionar, la mayor parte de nuestros contemporáneos se complacen en este desorden en el cual ven como una imagen exteriorizada de su propia mentalidad. En efecto, hay una exacta correspondencia entre un mundo donde todo parece estar en puro “devenir”, donde ya no hay ningún lugar para lo inmutable y lo permanente, y el estado de espíritu de los hombres que hacen consistir toda realidad en este mismo “devenir”, lo que implica la negación del verdadero conocimiento, así como también la del objeto mismo de este conocimiento, queremos decir de los principios transcendentales y universales. Se puede incluso ir más lejos: es la negación de todo conocimiento real, en cualquier orden que sea, incluso en el orden relativo, puesto que, como lo indicábamos anteriormente, lo relativo es ininteligible e imposible sin lo absoluto, lo contingente sin lo necesario, el cambio sin lo inmutable, la multiplicidad sin la unidad; el “relativismo” encierra una contradicción en sí mismo, y, cuando se quiere reducir todo al cambio, se debería llegar lógicamente a negar la existencia misma del cambio; en el fondo, los argumentos famosos de Zenón de Elea no tenían otro sentido. En efecto, es menester decir que las teorías del género de aquellas de que se trata no son exclusivamente propias a los tiempos modernos, ya que es menester no exagerar; se pueden encontrar algunos ejemplos de ello en la filosofía griega, y el caso de Heráclito, con su “flujo universal”, es el más conocido a este respecto; es lo que llevó a los Eléatas a combatir tanto estas concepciones, como las de los atomistas, por una especie de reducción al absurdo. En la India misma, se ha encontrado algo comparable, pero, bien entendido, bajo otro punto de vista que el de la filosofía; algunas escuelas búdicas, en efecto, presentaron también el mismo carácter, ya que una de sus tesis principales era la de la “disolubilidad de todas las cosas”⁴. Únicamente que estas teorías eran por entonces sólo excepciones, y tales

desapareció completamente algunos siglos más tarde.

³ Este caso no es particular a la India y se encuentra también en Occidente; es exactamente por la misma razón por lo que no se encuentra ningún vestigio de las ciudades celtas, cuya existencia no obstante es incontestable, puesto que está atestiguada por testimonios contemporáneos; y, ahí igualmente, los historiadores modernos han aprovechado esta ausencia de monumentos para describir a los celtas como salvajes que vivían en los bosques.

⁴ Poco tiempo después de su origen, el Budismo en la India devino asociado a una de las principales manifestaciones de la rebelión de los *kshatriyas* contra la autoridad de los *brâhmanes*, y, como es fácil de comprender según las indicaciones que preceden, existe, de una manera general, un lazo muy directo entre la negación de todo principio inmutable y la de la autoridad espiritual, entre la reducción de toda realidad al “devenir” y la afirmación de la supremacía del poder temporal, cuyo dominio propio es el mundo de la acción; y se podría constatar que la aparición de doctrinas “naturalistas” o antimetafísicas se produce siempre cuando el elemento que representa el poder temporal toma, en una civilización, el predominio sobre el que representa la autoridad espiritual.

rebeliones contra el espíritu tradicional, como las que han podido producirse durante todo el curso del *Kali-Yuga*, no habían tenido en suma más que un alcance bastante limitado; lo que es nuevo, es la generalización de semejantes concepciones, tal como la comprobamos en el Occidente contemporáneo.



En *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*: "Cristianismo e Iniciación", París, 1954. (*Esoterismo Cristiano I*, Ediciones Vía Directa, Valencia, 2007):

Esta Iglesia fue en suma comparable, bajo este punto de vista, a la *Sangha* búdica, donde la admisión tenía también caracteres de una verdadera iniciación⁵, y que se tiene la costumbre de asimilar a una "orden monástica", lo que es justo al menos en el sentido de que sus estatutos particulares no estaban, como los de una orden monástica en el sentido cristiano del término, hechos para ser extendidos a todo el conjunto de la sociedad en el seno de la cual esta organización había sido establecida⁶. El caso del Cristianismo, desde este punto de vista, no es único entre las diferentes formas tradicionales conocidas, y esta comprobación nos parece que es de una naturaleza capaz de disminuir la sorpresa que algunos podrían manifestar.

Tras el artículo sobre la ordenación búdica que hemos mencionado anteriormente, presentamos a A. K. Coomaraswamy una pregunta al respecto; él nos confirmó que esta ordenación nunca era conferida más que en presencia de los miembros de la *Sangha*, compuesto únicamente por los que la habían recibido ellos mismos, con exclusión no solamente de los extraños al Budismo, sino también de los adherentes "laicos", que no estaban en suma más que asociados "desde el exterior".



En *Autorité Spirituelle et Pouvoir temporel*, París, 1929, capítulo II. (*Autoridad espiritual y poder temporal*, Paidós, Barcelona, 2001):

A veces, el ejercicio de las funciones intelectuales por un lado y rituales por otro ha dado nacimiento, en el propio sacerdocio, a dos divisiones; se encuentra un ejemplo muy claro de ello en el Tíbet: "La primera de las dos grandes divisiones comprende a quienes preconizan la observación de los preceptos morales y de las reglas monásticas como medios de salvación; la segunda engloba a aquellos que prefieren un método puramente intelectual (denominado "vía directa"), liberando a aquel que la sigue de todas las leyes, sean cuales sean.

Ninguna mampara perfectamente estanca separa a los adherentes de ambos sistemas. Muy raros son los religiosos vinculados al primero que no reconozcan que la vida virtuosa y la disciplina de las observancias monásticas, por excelentes y, en muchos casos, indispensables que sean, no constituyen sin embargo más que una simple preparación a una vía superior. En cuanto a los partidarios del segundo sistema, todos, sin excepción, creen plenamente en los efectos beneficiosos de una estricta fidelidad a las leyes morales y a aquellas que han sido especialmente decretadas para los miembros de la *Sangha* (comunidad budista). Además, todos son unánimes en declarar que el primero de los métodos es el más recomendable para la mayoría de los individuos" (Alexandra David-

⁵ Ver A. K. Coomaraswamy: *La ordenación búdica ¿es una iniciación?* En el nº de julio de 1939 de *Études Traditionnelles*.

⁶ Es esta extensión ilegítima la que da lugar posteriormente, en el Budismo indio, a ciertas desviaciones tales como la negación de las castas; el Buda no tenía que tenerlas en cuenta en el interior de una organización cerrada cuyos miembros debían, en principio al menos, estar más allá de su distinción; pero querer suprimir esta misma distinción en el medio social completo constituyó una herejía formal desde el punto de vista de la tradición hindú.

Neel, "El Tíbet místico", en la *La Revue de Paris*, 15 de febrero de 1928). Hemos reproducido textualmente el pasaje, aunque algunas de las expresiones utilizadas requieren de algunas reservas: así, no hay dos "sistemas", que, como tales, se excluirían forzosamente; pero el papel de los medios contingentes que es el de los ritos y las observancias de toda clase y su subordinación con respecto a la vía puramente intelectual está definido muy claramente, y de una manera que, por otra parte, es exactamente conforme a las enseñanzas de la doctrina hindú sobre el mismo asunto.



En *La Grande Triade*, París, 1946, Prólogo:

Los mismos que en las "sociedades secretas" han descubierto cierta influencia taoísta no han podido ir más allá y no han sacado de ello ninguna consecuencia importante. Advirtiendo al mismo tiempo la presencia de otros elementos, y especialmente de elementos búdicos, se han apresurado a pronunciar a este respecto la palabra "sincretismo", sin imaginar que lo que ésta designa es algo completamente contrario, por una parte, al espíritu eminentemente "sintético" de la raza china, y también, por otra, al espíritu iniciático del que procede evidentemente aquello de que se trata, aun si sólo son, en este aspecto, formas bastante alejadas del centro. Por supuesto, no queremos decir que todos los miembros de estas organizaciones relativamente exteriores hayan de tener conciencia de la unidad fundamental de todas las tradiciones; pero esa conciencia, quienes están detrás de esas mismas organizaciones y las inspiran, la poseen forzosamente en su calidad de "hombres verdaderos" (*chenn-jen*), y esto es lo que, cuando las circunstancias lo hacen oportuno o ventajoso, les permite introducir en ellas elementos formales que pertenecen propiamente a otras tradiciones.

A este respecto, hemos de insistir un poco en la utilización de los elementos de procedencia búdica, no tanto por ser sin duda los más numerosos, lo cual se explica fácilmente por el hecho de la gran extensión del Budismo en la China y todo el Extremo Oriente, como por que hay para esta utilización una razón de orden más profundo que la hace particularmente interesante, y sin la cual, a decir verdad, esta misma extensión del Budismo quizá no se hubiera producido. Se podrían encontrar sin dificultad múltiples ejemplos de esta utilización, pero, justo a los que por sí mismos sólo presentan una importancia en cierto modo secundaria, y que precisamente y sobre todo por su gran número, valen para llamar y retener la atención del observador exterior y apartarla, precisamente por ello, de lo que tiene carácter más esencial⁷, hay al menos uno, extremadamente claro, que se refiere a algo más que meros detalles: es el empleo del símbolo del "Loto blanco" en el título mismo de la otra organización extremo-oriental que se sitúa al mismo nivel que la *Tien-ti-huei*⁸. En efecto, *Pe-lien-che* o *Pe-lien-tsong*, nombre de una escuela búdica, y *Pe-lien-kiao* o *Pe-lien-huei*, nombre de la organización de que se trata, designan dos cosas totalmente distintas; pero, en la adopción de este nombre por parte de esta organización emanada del Taoísmo hay una especie de equívoco deliberado, así como en ciertos ritos de apariencia búdica, o también en las "leyendas" en que los monjes budistas desempeñan casi constantemente un papel más o menos importante. Se ve con bastante claridad, con un ejemplo como éste, de qué manera puede el Budismo servirle de "cobertura" al Taoísmo, y cómo, con ello, ha podido evitarle el inconveniente de exteriorizarse más de lo que hubiera convenido a una doctrina que, por propia definición, siempre ha de estar reservada a una minoría selecta. Por eso pudo el Taoísmo favorecer la difusión del Budismo en la China, sin que haya que invocar afinidades originales que no existen más que en la imaginación de algunos orientalistas; y, por lo demás, pudo hacerlo tanto mejor cuanto que, desde que las partes esotérica y exotérica de la tradición extremo-oriental se habían constituido en dos ramas de doctrina

⁷ La idea del pretendido "sincretismo" de las "sociedades secretas" chinas es un caso particular del resultado obtenido por este medio, cuando el observador desde el exterior resulta ser un occidental moderno.

