

la India y  
el Mundo

S. Levi

DS423  
L4  
C.1









## LA INDIA Y EL MUNDO

## CUADERNOS DE SOCIOLOGÍA

### VOLÚMENES PUBLICADOS:

- LAS CLASES SOCIALES, por el Dr. Lucio Mendieta y Núñez.
- LOS PARTIDOS POLÍTICOS, por el Dr. Lucio Mendieta y Núñez.
- SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD, por el Dr. Roberto Agramonte.
- EL MUNDO HISTÓRICO SOCIAL, por el Dr. Juan Roura Parella.
- PROBLEMAS DE LA UNIVERSIDAD, por el Dr. Lucio Mendieta y Núñez y el Dr. José Gómez Robleda.
- VALOR SOCIOLÓGICO DEL FOLKLORE, por el Dr. Lucio Mendieta y Núñez.
- INTRODUCCIÓN A LA PSIQUIATRÍA SOCIAL, por Roger Bastide.
- TEORÍA DE LOS AGRUPAMIENTOS SOCIALES, por el Dr. Lucio Mendieta y Núñez.
- TEMA Y VARIACIONES DE LA PERSONALIDAD, por el Dr. Juan Roura Parella.
- CARACTERES SUDAMERICANOS, por Roberto Fabregat Cúneo.
- PRINCIPALES FORMAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL, por L. L. Bernard.
- LAS CIENCIAS SOCIALES DEL SIGLO XX EN ITALIA, por Massimo Salvadori.
- LA PROBLEMÁTICA DE LA CULPA Y LA SOCIEDAD, por el Dr. Juan José González Bustamante.
- DEMOCRACIA Y MISTICISMO, por Djácir Menezes.
- ENSAYOS DE SOCIOLOGÍA POLÍTICA, *En qué Mundo Vivimos*, por Francisco Ayala.
- LA EUGENESIA EN AMÉRICA, por Roberto Mac Lean y Estenós.
- ESTRUCTURA MENTAL Y ENERGÍAS DEL HOMBRE, por el Dr. Pitirim A. Sorokin.
- EUTHANASIA Y CULTURA, por el Dr. Juan José González Bustamante.
- URBANISMO Y SOCIOLOGÍA, por el Dr. Lucio Mendieta y Núñez.
- PRESENTACIONES Y PLANTEOS, *Papeles de Sociología*, por el Dr. José Medina Echavarría.
- EL PROBLEMA DEL TRABAJO FORZADO EN AMÉRICA LATINA, por Miguel Mejía Fernández.
- UNIVERSIDAD OFICIAL Y UNIVERSIDAD VIVA, por el Dr. Antonio M. Grompone.
- INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA REGIONAL, por Manuel Diéguez Jr.
- SOCIOLOGÍA DE LA MORTALIDAD INFANTIL, por Guerreiro Ramos.
- LAS FUERZAS SOCIALES, por Oscar Álvarez Andrews.
- PERIODISMO POLÍTICO DE LA REFORMA EN LA CIUDAD DE MÉXICO, 1854-1861, por María del Carmen Ruiz Castañeda.
- LOS INDÍGENAS MEXICANOS DE TUXPAN, JAL. Monografía Histórica, Económica y Etnográfica, por Roberto de la Cerda Silva.
- LA TECNOLOGÍA Y EL ORDEN SOCIAL. Disecciones del Industrialismo Moderno, por Paul Meadows.
- EL FORMALISMO SOCIOLÓGICO, por Leandro Azuara Pérez.
- LA CRISIS UNIVERSITARIA EN HISPANO-AMÉRICA, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
- LA SOCIOLOGÍA CIENTÍFICA, por Gino Germani.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL

CUADERNOS DE SOCIOLOGÍA

# LA INDIA Y EL MUNDO

por

SILVAIN LÉVI

TRADUCCIÓN, PRÓLOGO, NOTAS Y EPÍLOGO DEL PROF.  
PEDRO URBANO GONZÁLEZ DE LA CALLE



BIBLIOTECA DE ENSAYOS SOCIOLOGICOS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
MÉXICO, D. F. 1956.

Derechos reservados conforme a la ley



INVESTIGACIONES  
SOCIALES

Impreso y hecho en GRÁFICA PANAMERICANA, S. DE R. L.  
Parroquia 911 (esq. Nicolás San Juan), México 12, D. F.