⁸ Decimos "la otra" porque efectivamente sólo hay dos, no siendo en realidad, todas las asociaciones conocidas exteriormente, sino ramas o emanaciones de una u otra.

tan profundamente distintas como el Taoísmo y Confucianismo, era fácil encontrar lugar entre una y otra para algo que depende de un orden, por decirlo así, intermedio. Es oportuno añadir que por ello el propio Budismo chino ha sido influido en gran medida por el Taoísmo, como lo muestra la adopción de ciertos métodos de inspiración manifiestamente taoísta por parte de alguna de sus escuelas, especialmente de la *Chan*⁹, y también la asimilación de ciertos símbolos de procedencia no menos especialmente taoísta, como por ejemplo el de *Kuan-yin*; y apenas es necesario hacer notar que así se volvía mucho más apto todavía para desempeñar el papel que acabamos de indicar.



En *La Grande Triade*, París, 1946, capítulo VI:

En las tradiciones hindú y tibetana, a este mismo “poder de las llaves” corresponde también el doble poder del *vajra*¹⁰; como se sabe, este símbolo es el del rayo, y sus dos extremidades, formadas de puntas con forma de llama, corresponden a los dos aspectos opuestos del poder representado por el rayo¹¹: generación y destrucción, vida y muerte. Si se relaciona el *vajra* con el “Eje del Mundo”, esas dos extremidades corresponden a los dos polos, así como a los solsticios¹²; debe colocarse, pues, verticalmente, lo que, además, concuerda con su carácter de símbolo masculino¹³, así como con el hecho de que esencialmente es un atributo sacerdotal¹⁴. Así sostenido, en la posición vertical, el *vajra* representa la “Vía del Medio” (que, como se verá más adelante, es también la “Vía del Cielo”); pero puede estar inclinado a un lado o a otro, y entonces estas dos posiciones corresponden a las dos “vías” tántricas de derecha e izquierda (*dakshina-mârga* y *vâma-mârga*), pudiendo relacionarse además, esa derecha y esa izquierda, con los puntos equinocciales, del mismo modo que arriba y abajo puede relacionarse con los puntos solsticiales¹⁵. Evidentemente, habría mucho que decir sobre todo ello, mas para no apartarnos demasiado de nuestro tema nos contentaremos aquí con estas pocas

⁹ Transcripción china de la palabra sánscrita *Dhyâna*, “contemplación”; esta escuela es conocida más corrientemente con la designación de *Zen*, forma japonesa de la misma palabra.

¹⁰ Es a un tiempo “rayo” y “diamante”, por una doble acepción de la misma palabra, y en ambos significados es además un símbolo “axial”.

¹¹ Es lo que representan también algunas armas de doble filo, especialmente, en el simbolismo de la Grecia arcaica, la doble hacha, cuyo significado además se puede poner en relación con el del caduceo. Por otra parte, al rayo lo representaba en la tradición escandinava el martillo de Thor, al que se puede asimilar el malleto del Maestro en el simbolismo masónico; éste, pues, es además un equivalente del *vajra*, y, como él, tiene el doble poder de dar la vida y la muerte, como lo muestra su papel en la consagración iniciática por una parte y en la leyenda de Hiram por otra.

¹² Estos, en efecto, en la correspondencia espacial del ciclo anual, se asimilan al Norte (invierno) y al Sur (verano), mientras que los dos equinoccios se asimilan al Este (primavera) y al Oeste (otoño); estas relaciones tienen particularmente gran importancia, desde el punto de vista ritual, en la tradición extremo-oriental.

¹³ Su complementario femenino, en la tradición hindú, es la caracola (*shankha*), y en la tradición tibetana la campanilla ritual (*dilbu*), sobre la que a menudo se ve una figura femenina que es la de la *Prâjna-pâramitâ* o “Sabiduría transcendente” de la que es símbolo, mientras que el *vajra* lo es del “Método o “Vía”.

¹⁴ Los Lamas sostienen el *vajra* con la mano derecha y la campanilla con la izquierda; estos dos objetos rituales no han de ser separados nunca.

¹⁵ En el simbolismo tibetano, se encuentra a veces una figura formada por dos *vajras* cruzados, que es evidentemente un equivalente de la esvástica; las cuatro puntas corresponden entonces exactamente a las cuatro llaves de la esvástica clavígera.

indicaciones; y concluiremos diciendo que como el poder del *vajra*, o el “poder de las llaves” que le es idéntico en el fondo, implica el manejo y aplicación de las fuerzas cósmicas en su doble aspecto de *yin* y *yang*, no es otra cosa, en definitiva, que el poder mismo de gobernar la vida y la muerte.



FRAGMENTOS DE CARTAS

EXTRACTO A RENE ALLAR

11 de julio de 1947. En Pierre Feydel, *Aperçus historiques touchant à la fonction de René Guénon*, Milán, 2003

El “diploma de una supuesta organización búdica de Birmania” que Marquès-Rivière había recibido de manos de Robert Lievens “figura en lugar de honor en una exposición que hizo Rouhier ¡con ocasión de la publicación de uno de sus libros!”

A RENÉ BURLET

El Cairo, 31 de julio de 1949. En *Cahier de l'Herne: René Guénon*, París, 1985.

Para vuestro cuadro en que aparece la esvástica, si no pensáis poder exponerlo en público, ello no es ciertamente una razón para querer destruirlo, pues entonces no tenéis más que “reservarlo” para usted mismo y para algunos otros. Ninguno de los dos sentidos de rotación de la esvástica es benéfico o maléfico en sí mismo; todo depende de la forma tradicional que se considere, lo que es benéfico para una puede ser maléfico para otra e inversamente, conforme a sus características propias. En una misma forma tradicional, el sentido opuesto a aquel que es considerado como benéfico es empleado a veces, no para acciones maléficas, sino para lo que está en relación con acontecimientos desgraciados, por ejemplo para los ritos funerarios. Ocurre también que la diferencia de sentido sirve de signo distintivo a dos tradiciones que las circunstancias han llevado a coexistir en una misma región, como el Lamaísmo y el *Bon* en el Tibet. La oposición esvástica-sauvástica es una pura fantasía desde el punto de vista lingüístico: el nombre de esvástica es el único que se aplica en los dos casos indistintamente, y sauvástica no es más que un adjetivo derivado de ella y que designa lo que se relaciona con la esvástica. En cuanto a las expresiones “hacia la derecha” y “hacia la izquierda”, son muy equívocas y poco satisfactorias; lo que hay que considerar en realidad para evitar todo error, es sí una persona cumpliendo la rotación tendría su derecha o su izquierda girada hacia el centro.

A LOUIS CHARBONNEAU-LASSAY

París, 25 de febrero de 1926

Ha habido ciertamente relaciones entre los Lamas y organizaciones cristianas que existieron en la Edad Media en Asia central, y que se consideran habitualmente como “nestorianas” (pero ¿cuál es el sentido preciso que hay que atribuir a esta designación?) En cuanto a decir que ha habido una influencia propiamente hablando, eso es un poco diferente, y creo que es difícil ser bien afirmativo a ese respecto; todo eso es bastante complicado.

19 de febrero de 1927

Lo que hacéis es siempre muy interesante; yo he recorrido vuestro estudio sobre el Cordero, y he visto que me planteáis una cuestión; intentaré responder seguidamente. Las influencias cristianas en ciertos ritos lamaicos no me parecen contestables; pero, por lo referente al “Rey del Mundo” (que además no reside quizás en el Tíbet), la cuestión es muy distinta, y, en ese caso, se trata ciertamente de un símbolo anterior al Cristianismo. Eso se vincula por otra parte también al simbolismo apocalíptico, que yo no creo suficientemente explicable por la sola función del Cordero en el Judaísmo.

A propósito del “Rey del Mundo”, habéis visto por la carta de P. Le Cour que mi libro ha aparecido al fin; debería más bien decir que ha aparecido a medias, pues el impresor no ha enviado hasta ahora más que una parte de los ejemplares, de modo que yo no tengo todavía ninguno a mi disposición; desde que lo tenga me complacerá enviaros uno.

Disponibles en facsímil en *Unpublished correspondence between Guénon and Charbonneau-Lassay*: <http://www.cesnur.org/paraclet/guenon1.html>

A ANANDA COOMARASWAMY

El Cairo, 11 de febrero de 1936

Acabo de recibir su carta del 21 de enero, al mismo tiempo que su traducción de mi capítulo de la *Crise du Monde moderne*. ¡Se la agradezco muy profundamente, la encuentro verdaderamente perfecta, y también su muy amable nota de “presentación” con que la ha precedido! Como no me es posible hablar yo mismo de esto en *Le Voile d’Isis*, porque estoy muy directamente en juego, ¿puedo pedirle que tenga la amabilidad de enviar un ejemplar al Sr. A. Préau, 42, calle Etienne Marcel, París (2°)? Gracias por adelantado.

La frase de A. B. Keith es muy interesante, ya que el punto de vista es de una rara claridad; y, seguramente, no dejaré de utilizarla si se presenta el caso... ¡Y qué apropiada a la circunstancia es vuestra cita de San Agustín!

Estoy leyendo ahora un libro de la Sra. Rhys Davids: *The Birth of Indian Psychology and its developments in Buddhism*, y veo aquí especialmente aquello de lo que usted me hablaba últimamente:

¡Esa confusión del “alma”, “espíritu”, “sí-mismo”, etc., es verdaderamente espantosa! Y ¿qué decir de su punto de vista que pretende ser “histórico”? Su “*Sakya*” me hace el efecto de ser, en buena parte, una imaginación debida simplemente a su prejuicio “anti-monástico”...

El Cairo, 22 de abril de 1936

Estimado Señor,

He recibido la semana pasada su carta del primero de abril, y anteayer me han llegado sus *Elements of Buddhist Iconography*, que esperaba para contestar, con el fin de poder agradecerse al mismo tiempo. He leído ya una parte; el punto de vista en el que se sitúa es muy interesante y me parece completamente justo; los símbolos que se refieren al Eje del Mundo son particularmente significativos. La comparación que señala entre el *trishula* y el *Vajra* es muy digna de observación; he hablado en otro tiempo del *Vajra* en un artículo sobre las “piedras del rayo”, pero quizá tendré aún alguna ocasión de volver sobre el tema. Por otra parte, ha tocado una cuestión que se vincula con un misterio “prehistórico”: las figuras de huellas de pies, humanos y animales; hay aquí algo que nunca he podido llegar a precisar con mucha exactitud, pero que me parece importante; ¿no piensa poder desarrollar esta cuestión aparte? Un punto que no está del todo claro para mí, es el que concierne a los Yakshas; he pensado siempre que estaban sobre todo asociados al “fuego subterráneo”, como los Cabiros; pero ¿hay aún aquí otra cosa? Seguramente, el título *Buddhist Symbolism* que está considerando habría mostrado mejor el carácter de la obra; tanto más cuanto que se trata sobre todo de símbolos “anicónicos”. Es muy curioso que, también en el Cristianismo, sean los símbolos de este tipo los que hayan sido empleados exclusivamente al comienzo...

27 de enero de 1937

Lo que me explica con respecto de *anartâ* resulta como mucho más “normal” que la interpretación ordinaria, que suscita dificultades e incluso contradicciones interminables. ¿Hay que deducir que el Budismo, al menos bajo la forma *Hinayâna*, se ha vuelto después más heterodoxo de lo que era al comienzo? Y, si esto es así, ¿cuándo y cómo ha podido introducirse esta desviación ulterior?

11 de noviembre de 1938

No he visto hasta ahora el nuevo libro de la Sra. Rhys Davids; sin embargo, es posible aún que lo recibamos si ha sido editado por Luzac como los anteriores. El uso de la palabra *dīksh* por lo que concierne a la ordenación budista es interesante en efecto. En cuanto a la cuestión del número de los elementos, su interpretación la reduciría en suma, como dice, a una cuestión de terminología; solamente, me pregunto si sería válida para todas las escuelas, ya que algunas de ellas parecen establecer la igualdad *ākâsha=shûnya*.

17 de diciembre de 1938

Gracias también de antemano por el próximo artículo que me anuncia sobre el último libro de la Sra. Rhys Davids; no lo hemos recibido todavía, pero, si se nos envía, ya sé desde ahora que no hará falta que hable de él en las reseñas, para que no se repita con su artículo.

Le agradezco también sus explicaciones a propósito de *ākâsha* entre los budistas; la equivalencia *ākâsha* = “caos” es en efecto correcta, puesto que es el elemento primero indiferenciado; este “caos”, bien entendido, no es por otra parte el “Vacío” en el sentido metafísico; solamente se puede llamarle “vacío” en cierto sentido relativo, como la expresión hebrea del Génesis es traducida en la Vulgata por *inanis et “vacua”*. Quedaría por saber exactamente qué pasa con la concepción de *shûnyatâ* en las diferentes escuelas budistas; por otra parte, a los Jainistas se les contempla también generalmente vinculando *ākâsha* en tanto que elemento; ¿tiene alguna precisión en cuanto a este último punto?

El nombre de “Indonesia” se da habitualmente, creo, solamente a las islas malayas; por esto no me había hecho pensar en la isla de Pascua; ésta representa también un enigma que parece bastante difícil de resolver...

10 de abril de 1940

Lo que dice a propósito del libro del Sr. Pallis es ciertamente justo; seguro que puede llegar a otros lectores que a los que puede llegar una obra puramente doctrinal. En cuanto a la Sra. David-Neel, soy totalmente de su opinión; tuve de ella una impresión más bien enojosa en otro tiempo; es verdad que esto se remonta a una treintena de años y que nunca la he vuelto a ver después, pero he sabido de ella muchas historias bastante singulares y que no inspiran confianza; en todo caso, su atracción por los “fenómenos” es incontestable, y eso es sobre todo lo que ha debido ser la causa de su éxito. El Sr. Pallis me había hablado del *Mipân*; pero este libro se ha publicado primero en francés bajo el título *Le Lama aux cinq Sagesses*, y con la doble firma de la Sra. David-Neel y del Lama Yongden; y tengo muchas razones para pensar que este último no es más que un simple seudónimo...

20 de diciembre de 1945

Acabo de recibir su carta del 15 de noviembre, y había recibido, hace algunos días, la copia de su carta al Sr. Pallis a propósito del cap. VI de *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. Le agradezco haber querido comunicarme estas observaciones, y voy a ver cómo podré arreglar esto para tenerlas en cuenta; creo que lo más sencillo será suprimir gran parte del final del capítulo, es decir todo lo que concierne a *Ashoka*, ya que no es

posible introducir aquí consideraciones que serían muy complejas y extensas. Había modificado solamente los pasajes que tenían alguna relación con el Budismo original, no pensando que el resto podía dar lugar también a objeciones. En fin, tan pronto como haya examinado esto, enviaré el nuevo texto al Sr. Pallis a fin de que pueda modificar la traducción en consecuencia. Hay solamente un punto sobre el cual querría llamarle la atención: la consagración real conferida a un *Shudra* (o, incluso de forma más general, a cualquier otro *Kshatriya*), incluso en las formas regulares, ¿no se invalida por la falta de solicitud de aquel que la recibe?

El Cairo, 10 de abril de 1946

Estimado Señor,

Acabo de recibir la tarjeta (no fechada) en la cual acusa recibo de mi carta del 5 de febrero (*). Gracias de antemano por el envío de artículos que me anuncia; ¡esperemos que me llegue mejor que el anterior, del cual sigo sin noticias!

El Sr. Luc Benoist me ha escrito que había recibido *Hinduism and Buddhism* y se propone traducirlo él mismo; teme solamente que usted encuentre un poco largo el plazo de publicación, inevitable desgraciadamente por el hecho de que el número de volúmenes a publicar en la colección está limitado a tres por año.

Me alegra saber que ha recibido los dos primeros números de *E. T.*; el 3° se ha publicado a comienzos de marzo, y pienso que el 4° debe estar listo ahora; esto ha vuelto a tomar pues, después de todo, una marcha casi normal...

Las *Aperçus* se han publicado hace justo un mes; pero creo que no se ha hecho todavía ningún envío a nadie; Chacornac está tan apurado por todo que no habrá que extrañarse si esto se alarga un poco. *Les Principes* deben salir estos días, y voy a recibir un ejemplar de la 2ª edición del *Règne*. A propósito de este último, el Sr. Luc Benoist me decía que estaría bien, para la traducción, ponerse de acuerdo con Gallimard lo antes posible, y que se proponía escribirle a propósito de esto; pero veo que usted mismo ya ha pensado también en ello por su lado.

Estoy muy feliz al saber que tiene en perspectiva una posibilidad para la edición americana de todos mis libros; ¿qué es exactamente *Asia Press*? Me había hablado anteriormente de John Day para el *Règne*; me pregunto si ahora se trata de otra cosa o si en realidad es solamente el nombre de su firma.

Existe en este momento un proyecto para editar la traducción francesa de *Peaks and Lamas*, y hay que esperar que esto pueda resultar a pesar de las dificultades actuales; sabe sin duda que es la Sra. Gleizes quien hace esta traducción. Pienso que el Sr. Pallis debe continuar en Suiza; al menos, estaba allí hace unos quince días y no se hablaba de su marcha.

Me permito recordarle mi petición de señas a las cuales habría interés en enviar mis libros.

Crea, le ruego, estimado Señor, en mis mejores y muy cordiales deseos.

CARTA DE ANANDA COOMARASWAMY A RENÉ GUÉNON:

12 de abril de 1946

Mi querido Sr. Guénon:

Estoy de acuerdo con usted en cuanto al límite implícito en los escritos de Tagore. Pero no veo por qué objeta la ecuación *ananda* = *felicitas* o *delectatio*. La raíz es *nand*, obtener placer, con el prefijo auto referente *a*. Y, aparte de los usos ordinarios, no se puede ignorar BU. IV. 1.6 con respecto a Brahma: “¿Cuál es Su bienaventuranza (*ananda*)? Verdaderamente, el intelecto; es por el intelecto que uno acude a la mujer, —un hijo a su imagen nace de ella. Esta es su bienaventuranza: el altísimo Brahma es el intelecto”. Aquí *manas*, por supuesto, es igual a *noûs*, *intellectus vel spiritus*, y la “mujer” es Vac; el hijo es el concepto, y *ananda* es el placer divino en la concepción y

nacimiento del Logos pronunciado. Ananda es el divino deleite en lo que Eckhart llama “el acto de fecundación latente en la eternidad”.

En conexión con la pregunta de si la recepción budista en la orden de los Bhiksus es una iniciación, veo una confirmación de mi opinión afirmativa, puesto que ahora encuentro además que se alude regularmente al afeitado y lustración preliminares como un *abhiseka*, y también que el discípulo aceptado se convierte en un “hijo del Buddha” y está dotado de “realeza” (*adhipatya*). La lustración corresponde a un bautismo, el cual ciertamente era una iniciación en su origen.