AUTORIZACIÓN CONCEDIDA AL PROF.  
PEDRO URBANO GONZÁLEZ DE LA CA-  
LLE POR EL EDITOR FRANCÉS DE LA  
OBRA: LIBRAIRIE ANCIENNE HO-  
NORÉ CHAMPION. PARÍS.

DS

7971



## A MANERA DE PRÓLOGO

Creemos que es la obra que aquí prologamos la primera traducida al español de las de su autor, sabio y hombre meritísimo que debe ser presentado a quienes no hayan tenido la dicha de conocerle ora en su ejemplar actuación profesional y en sus escritos, ora tan sólo a través de estos últimos.

Sylvain Lévi nació el 28 de marzo de 1863 y a los diez y nueve años (en 1882, por tanto), llamado por E. Renan, fue auditor de la conferencia de Sánscrito que profesaba en la Escuela de Altos Estudios el insigne Abel Bergaigne. Quedó ya entonces y para siempre definida la vocación del joven escolar.<sup>1</sup> Éste ob-

<sup>1</sup> De su profunda veneración al insigne maestro Bergaigne ha ofrecido Mr. Sylvain Lévi los más elocuentes testimonios en diversas ocasiones, pero podrán bastar aquí para nuestro objeto dos referencias, las correspondientes a las monografías rotuladas *Abel Bergaigne et l'Indianisme* y *Les origines d'une chaire: l'entrée du sanscrit au Collège de France*, que vieron

tuvo su agregación de Letras en 1883, fue elegido miembro de la Sociedad Asiática en 1884 y consiguió en la última de las indicadas fechas una bolsa de viaje para explorar en Londres los manuscritos indios del *India Office*. A comienzos del curso académico de 1885-1886, Bergaigne propuso el nombre de Sylvain Lévi para la sucesión de Hauvette Besnault que ocupaba el segundo puesto de sánscrito en la citada Escuela y que desinteresada, espontánea y noblemente había cedido ese cargo a nuestro biografiado. Mr. Lévi tuvo la ventura de contribuir, al iniciar su profesorado, a la formación de los que luego habían de ser tan insignes maestros como Foucher, Meillet y Finot. Muerto Bergaigne en 1888, al año siguiente fue encargado del curso de sánscrito de la Facultad de Letras su esclarecido discípulo, nuestro biografiado, quien resignó esa enseñanza en 1894 para ocupar en tal fecha en el Colegio de Francia la cátedra de "Lengua y literatura sánscritas". En las noticias registradas se resumen las capitales fases de la labor oficial y profesional

primero la luz de la publicidad en la "Revue Bleue" XLV, 1er. mars 1890, págs. 261-8 y en el "Livre jubilaire composé à l'occasion du IVe. centenaire du Collège de France", 1932, págs. 329-44 respectivamente y que han sido publicadas de nuevo en el *Mémorial Sylvain Lévi* (P. Harmann, Paris, 1937), págs. 1-15 y 145-162.

docente del famoso maestro Sylvain Lévi, quien además profesó enseñanzas de indianismo durante el año escolar de 1919-1920 en Estrasburgo y entre otras honrosísimas misiones, desempeñó la de participar en las ceremonias celebradas el año 1933 en honor de Sergio Oldenburg ante la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. y la de asistir con prestigiosa y admirada representación al Congreso de Orientalistas de Roma de septiembre de 1935. Como de no dar a este prólogo desmesuradas y, por tanto, inconvenientes proporciones, no podríamos seguir paso a paso la vida profesional y científica intensa y fecundísima de nuestro autor, se nos permitirá que cerremos la primera parte de las presentes referencias biográficas con una sobria indicación. Nótese —y dése a la observación en este lugar formulada todo el debido relieve— que en *menos de cinco años* (!!), el discípulo de Bergaigne de 1882, puede actuar de maestro de sánscrito en la anticipada sucesión de Hauvette-Besnault. Para los que —como alguno de los traductores de este libro— conocen de cerca las dificultades en gran parte casi insuperables de una rápida formación en lengua y literatura sánscritas, el hecho apuntado alcanza las proporciones de una “heroica hazaña”, sólo asequible a espíritus escogidos y geniales, como lo era indudablemente el de nuestro biografiado.