Además encuentro una correlación interesante entre el *ksana* budista y el *andar waqt* sufi, ambos “momentos” sin duración y el único lugar (*loka*) del ser real como algo distinto del “devenir” (como es distinto *ousia* de *geneses*, *essentia* de *esse*). Este “momento” es el “mundo en aquel mundo” del *mukta*. Es en este momento cuando toda “cosa” *ama sunistatai kai apoleipei* (Plutarco, *Moralia* 392 C), igual que en el Budismo. La sucesión de estos “ahoras” constituye lo que conocemos como duración; pero, en realidad, todos estos “instantes” son “uno”.

Muy sinceramente, Ananda Coomaraswamy

15 de junio de 1946

La semejanza que señala entre los ritos de la ordenación budista y los de la instalación regia es muy interesante. En cuanto a la práctica del cambio del nombre, es seguramente de origen iniciático, pero no hay que olvidar que se sitúa a veces en el dominio exotérico, especialmente en el marco de las órdenes religiosas cristianas. A propósito de esto, un punto que sería también importante fijar es éste: la ordenación budista ¿ha sido hecha siempre públicamente, o bien siempre en presencia solamente de los miembros de la *Sangha*?

El Sr. Pallis nos ha hablado ya muchas veces de su hijo, del que hace los mayores elogios; según lo que usted dice, esperamos que quizá le veamos aquí con él próximamente.

No me extraña en absoluto la ignorancia de la que habla, en América; por lo que se refiere a los soldados americanos, se ha comprobado eso mismo aquí como en la India, y se ha tenido en general la impresión de una mentalidad verdaderamente infantil!

8 de agosto de 1946

Lo que dice a propósito de la ordenación budista confirma la posibilidad de que tenga un carácter realmente iniciático, puesto que no ha sido nunca conferida más que en presencia de aquellos que la habían recibido ya ellos mismos. Hay aquí una diferencia muy clara con los ritos exotéricos tales como las ordenaciones cristianas, a las cuales cualquiera puede asistir.

Traducción española en *Symbolos*, nº 23-24, Guatemala, 2002.

EXTRACTO A JULIUS EVOLA

30 de diciembre de 1947. En *Lettere a Julius Evola*, Sear Edizioni, Borzano, 1996

Veo que a pesar de eso, continuáis siempre trabajando, puesto que me decís estar preparando nuevas ediciones mejoradas de vuestros libros. -He recibido *La dottrina del risveglio*; debo deciros francamente que he quedado un poco decepcionado, porque me parece que habéis seguido demasiado de cerca las ideas de los orientalistas sobre el Budismo, mientras que hubiese sido menester tener primero en cuenta la reinterpretación de A. Coomaraswamy, que hace aparecer el Budismo original con un aspecto completamente diferente. Es cierto que probablemente no habéis podido conocer uno de

sus recientes libros, *Hinduism and Buddhism*, que es uno de los más importantes a este respecto; una traducción francesa está ya hecha y aparecerá próximamente. Con relación a esto, es necesario que os diga, pues quizá todavía no lo sabéis, que desgraciadamente Coomaraswamy ha muerto en septiembre último, de manera totalmente súbita e inesperada; justamente acababa de cumplir 70 años. Tenía la intención de retirarse a la India a fines del próximo año, tras haber terminado todavía diferentes trabajos; no habrá podido realizar este proyecto al cual parecía atender mucho.

EXTRACTO AL SR. FAVRE

2 de junio de 1936. En Pierre Feydel, *Aperçus historiques touchant à la fonction de René Guénon*, Milán, 2003.

(Alexandra David-Neel) es sin duda inteligente, pero parece no haberse podido deshacer de la atracción de los 'fenómenos'; por otro lado, es bastante intrigante y poco desinteresada, siempre me he preguntado si sus viajes no tenían bajos fondos políticos.

EXTRACTO A F. G. GALVAO

El Cairo, 24 de diciembre de 1947. En *Dossier H: René Guénon*, Lausana, 1984.

Estamos muy de acuerdo sobre la dificultad que habría para identificar el Buda al 9º *Avatâra*; los que sostienen esta opinión están además obligados a conciliarla con el hecho de que éste debía ser un *Mlêchha-Avatâra*, el pretender, apoyándose sobre una etimología muy dudosa, que los Shâkyas eran Shakas, es decir, un pueblo de origen escita. Quizás se podría más bien ver solamente en él un *Avatâra* menor; éstos son naturalmente en número indeterminado (...)

EXTRACTOS DE CARTAS A GUIDO DE GIORGIO. Aparecidas en Guido de Giorgio, *L'Instant et l'Eternité*, Arché, Milán.

Blois, 17 de agosto de 1924

Lo que decís del Budismo es muy justo; yo no conozco del todo el libro de Formichi al cual hacéis alusión, pero según lo que decís, creo que no me he perdido nada.

París, 26 de enero de 1926.

Me alegra que estéis satisfecho por la lectura de "Milarepa"; por lo demás, lo contrario me habría sorprendido mucho. En la misma colección, hay otra traducción de Bacot: *Tres misterios tibetanos*; también está bien, pero son textos de un carácter más bien literario, luego mucho menos interesantes para nosotros.

Supongo que le libro del P. Huc del que me habláis es la edición que se ha hecho recientemente de su viaje al Tíbet y a Tartaria; no contiene, en efecto, nada que concierna a las doctrinas; hay descripciones bastante curiosas, pero eso es todo.

Lo que decís sobre el concepto de *Dharma* entre los jainistas me parece muy justo y no creo tampoco que ahí se pueda encontrar una diferencia esencial con la doctrina ortodoxa. Por el contrario, el sentido en el que toman las palabras *loka* y *aloka* es bastante particular; me parece bastante exacto traducir el primero, en este caso, por "mundo de las formas", como hacéis.

París, 12 de junio de 1927

He aquí la explicación que me pidió con respecto a *Avalokitêshwara*: este nombre significa literalmente “el Señor *Ishwara* considerado (*lokita*) abajo”; pero, a pesar de la forma *lokita*, que es la del participio pasado, se interpreta más frecuentemente como si quisiera decir “el Señor que mira hacia abajo”. En realidad, estas dos interpretaciones, lejos de ser contradictorias, o excluirse, se completan entre sí perfectamente, pues ahí hay en cierto modo, una reciprocidad de relación. Se podría hablar a este propósito de una aspiración de abajo hacia arriba, provocando el descenso de las influencias espirituales. Es este descenso el que representa el simbolismo de *Avalokitêshwara*; es lo que se podría llamar la “caridad cósmica” (algunas escuelas musulmanas emplean también una expresión que tiene este significado), empleando, entiéndase bien, esta palabra “caridad” fuera de toda acepción sentimental. Uno de los símbolos más empleados, y que aparece casi por todas partes, es el triángulo con la punta dirigida hacia abajo. La asimilación que se ha hecho a veces de *Avalokitêshwara* con un principio femenino está también en conexión con la misma idea y con el mismo simbolismo; en la India, el triángulo invertido o descendiente es uno de los signos de las *Shaktis*.

Blois, 3 de agosto de 1927

Sobre *Avalokitêshwara*, es totalmente exacto que las dos interpretaciones se complementan, y también que el mismo simbolismo se encuentra expresado en la palabra latina “*charitas*” (como también en el griego “*charis*”, que le es idéntico).

París, 31 de diciembre de 1927

He hablado a Bacot de la traducción alemana de los cantos de Milarepa; él la conoce, pero, no sabiendo bien alemán, no ha podido examinarla lo bastante como para ver lo que vale exactamente; parece, por otra parte, que es muy incompleta. Los pasajes que usted me cita no parecen ser muy claros, en efecto, y habrían hecho falta notas para explicarlos; pero ¿el traductor era capaz de ello? Tenéis ciertamente razón sobre la arteria del medio, que no puede ser más que *sushumna*, y es más que probable que el “viento” sea *prâna*, me pregunto también si hay donde se trata de los “cinco vientos”, no habría que relacionarlos con los cinco *vâyus*, que son modalidades de *prâna*. Lo sentidos de *mûdra* son los que indicáis; en cuanto a *Dharmadhâtu*, literalmente “semilla de la Ley”, sé que es una designación de Buda, pero eso no aclara mucho el sentido de la frase donde se encuentra esa palabra. Con respecto a *Vajra*, sabéis que significa a la vez “rayo” y “diamante”; habría toda una investigación que hacer sobre eso.

París, 4 de mayo de 1928

Bacot me había hablado, hace unos seis meses, del *Tibetan Book of the Dead* como de algo muy interesante; un joven que viene a verme frecuentemente va a hacer venir últimamente ese volumen desde Inglaterra, y debe prestármelo cuando termine de leerlo. Gracias por vuestro ofrecimiento de envío, pero ya veis que sería un esfuerzo inútil; además, si hubiera sabido que no lo tendría de otra manera, os hubiera comunicado el pedido.

París, 25 de diciembre de 1929

A decir verdad, el libro de Marqués-Rivière* no es muy famoso, y yo no creo que pueda interesaros verdaderamente; apenas se trata en él más que de fenómenos; parece que es el editor quien ha querido eso... Es bueno para gente que no conoce nada todavía, pudiendo ser atraída por esa vertiente un poco extravagante; aunque es de temer que éstos no vayan más lejos. Los artículos aparecidos en el *Lotus Bleu* son mucho mejores y

* *A la sombra de los monasterios tibetanos*. Nota del Traductor.

más serios; pero como van probablemente a ser reunidos en un volumen, creo que vale más esperar. Acaba también de aparecer un segundo libro de A. David-Neel, titulado *Mystiques et magiciens du Tibet*^{2*}, pero aún no lo he visto (el primero no era más que un relato cualquiera de viaje). En cuanto al libro de Mukerji, lo que contiene de bueno está en la primera parte, donde cuenta su educación; la segunda, sobre su estancia en América, nada tiene de particularmente notable.

A VASILE LOVINESCU

22 de junio de 1937

El simbolismo de *Avalokitéshwara* tiene estrecha relación con la idea de "Providencia"; pero me cuesta ver que pueda tener alguna con Apolo.

A RENATO SCHNEIDER. Fuente privada.

El Cairo, 13 de septiembre de 1936

Con relación a las historias de Rumania, hay sin duda, en la vida de Jean de Pauly y en su origen mismo, algo enigmático; el mismo hacía alusión a un "secreto" sobre la naturaleza del cual nunca ha querido explicarse; ha desempeñado también una función en asuntos extravagantes, como el de las religiosas de Loigny y de la pretendida cautividad de León XIII... —En cuanto a H. Vacarisco [Vacarioco?] no lo he visto más que una vez, pero ella me produjo una impresión bastante rara; ¿qué función tiene realmente con respecto a la S.D.N.? —Tenéis toda la razón sobre Péladan, cuyas manifestaciones carecían de seriedad un poco demasiado; no sé demasiado lo que puede haber de cierto en sus diligencias en el Vaticano, como tampoco por lo demás en aquellas que algunos atribuyen a Sédir (éstas, parece, a favor de Polonia)... - ¿Es el rito ambrosiano del que habláis lo mismo que el rito... ¿ Me acuerdo que se hablaba mucho de este último en las historias concernientes a Albania y en las cuales estaba mezclado el sedicente "Maestro R." — He oído contar también, de diferentes partes, la historia de la reencarnación inmediata de Mme. Blavatsky; ¡algunos añaden incluso que el coronel Olcott también ha reencarnado ya! Veo que, para la historia de K. H. y aquellas más o menos relacionadas con él, hace falta que os dé más explicaciones; las diferentes cosas de las que habláis ¡tienen aún relaciones más directas de lo que sospecháis! —Primero, debo decir que el Tíbet, en realidad, está cerrado ... por los ingleses, de modo que nunca ha sido tan difícil penetrar allí como desde hace algunos años... Por lo concerniente a Mme. David-Néel, la conocí hace mucho tiempo, ella era teosofista en esa época, pero parece que está de vuelta desde entonces. Se me han contado de ella varias cosas que indican un carácter pasaderamente intrigante; a causa de eso, dudo un poco que sus viajes hayan tenido una finalidad puramente desinteresada... Como quiera que sea, su comprensión doctrinal es bastante limitada, y se interesa ciertamente mucho más en los "fenómenos" que en otra cosa; es eso, entiéndase bien, lo que ha ocasionado sobre todo el éxito de sus libros, pues es lo que complace al "gran público". Dicho esto, llego al "Buda viviente": ese título no existe realmente en Oriente; es una designación dada por los europeos a numerosos personajes, de hecho a todos los que son considerados como "tulkus", es decir, no como "encarnaciones", como se dice comúnmente, sino como "proyecciones" de ciertos principios o de ciertas entidades suprahumanas. El verdadero título de que ha hablado Ossendowsky es "Bogdo-Khan"; pero, entiéndase bien, el personaje del que yo os hablaba nada tiene en común con éste. Ese personaje, por lo demás, no es realmente tibetano, pero es bien difícil saber lo que es exactamente; él pretende descender, ya de Gengis-Khan, ya de los reyes Khmers, etc.; su origen es probablemente ¡tan complicado como los nombres y los títulos bajo los cuales aparece sucesivamente! Lo que es

^{2*} *Magos y místicos del Tíbet*, Indigo, Barcelona. Nota del T.

admirable, es que pretende haber sido nombrado “Buda viviente” por decreto del difunto Dalai-Lama, que le habría al mismo tiempo proporcionado la transmisión de sus poderes, de modo que no debe ya haber más Dalai-Lama, y que es él mismo el que, sin tener el título, debe ejercer sus funciones. Lo que hay de cierto, es que los “poderes” que él posee no llegan incluso hasta permitirle encontrar un editor para las numerosas obras de física y de biología que ha escrito, mientras no era aún más que el “prof. Om Lind”, ¡pues sé que busca vanamente uno por todos lados! Está actualmente en América, pero ha de venir a París el próximo año y reunir allí un gran congreso búdico universal...

Trebitsch Lincoln, que es un agente conocido de la “contra-iniciación”, ha pasado él también, por muchas transformaciones sucesivas, y siempre ha estado mezclado en múltiples espionajes; ha estado simultáneamente al servicio de Inglaterra y al de Alemania, como su colega Aleister Crowley... desde que se ha convertido en el “Lama Dorji-Den”, ha vivido cierto tiempo en Canadá, después ha vuelto a Europa a la cabeza de un grupo de “Lamas” del mismo género (entre los cuales hay varios franceses), y se ha puesto a recaudar fondos para establecer un monasterio budista en Suiza. Yo sospecho, según ciertas alusiones, que está en relaciones bastante estrechas con el “Buda viviente” susodicho, el cual está también mezclado en el proyecto de monasterio búdico. Ha habido ya varias veces proyectos semejantes (y siempre en Suiza), que nunca se han materializado, y que han desembocado más o menos en estafa... Eso me hace pensar aún en otro personaje del mismo género, del cual no encuentro el nombre en este momento, y que, el pasado año, había anunciado su visita a Italia... para convertir a Mussolini al Budismo; la cosa parece no haber tenido continuación; pero lo divertido es que yo he descubierto que Mussolini, en el tiempo que estaba refugiado en Suiza, había pronunciado un día un discurso ¡en el cual se declaraba budista!

Paso al Dr. Cannon, que se autotitula “Caballero Comendador de Asia, quinto Maestro de la Gran Logia Blanca”, y no sé qué cosas más aún; lo que me decís de él no me sorprende, pues la actividad de todos esos personajes tiene siempre una vertiente política; y, en eso, tenéis mucha razón en pensar que no se sirven más que de la sugestión... Uno de los libros de ese Dr. Cannon, titulado *L’Influence invisible*, ha sido traducido al francés; es completamente inepto, pero parece que eso se vende mucho. Un supuesto viaje al Tíbet sirve de cuadro para consideraciones expuestas sin ningún orden, y cuya mayor parte proceden del más vulgar hipnotismo occidental; hay también anécdotas esparcidas un poco por todas partes, y, en el relato mismo del viaje, he encontrado cosas que he reconocido por haberlas leído cuando era niño, en una novela cualquiera inglesa de aventuras, de la que lamento haber olvidado el título y el nombre del autor. He hecho de ese libro una reseña que, como podéis pensar, no era lisonjera; pero he aquí lo que acaba de ocurrir: uno de los órganos del “Buda viviente” ha reproducido esa reseña, con mi firma, pero sin indicar proveniencia. Concluyo de eso, primero, que desde ese lado se ve a Cannon como un molesto “competidor”; es curioso cómo toda esa gente, que en suma sirven, sin embargo, a la misma cosa, ¡disputan siempre entre ellos! Pero compruebo también que los adherentes al “Buda viviente” querrían hacerme pasar por uno de sus colaboradores, y eso no me conviene del todo... Añado que el traductor del volumen de Cannon, cierto Georges Barbarin, acaba de publicar, en las Ediciones Adyar, un libro sobre las “profecías” de la Gran Pirámide; no sé si os he hablado ya de este otro asunto, que tiene también trasfondos muy sospechosos.

El autor del artículo sobre Hitler, C. [Kerweiz?], escribe en diversos sitios sobre astrología y otros diferentes temas, y he visto de él incluso cosas que no estaban mal; acaba de publicar un libro sobre el “Hatha-Yoga”, que no he visto, pero que debe ser mucho más sensato que la mayor parte de las producciones occidentales del mismo orden. Él se llama en realidad F. Guyot, y es, con este nombre, redactor en la “Dépêche de Toulouse” (el grupo de Sarrant...) Pero, en el artículo en cuestión, ¡qué galimatías! Me pregunto incluso si no ha sido eso voluntario, al menos hasta cierto punto; en todo caso, no veo la sede del Aghartta en Alemania, ni sobre todo ¡a auténticos orientales aceptando semejante enormidad! Si ha habido orientales o supuestos tales en este asunto, no puede tratarse más que de personajes del género de los que he hablado antes...

EXTRACTO A FRITHJOF SCHUON

9 de noviembre 1946. -En *Connaissance des Religions*, nº 65-66, julio-diciembre de 2002.

Ahora es necesario que os hable un poco de la extraordinaria historia de Raymond C..., de la que se trata, como habréis visto, en la última carta de Clavelle: hace algún tiempo, recibí de él (es la primera vez que ha dado señales de vida desde la reanudación de las comunicaciones) una enorme carta que, cosa bastante extravagante) ha sido enviada desde Lausana, y de la cual su mayor parte concierne a la sedicente posibilidad, que dice interesarle particularmente, de una vinculación lamaica por intermedio de Calmels. Me he quedado más bien estupefacto y, según todo lo que yo sé de Calmels, sospechaba mucho seguidamente que, por ese lado, tal posibilidad era inexistente de hecho. Lo que yo temía solamente es que Clavelle esté para algo en el “lanzamiento” de esta idea, si así puede decirse.

Primero a causa del interés que él mismo parecía tener por todo lo que toca al Budismo durante estos últimos años, y después porque C... me aseguraba haberse puesto de acuerdo con él para escribirme al respecto. Por eso he pedido yo también explicaciones a Clavelle sobre lo que había dicho exactamente; según su respuesta, que yo esperaba para poder poner las cosas a punto con más seguridad escribiendo a C..., se trata simplemente de “imaginaciones” de éste, y me agrada mucho más que así sea. Yo no había observado nada anormal en su correspondencia anterior, pero Allar, que lo conoció en Saboya el año último, me dijo por entonces que no le había parecido muy bien equilibrado, y esta historia parecería darle la razón... Su idea de un “injerto mahayanista” (la expresión es de él) sobre la Masonería no es menos sorprendente que el resto, y es incluso verdaderamente incomprensible por parte de alguien que sin duda ha leído lo que he escrito con respecto a la mezcla de las formas tradicionales; hay incluso sobre este punto, en la página 41 de *Aperçus* como una respuesta anticipada y bastante explícita. Por otra parte, la idea de Maridort de la que habla Clavelle, en lo que concierne al Islam (y todo eso nos remite a la cuestión de la “ayuda oriental”), no me parece susceptible de aportar gran cosa tampoco, aunque al menos no apela a algo tan completamente “extranjero” como el Budismo con relación a la Masonería (ello sobre todo a causa de Salomón, que incluso tiene en realidad un lugar todavía mayor en la perspectiva islámica que en el Judaísmo mismo).