Sylvain Lévi, profesor ya de esa admirable institución que se denomina "Colegio de Francia", dedica su vida entera al indianismo, diríamos mejor al "humanismo indianista", que le cautiva y solicita en la múltiple variedad de sus manifestaciones y arranca de tan privilegiado cerebro raudales de luz que conservan para la posteridad las numerosísimas producciones del insigne maestro. La literatura védica, la Brhatkathā y el problema de Gunādhyā, el teatro indio, el buddhismo en la copiosa y casi inagotable variedad de sus aspectos históricos, filosóficos y religiosos, la cuestión de los indo-escitas y de Kaniska, el descubrimiento de la lengua tocaria, las múltiples conexiones de la cultura china con la cultura india, las investigaciones geográficas y arqueológicas de la India y del extremo Oriente, etc., etc. son sólo meros puntos de referencia de una parte, no ciertamente de la total y hercúlea labor científica del glorioso Sylvain Lévi. La piadosa, justa y necesaria tarea de inventariar y valorar la ingente producción científica de nuestro biografiado, ha sido ya admirablemente cumplida por el sabio maestro de sánscrito de la Sorbona Mr. L. Renou, autor de una interesantísima y densa monografía titulada *Sylvain Lévi et son oeuvre scientifique* (Extrait du Journal Asiatique, París, Imprimerie Nationale, 1936, 59 págs.)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Además el Instituto de Civilización india de la Sorbona

La monografía mencionada de Mr. Renou es tan bella y tan jugosa que no debe soportar la deformación de un torpe extracto y es más bien acreedora al merecido honor de una meditada versión, que acometeríamos gustosos si contáramos para hacerla con la aquiescencia de tan docto maestro y con el espacio preciso. Conste, pues, nuestra obligada mención de tan fundamental

en su "Rapport... pour les années 1933-1935" ha dedicado a Sylvain Lévi un merecido y cordial homenaje con los trabajos escritos en honor del maestro glorioso por Mad. Nad. Stchoupak y por Mrs. C. Autran, M. Mauss, J. Marouzeau y A. F. Herold. También la Institución del *Mémorial Sylvain Lévi* ha permitido en breve plazo disponer de una muy selecta colección de los principales trabajos monográficos de dicho autor que en buena parte no son siempre accesibles a la diligencia y a los medios corrientes de los estudiosos. Finalmente advertiremos que al designar sucesor en la cátedra del Colegio de Francia de Mr. Sylvain Lévi a Mr. Jules Bloch, este doctísimo maestro pronunció una lección inaugural principalmente consagrada a subrayar los indiscutibles méritos de su insigne antecesor. La citada conferencia ha sido publicada con el título siguiente: "Sylvain Lévi et la linguistique indienne. Leçon inaugurale lue au Collège de France le 13 avril 1937" (A. Maisonneuve, Paris, 1937). Esta monografía es digna del prestigio de su autor y de la relevante personalidad científica de nuestro biografiado; era y es muy acreedora, como diremos de la similar y ya citada de Mr. Renou, a ser traducida íntegramente al castellano.

trabajo, cuya lectura íntegra y detenida aconsejamos a nuestros lectores, sin decidimos a seguir extractando y, por tanto —y como ya hemos dicho— deformando ese hermoso estudio. Mas quienes deseen cuando menos formar una idea aproximada de la significación científica del insigne maestro Sylvain Lévi, lean siquiera y como *specimina* de una parte de la trascendental labor del famoso indianista su *Théâtre indien*, su *Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, su *L'Inde et le monde*, su *Népal* e incluso su vibrante prólogo a la obra titulada *Aux Indes sanctuaires cent trente six photographies choisies et commentées par Odette Bruhl* (Hartmann, Paris, 1935). No necesitarán, sin embargo, prolongar ni ampliar sus lecturas quienes sigan nuestro consejo para convencerse de que Sylvain Lévi fue un *admirable indianista* y un *hombre de ciencia de cuerpo entero*. Nuestro biografiado pertenecía a ese grupo selecto de varones que inquietan incesante y afanosamente la verdad, utilizando en su labor todos los elementos que la técnica, la erudición, el rigor metódico y la acuidad de visión interior deparan de consuno. Que con todos esos factores y con los no menos valiosos de una capacidad constructiva excelsa y de una voluntad férrea para el trabajo mental Sylvain Lévi no ha acertado siempre en sus investigaciones, es una verdad tan notoria como trivial. La dedicación

mística a la Ciencia y al Saber no da a los humanos ciertamente la infalibilidad, pero muchos aceptaríamos gustosos *todos* los posibles o efectivos y livianos yerros de quienes como Sylvain Lévi han logrado magistrales aciertos, si nos alcanzara una modesta participación en estos últimos.