5 de octubre de 1950. Citada en *Vers la Tradition*, nº 100, junio-julio-agosto de 2005

Además, hay que reconocer que, sobre la cuestión del Budismo, era imposible, antes de los trabajos de Coomaraswamy, decir otra cosa que la que yo había dicho, y que además sigue siendo cierto, si no para el Budismo original mismo, al menos para algunas escuelas más recientes, sin lo cual habría que admitir, que no soy yo quien se ha equivocado, sino simplemente ¡Shankârâcharya mismo, a la autoridad del cual me he remitido a este respecto!

EXTRACTO A JEAN TOURNIAC

10 de agosto de 1950. En *De la Chevalerie au Secret du Temple*, Prisme, París, 1975.

Yo ignoraba la existencia en Edjmiazin de una campana portando la inscripción “*Om mani padmê hum*”; debe sin duda provenir del Tíbet o al menos de alguna región del Asia central; pero ¿se sabe desde qué época y tras cuales circunstancias se encuentra allí?

A DESTINATARIO IGNOTO

Extractos de cartas del 12 de septiembre de 1928 y del 24 de septiembre de 1938. Citadas en *Science Sacrée*, nº 3-4, Nuits Saint Georges, sept. 2001-abril de 2002.

El *Adi-Buddha* está en la cumbre de la jerarquía, y los cinco *Dhyâni-Buddhas* (literalmente Buddhas de contemplación) son sus emanaciones directas; de cada uno de ellos procede a su vez un *Dhyâni-Bodddhisattwa*. Cada *Dhyâni-Buddha* y cada *Dhyâni-Bodddhisattwa* corresponden a un período determinado, en el cual se manifiestan respectivamente por un *Mânushya-Bodddhisattwa*. El *Dhyâni-Buddha* correspondiente al período actual es *Amitâbha*, y el *Bodddhisattwa* es *Avalokitêshwara*. Como hay también una correspondencia con diferentes regiones celestiales, se podrían sin duda considerar en efecto relaciones con los cinco Emperadores del Cielo; pero los cuatro *Mahârajas* regentes de los cuatro puntos cardinales de los que se habla en el Tíbet son otra cosa. Para estos últimos no pienso tampoco que se les pueda hacer entrar en una jerarquía "lineal", por así decir, con los siete *Rishis*; en cierto sentido, estarían más bien por debajo de éstos que por encima, pero sería quizás simplificar un poco demasiado las cosas el considerarlas de esta manera.

Extracto de 1937. Citado en *Connaissance des Religions*, nº spécial sur le Bouddhisme.

(Donde pone en relación las siete principales tradiciones sagradas y los siete planetas. El Lamaísmo correspondería al Cielo del Sol).

A PROPÓSITO DE UNA MISIÓN EN ASIA CENTRAL*

Se habla mucho en estos momentos de los descubrimientos de Paul Pelliot, antiguo alumno de la Escuela francesa de Extremo Oriente, que ha hecho, según parece, en el curso de una reciente exploración en Asia Central. Tantas misiones francesas y extranjeras se han sucedido en esas regiones sin resultados apreciables, que está permitido mostrarse primero un poco escéptico: sin duda, los exploradores han traído documentos bastante interesantes desde el punto de vista geográfico, fotografías sobre todo, y también muestras zoológicas, botánicas y minerales, pero nada más. Pero he aquí que el Sr. Pelliot mismo relata su expedición, primero en una conferencia en la Sorbona el 11 de diciembre último, después en un artículo aparecido en el *Echo de Paris* de los días 15 y 16 de diciembre; para saber lo que pueden ser sus descubrimientos arqueológicos, lo mejor es remitirnos a su propio relato.

Encontró primero, dice él, cerca del pueblo de Tumchuq, en el Turquestán chino, un grupo de ruinas casi enteramente sepultadas, en las cuales pudo dejar al descubierto esculturas búdicas que presentaban huellas muy claras de la influencia helénica. A continuación, en Kutchar, uno de los principales oasis del Turquestán chino, excavó "grutas artificiales, dispuestas como santuarios búdicos y decoradas con pinturas murales", y también templos al aire libre, "en el patio de uno de los cuales aparecieron un día unos manuscritos extendidos en una capa espesa, enredados, mezclados de arena y de cristales salinos", en suma, en bastante mal estado. "Para separar las hojas, hará falta mucho tiempo y los cuidados de manos expertas; además, estos documentos no están descifrados. Todo lo que se puede decir actualmente es que están escritos con la escritura hindú llamada *brahmî*, pero redactadas en su mayor parte en idiomas misteriosos de Asia central que la filología europea apenas comienza a interpretar". Así, Pelliot reconoce él mismo que los filólogos, de los que él no forma parte, no tienen de ciertos idiomas asiáticos más que un conocimiento muy imperfecto; es éste un punto de vista sobre el que volveremos después. Por el momento, señalemos solamente que se nos afirma por otra parte que el Sr. Pelliot "conoce perfectamente los antiguos idiomas chinos, brahmis, uigures y tibetanos" (*Echo de Paris* del 10 de diciembre); es cierto que no es él mismo quien lo dice, es sin duda demasiado modesto para ello.

Como quiera que sea, parece que Pelliot en esta primera parte de su exploración, ha descubierto únicamente, como sus predecesores rusos, ingleses, alemanes, y japoneses, "los restos, conservados en las arenas de este país desecado, de una civilización esencialmente búdica, que había florecido allá en los diez primeros siglos de nuestra era, y que, bruscamente, hacia el año 1000, el Islam había aniquilado". Por lo tanto, sólo se trata de una civilización relativamente reciente, "donde se mezclan las influencias de la India, de Persia, de Grecia y del Extremo-Oriente", y que ha venido simplemente a superponerse a civilizaciones anteriores que databan de varios miles años. En efecto, el Turquestán chino no está lejos del Tíbet; el Sr. Pelliot ¿ignora la edad auténtica de la civilización tibetana, y la cree también como "esencialmente búdica", como han pretendido muchos de sus colegas? La realidad es que el Budismo no ha tenido nunca en estas regiones más que una influencia del todo superficial, y, en el Tíbet mismo, habría dificultades para encontrar algunas de sus huellas, por desgracia para los que, todavía ahora, querrían hacerlo el centro de la religión búdica. Las antiguas civilizaciones a las cuales acabamos de hacer alusión han debido dejar restos sepultados bajo las arenas pero, para descubrirlos, habría hecho falta sin duda excavar un poco más profundamente; es verdaderamente lamentable que no se haya pensado en eso.

* Publicado en *La Gnose*, números 3 y 4, respectivamente enero y febrero de 1910. Recopilado luego en René Guénon, *Mélanges*, París, 1976.

Tras algún tiempo pasado en Urumchi, la capital del Turquestán chino, Pelliot arribó a Tueng- Huang, en el Kan-su occidental, sabiendo "que allí había, a una veintena de kilómetros al sureste de la ciudad, un grupo considerable de grutas búdicas, llamadas *Tsi'en-fo-tong* o grutas de los mil Budas". Aquí aún, es también de civilización búdica de lo que se trata; parecería verdaderamente que no ha habido jamás otras en esas regiones, o al menos que fue la única que haya dejado vestigios, y sin embargo todo nos prueba lo contrario; pero es necesario creer que hay cosas que, muy aparentes para algunos, son completamente invisibles para otros. "Estas grutas búdicas, dice Pelliot, las hemos estudiado ampliamente; había cerca de quinientas, yendo desde el siglo VI hasta el XI, cubiertas todavía por pinturas e inscripciones con las cuales las donaciones las habían adornado". Luego, en el Turquestán nada hay anterior a la era cristiana; todo ello es casi moderno, dado que, por confesión de los sinólogos mismos, "una cronología rigurosamente controlada permite remontar en la historia china hasta cuatro mil años atrás", y aún estos cuatro mil años no son nada frente al período llamado legendario que los ha precedido.

Pero he aquí el descubrimiento más importante: desde Urumchi, Pelliot había oído decir que se habían encontrado algunos manuscritos algunos años antes en una de las grutas de Tuen-Huang. "En 1900, un monje, que despejaba una de las grandes grutas, había caído, por azar, sobre un nicho tapiado, que, una vez abierto, había aparecido pleno de manuscritos y de pinturas". Cosa singular, todo ello, de 1900 a 1908, había permanecido en el mismo lugar, sin que nadie se percatara de que tales manuscritos y pinturas pudieran presentar un interés cualquiera; admitiendo que el monje fuese completamente iletrado, como cree Pelliot, lo que por demás sería muy sorprendente, no habría sin embargo dejado de comunicar su hallazgo a personas más capaces de apreciar su valor. Pero lo que es aún más sorprendente, es que ese monje permitió a extranjeros examinar esos documentos y llevarse todo lo que les parecía más interesante; nunca ningún explorador había hasta ahora encontrado semejante complacencia en orientales, que generalmente guardan con celoso cuidado todo lo relacionado con el pasado y las tradiciones de su raza. Sin embargo, no podemos poner en duda el relato de Pelliot; pero debemos creer que no todo el mundo adjudicaba tanta importancia como él mismo a tales documentos, sin lo cual hubiesen sido desde hace largo tiempo puestos a buen recaudo en algún monasterio, digamos búdico, para no quitar a los sinólogos todas sus ilusiones. Sin duda se ha hecho encontrar esos manuscritos a Pelliot, como se hace ver muchas cosas a los viajeros curiosos que visitan el Tíbet, a fin que se declaren satisfechos y no impulsen sus investigaciones más lejos; ello es a la vez más hábil y más cortés que apartar brutalmente, y se sabe que, en el aspecto de la cortesía, los chinos no son superados por ningún otro pueblo.

Había un poco de todo en ese nicho de Tueng-Huang; "Textos en escritura *brahmī*, en uigur, pero también muchos chinos, manuscritos budistas y taoístas sobre papel y sobre seda, un texto del cristianismo nestoriano, un fragmento maniqueo, obras de historia, de geografía, de filosofía, de literatura, los arquetipos de los clásicos (¿?), las más antiguas estampaciones en relieve conocidas en Extremo-Oriente, actas de venta, cuentas, anotaciones diarias, numerosas pinturas sobre seda, en fin, algunas impresiones xilográficas del X e incluso del siglo VIII, las más antiguas que existen en el mundo". En esta enumeración, los manuscritos taoístas parecen encontrarse ahí un poco por azar, del mismo modo que los textos nestorianos y maniqueos, cuya presencia es bastante sorprendente. Por otra parte, como la xilografía era conocida en China mucho antes de la era cristiana, es poco probable que los impresos de los que aquí se trata sean verdaderamente "los más antiguos del mundo", como lo cree Pelliot. Éste, satisfecho con su descubrimiento, que él mismo declara como "el más formidable que la historia del Extremo Oriente haya registrado jamás", se apresuró a ganar de nuevo la China propiamente dicha; los letrados de Pekín, demasiado corteses para permitirse dudar del valor de los documentos que mencionaba, le rogaron enviarles fotografías, que servirían de base para una gran publicación.

P. Pelliot ha vuelto ahora a Francia con su colección de pinturas, de bronce, de cerámicas, de esculturas, recogida a lo largo de su ruta, y sobre todo con los manuscritos encontrados en Kutchar y en Tuen-Huang. Admitiendo que esos manuscritos tengan todo el valor que se les quiere atribuir, nos resta preguntarnos cómo los filólogos van a arreglarse para descifrarlos y traducirlos, y ese trabajo no parece ser de los más fáciles.

A pesar de todas las pretensiones de los eruditos, los progresos tan jaleados de la filología parecen más bien dudosos, y a juzgar por lo que es hoy todavía la enseñanza oficial de las lenguas orientales. En lo que concierne en particular a la sinología, se sigue siempre la ruta trazada por los primeros traductores, y no parece que se haya avanzado mucho desde hace más de medio siglo. Podemos tomar como ejemplo las traducciones de Lao-Tsé, de las cuales la primera, la de G. Pauthier, es seguramente, a pesar de las imperfecciones inevitables, la más meritoria y la más concienzuda. Esta traducción, antes incluso de haber sido publicada enteramente, fue violentamente criticada por Stanislas Julien, que parece haberse esforzado por depreciarla en provecho de la suya propia, sin embargo muy inferior, y que además no data más que de 1842, mientras que la de Pauthier es de 1833. Stanislas Julien, en la introducción de la que hacía preceder su traducción del *Tao-te-king*, se asociaba además a la declaración siguiente, hecha por A. Rémusat en una *Mémoire sur Lao-tseu*, y que podrían aún repetir los sinólogos actuales: "El texto del *Tao* está pleno de oscuridades, tenemos tan pocos medios para adquirir su inteligencia perfecta, tan poco conocimiento de las circunstancias a las cuales el autor ha querido hacer alusión; estamos tan lejos, en todos los aspectos, de las ideas bajo la influencia de las cuales escribía, que habría temeridad en pretender reencontrar exactamente el sentido que tenía en mente". A pesar de esta confesión de incompreensión, es aún la traducción de Stanislas Julien (veremos en su momento lo que ella vale en sí misma) la que imparte autoridad y a la cual se remiten más de buena gana los sinólogos oficiales.

En realidad, aparte de la muy notable traducción del *Yi-king* y de sus comentarios tradicionales por Philastre, traducción desgraciadamente demasiado poco comprensible para la intelectualidad occidental, es preciso reconocer que nada verdaderamente serio se había hecho desde ese punto de vista hasta los trabajos de Matgïoi; antes de este último, la metafísica china era enteramente desconocida en Europa, se podría incluso decir que totalmente insospechada sin arriesgar ser acusado de exageración. La traducción de los dos libros del *Tao* y del *Te* por Matgïoi habiendo sido revisada y aprobada, en Extremo Oriente, por los sabios depositarios de la herencia de la Ciencia taoísta, lo que nos garantiza su perfecta exactitud, es a esta traducción a la que deberemos comparar la de Stanislas Julien. Nos contentaremos con remitir a las notas suficientemente elocuentes de las que está acompañada la traducción del *Tao* y del *Te* publicada en *La Haute Science* (2º año, 1894), notas en las cuales Matgïoi señala cierto número de contrasentidos del género de éste: "Es bello tener ante sí una tablilla de jade, y montar sobre un carro de cuatro caballos", en lugar de: "Unidos en conjunto, van más rápido y fuerte que cuatro caballos". Podríamos citar al azar una multitud de ejemplos análogos, donde un término que significa "un parpadeo" deviene "el cuerno de un rinoceronte", donde la moneda se convierte en "un plebeyo" y su valor justo en "un carruaje", etc.; pero he aquí lo que todavía es más elocuente: y es la apreciación de un letrado indígena, relatada en estos términos por Matgïoi: Teniendo en las manos la paráfrasis francesa del Sr. Julien, tuve antaño la idea de retraducirla literalmente, en chino vulgar, al doctor que me enseñaba. Él se puso primero a sonreír silenciosamente, al modo oriental, después se indignó, y me declaró finalmente que: "Hacía falta que los Franceses fuesen muy enemigos de los Asiáticos, para que sus sabios se divirtiesen en desnaturalizar conscientemente las obras de los filósofos chinos, y en cambiarlas a fabulaciones grotescas, para librarlas a las risotadas de la masa francesa". Yo no he intentado hacer creer a mi doctor que el Sr. Julien se había imaginado haber hecho una traducción respetuosa, pues hubiese entonces dudado del valor de todos nuestros sabios; he preferido dejarle dudar de la lealtad del solo Sr. Julien; y es así como éste último ha pagado póstumamente la imprudencia que en vida, había cometido, acometiendo textos cuyo sentido y alcance debían escapársele inevitablemente".

El ejemplo de Stanislas Julien, que fue miembro del *Institut*, da, pensamos, una justa idea sobre el valor de los filólogos en general; sin embargo, puede que haya honorables excepciones, y queremos incluso creer que Pelliot es una de ellas; a él le corresponde darnos ahora la prueba de ello interpretando exactamente los textos que ha traído de su expedición: como quiera que sea, por lo referente a los textos taoístas, no debería ya ser posible hoy dar prueba, con relación a la metafísica china, de una ignorancia que era quizás excusable hasta cierto punto en los tiempos de Rémusat y de Stanislas Julien, pero que no podría ya serlo tras los trabajos de Matgioi, y sobre todo tras la publicación de sus dos obras más importantes desde ese punto de vista, *La Voie Métaphysique* y *La Voie Rationnelle*. Pero los sabios oficiales, siempre desdeñosos con lo que no emana de uno de los suyos, son poco capaces de sacar provecho de ellos en razón misma de su mentalidad especial; es muy lamentable para ellos, y si nos fuera permitido dar un consejo al Sr. Pelliot, le animaríamos con todas nuestras fuerzas a no seguir los importunos procedimientos habituales de sus predecesores.

Si de los manuscritos chinos pasamos a los textos escritos en los idiomas de Asia central, o incluso en ciertas lenguas sagradas de la India, nos encontramos en presencia de dificultades más graves aún, pues, como hemos hecho observar precedentemente, El Sr. Pelliot mismo reconoce que “la filología europea comienza apenas a interpretar esos idiomas misteriosos”.

Podemos incluso ir más lejos, y decir que, entre esas lenguas de las cuales cada una tiene una escritura que le es propia, sin contar los sistemas criptográficos muy usados en todo el Oriente y que hacen en ciertos casos el desciframiento totalmente imposible (se encuentran incluso en Europa inscripciones de ese género que jamás han podido ser interpretadas), entre esas lenguas, decimos, hay un gran número de las cuales todo, hasta los nombres, es y permanecerá durante largo tiempo todavía ignorado de los sabios occidentales. Es probable que, para traducir esos textos, se recurra a los métodos que ya han aplicado, en otras ramas de la filología, los egipólogos y los asirólogos; las discusiones interminables que se levantan a cada instante entre éstos, la imposibilidad en que están para ponerse de acuerdo sobre los puntos más esenciales de su ciencia, y también las absurdidades evidentes que se encuentran en todas sus interpretaciones, muestran suficientemente el poco valor de los resultados a los cuales han llegado, resultados de los cuales están sin embargo tan orgullosos. Lo más curioso, es que esos sabios tienen la pretensión de comprender las lenguas de las que se ocupan mejor que aquellos mismos que antaño hablaban y escribían esas lenguas; no exageramos nada, pues hemos visto señalar en manuscritos unas pretendidas interpolaciones que, según ellos, probaban que el copista se había confundido sobre el sentido del texto que transcribía.

Estamos lejos de las prudentes reservas de los primeros sinólogos, que hemos relatado antes; y, sin embargo, si las pretensiones de los filólogos van cada vez aumentando, hace mucha falta que su ciencia haga también rápidos progresos. Así, en egiptología, se está aún en el método de Champollion, que sólo tiene el error de aplicarse únicamente a las inscripciones de las épocas griega y romana, donde la escritura egipcia devino puramente fonética tras la degeneración de la lengua, mientras que era jeroglífica, es decir, ideográfica, como lo es la escritura china. Por lo demás, el defecto de todos los filólogos oficiales es querer interpretar las lenguas sagradas, casi siempre ideográficas, como lo harían para lenguas vulgares, de caracteres simplemente alfabéticos o fonéticos. Añadamos que hay lenguas que combinan los dos sistemas ideográfico y alfabético; tal es el hebreo bíblico, como lo ha mostrado Fabre d'Olivet en *La Langue hébraïque restituée*, y podemos destacar de pasada que esto basta para hacer comprender que el texto de la Biblia, en su significación verdadera, nada tiene en común con las interpretaciones ridículas que se han dado, desde los comentarios de los teólogos, tanto protestantes como católicos, comentarios basados además sobre versiones enteramente erróneas, hasta las críticas de los exégetas modernos, que todavía se están preguntando cómo es que en el Génesis hay pasajes donde Dios es llamado ⁵ *עֵלֹהִים* y otras donde es llamado

⁵ Elohim (Nota del T.)

יהוה⁶, sin darse cuenta que esos dos términos, de los cuales el primero es además un plural, tienen un sentido totalmente diferente, y que en realidad ni uno ni otro han designado nunca a Dios.

Por otra parte, lo que hace casi imposible la traducción de las lenguas ideográficas, es la pluralidad de sentidos que presentan los caracteres hierogramáticos, de los que cada uno corresponde a una idea diferente, aunque análoga, según que se la relacione con uno u otro plano del Universo, de donde resulta que se pueden siempre distinguir tres sentidos principales, subdividiéndose en un gran número de significaciones secundarias más particularizadas. Eso es lo que explica que no se pueden propiamente hablando, traducir los Libros sagrados; se puede simplemente dar de ellos una paráfrasis o un comentario, y es a lo que deberían resignarse los filólogos y los exégetas, si les fuera solamente posible aprehender su sentido más exterior; desgraciadamente, hasta ahora, no parecen incluso haber obtenido ese modesto resultado. Esperemos por tanto que el Sr. Pelliot será más afortunado que sus colegas, que los manuscritos de los que es poseedor no queden para él en letra muerta, y deseémosle buen ánimo en la ardua tarea que va a emprender.

⁶ YHWY (N. del Traductor).

EL DALAI-LAMA*

Desde hace algún tiempo, informaciones de fuente inglesa, luego evidentemente interesadas, nos representan al Tíbet como invadido por un ejército chino, y al Dalai-Lama huyendo ante esta invasión y aprestándose a pedir socorro al gobierno de las Indias para establecer su autoridad amenazada. Es muy comprensible que los ingleses pretendan vincular el Tíbet a la India, de la cual está sin embargo separado por obstáculos naturales, y que ellos busquen un pretexto para penetrar en Asia central, donde nadie piensa en reclamar su intervención. La verdad es que el Tíbet es una provincia china, que desde hace siglos depende administrativamente de China, y que por consiguiente no tiene que conquistarlo... En cuanto al Dalai-Lama, no es y nunca ha sido un soberano temporal, y su potencia espiritual está fuera del alcance de los invasores, cualesquiera que sean, que pudieran introducirse en la región tibetana. Las noticias alarmantes que alguien se esfuerza en extender actualmente están por tanto carentes de todo fundamento; en realidad, ha habido simplemente algunas depredaciones cometidas por una banda de saqueadores, pero, como el hecho es bastante frecuente en esta región, nadie piensa siquiera en inquietarse por ello.

Aprovecharemos esta ocasión para responder a ciertas cuestiones que nos han sido planteadas con respecto al Dalai-Lama; para que no se pueda acusarnos de emitir afirmaciones dudosas y que no reposan sobre ninguna autoridad, nos limitaremos a reproducir los principales pasajes de una "Correspondencia de Extremo Oriente" publicada en *La Voie* (números 8 y 9). Esta correspondencia apareció en 1904, en el momento que una expedición inglesa, comandada por el coronel Younghusband, retornaba de Lhasa con un pretendido tratado al pie del cual no figuraba ninguna firma tibetana. *"Los Ingleses traían del altiplano tibetano un tratado que no había sido firmado más que por su jefe y que por tanto no era para los Tibetanos, ni un compromiso, ni una obligación. La intrusión inglesa en Lhasa no podía tener ninguna influencia sobre el gobierno tibetano, y menos aún sobre la parte de la religión tibetana que hay que considerar como antepasado de todos los dogmas, y menos todavía sobre el viviente símbolo de la Tradición"*.

He aquí algunos detalles sobre el palacio del Dalai-Lama, donde ningún extraño ha penetrado nunca: *"Ése palacio no está en la ciudad de Lhasa, sino sobre la cumbre de una colina aislada en medio del llano, y situada a alrededor de un cuarto de hora al norte de la ciudad. Está como rodeado y encerrado en un gran número de templos construidos como los dinh (pagodas confucianas), donde habitan los Lamas que están al servicio del Dalai-Lama; los peregrinos no franquean nunca la entrada de esos dinh. El espacio que está en el centro de esos templos colocados en círculo unos junto a otros, es un gran patio casi siempre desierto, en medio del cual se encuentran cuatro templos, de formas diferentes, pero colocados regularmente en cuadrado, y en el centro de ese cuadrado está la morada personal del Dalai-Lama."*

"Los cuatro templos son de grandes dimensiones, pero no muy elevados, y están construidos casi sobre el modelo de las habitaciones de los virreyes o de los gobernadores de las provincias del Imperio Chino; están ocupados por los doce Lamas llamados Lamas-Namshans, que forman el consejo circular del Dalai-Lama. Los apartamentos interiores están ricamente decorados, pero no se ve en ellos más que los colores lamaicos, el amarillo y el rojo; están divididos en varias piezas de las cuales las mayores son las salas de plegarias. Pero, salvo muy raras excepciones, los doce Lamas-Namshans no pueden recibir a nadie en los apartamentos interiores; sus servidores mismos permanecen en los apartamentos llamados exteriores, porque, desde esos

* Publicado en *La Gnose*, nº 5, París, marzo de 1910. Como se señala al comienzo, básicamente consiste en pasajes de un escrito publicado en *La Voie* por Nguyễn Van Cang, hijo del "Maestro de las Sentencias" del Taoísmo indochino e iniciador de Matg'ioi. Recopilado en italiano en René Guénon, *La Tradizione e le tradizioni*, Mediterranee, Roma, 2003.

apartamentos, no se puede apreciar el palacio central. Este ocupa el medio del segundo cuadrado, y está por todos los lados aislado de los apartamentos de los doce Lamas-Namshans; se necesita una llamada especial y personal del Dalai-Lama para franquear ese último espacio interior”.

“El palacio del Dalai-Lama no se revela a los ojos de los habitantes de los apartamentos interiores más que por un gran peristilo que lo rodea totalmente, como en todos los edificios del sur de Asia; ese peristilo está sostenido por cuatro filas de columnas, que están, de arriba hasta abajo, recubiertas de oro. Nadie habita la planta baja del palacio, que se compone solamente de vestíbulos, salas de plegarias y escaleras gigantescas. Frente al cuádruple peristilo, el palacio se eleva sobre tres pisos; el primer piso es color piedra, el segundo es rojo, el tercero es amarillo. Encima del tercer piso, y a guisa de tejado, se eleva una cúpula totalmente redonda y recubierta con láminas de oro; se ve ese domo desde Lhassa, y de muy lejos en el valle; pero los templos interiores y exteriores ocultan la visión de las estancias. Sólo los doce Lamas-Namshans saben la distribución de las estancias del palacio central, y lo que ahí sucede; en la estancia roja, en el centro, se tienen las sesiones del consejo circular. El conjunto de esas construcciones es muy grandioso y majestuoso; los que tienen la autorización de circular por ellas han de guardar silencio”. (Nguyễn V. Cang, “El Palacio del Dalai Lama”, nº 8, 15 de noviembre de 1904).

He aquí ahora lo que concierne al Dalai-Lama mismo: *“En cuanto a la persona del Dalai-Lama, que ya se creía ver (tras la intrusión inglesa) constreñida y contaminada por miradas extranjeras, hay que decir que tal temor es ingenuo, y que, ni ahora ni más tarde, podría admitirse. La persona del Dalai-Lama no se manifiesta más que en la estancia roja del gran palacio sagrado, cuando los doce Lamas-Namshans están ahí reunidos en ciertas condiciones, y por orden misma de aquel que los rige. Bastaría la presencia de otro hombre, cualquiera que sea, para que el Dalai-Lama no aparezca; y hay más que una imposibilidad material para profanar su presencia; no puede estar allá donde están sus enemigos o solamente extranjeros. El Papa de Oriente, como dicen (muy impropriamente) los fieles del Papa de Occidente, no es de aquellos a los que se examina o se intimida, pues no está bajo el poder ni bajo el control humano; y él es siempre el mismo, hoy como el día bastante lejano que se reveló a ese Lama profético que los Tibetanos llaman Issa y que los Cristianos llaman Jesús”. (Nguyễn V. Cang, “El Dalai Lama”, nº 9, 15 de diciembre de 1904).*

Esto muestra suficientemente que el Dalai-Lama no puede estar en fuga, ni ahora ni en el momento en que estas líneas fueron escritas, y que no puede de ningún modo ser cuestión de destituirle ni de elegirle un sucesor; se ve igualmente así lo que valen las afirmaciones de ciertos viajeros que, habiendo más o menos explorado el Tíbet, pretenden haber visto al Dalai-Lama; no hay que atribuir la menor importancia a semejantes relatos. No añadiremos nada a las palabras que acabamos de citar, palabras que emanan de una fuente muy autorizada; se comprenderá por lo demás que esta cuestión no es de las que convenga tratar públicamente sin reservas, pero hemos pensado que no era inútil ni inoportuno decir aquí algunas palabras al respecto.