Pero Sylvain Lévi no vivió recluso en la "turrus eburnea" de sus variadas especialidades profesionales; se preocupó también de difundir, de popularizar su saber, convencido como se hallaba del alto valor social y educativo de la Ciencia. A esta finalidad creemos que responde de un modo muy preciso la obra que tenemos el honor de traducir y que por haber sido forjada con ese designio, puede abrir camino y facilitar la ruta a una serie de ulteriores versiones de otras producciones más técnicas del famoso maestro. Mas ésta que ahora presentamos al público de lengua española, se halla integrada por una serie de artículos publicados en la "Revue de Paris" durante el año 1925 *passim*. Tales artículos fueron rotulados así y por este orden: *L'Inde et le Monde*, *Humanisme bouddhique*, *Civilisation brahmanique*, *Civilisation bouddhique* y *Orient et Occident. Essai sur l'humanisme*. Al ser recogidos esos estudios en una recopilación rotulada con el título del primero de dichos trabajos (*L'Inde et le Monde*), se les adicionó el texto de una conferencia dada por

su autor en la Universidad de Dacca sobre el llamado *Easter Humanism* (conferencia que también vio la luz de la publicidad separadamente en Dacca Univ. Bull., nº 4, 1925). Los artículos y la disertación citados aparecieron así reunidos en un tomo, que dio a las prensas la editorial Librairie Ancienne Honoré Champion el año 1926 y que califica Renou (*op. cit.*, pág. 55) en estos términos tan severos como discretos: "On fera une place à part pour le recueil d'articles qu'il a réunis sous le titre significatif *L'Inde et le Monde*. . . et qui en dépit d'un lyrisme quelque peu exubérant, livrent d'une manière vive et pittoresque ses vues principales sur le développement religieux et historique de l'Inde". El valor de texto resumido y divulgador de la producción mencionada y aquí vertida, justifica la prioridad que ha alcanzado en nuestras preferencias, sin que el *lirismo un tanto exuberante*, según Renou, de la misma obra, nos inquiete mucho. Antes al contrario, pensamos y esperamos que ese ingenuo lirismo sirva para fundir la costra de hielo que en las naciones de habla española gravita sobre los estudios de lengua y literatura sánscritas.

Motivan y justifican también nuestra elección en el caso otras razones de peso, pero de ellas nos limitaremos a subrayar una sola. En la producción que traducimos reiteradas veces insiste Sylvain Lévi en su

concepto del humanismo oriental, del que supone que puede servir para vivificar, completar y hasta en algún caso substituir el humanismo occidental (*vid.* los capítulos de la obra aquí traducida *Humanismo búddhico, Ensayo sobre el Humanismo y Humanismo oriental*). Ahora bien, creemos sinceramente que esa concepción de nuestro autor es, cuando menos, muy verosímil y de todas suertes y en cualquier supuesto tan interesante como digna de atenta y previa meditación para cuantos alcancen a vislumbrar la real importancia de la cultura oriental en la total cultura humana. Ese problema cardinal y básico del humanismo oriental puede y debe servir, por tanto, de adecuada introducción en general a toda seria labor científica acerca de las lenguas y literaturas orientales y, en particular, a los estudios de lengua y literatura sánscritas, muy rezagados en España y en la América española.

Adviértase además que de la notoria y capital significación de la producción aquí prologada y traducida se ofrece un claro testimonio en estas palabras de Mr. J. Bacot, quien en su "Introduction" al (ya citado) *Mémorial Sylvain Lévi* dice (pág. VII) textualmente: "Dans un livre récent, presque un testament spirituel, *L'Inde et le Monde*, il tire la conclusion de cinquante années de recherches et de réflexions. À l'examen microscopique des textes les plus obscurs, succède une

faculté merveilleuse de prendre de la hauteur et de couvrir tout le cours des grandes civilisations, de parcourir, comme à longs coups d'ailes, l'étendue des empires et les siècles de leur passé. À aucun regard n'était encore ainsi apparue la grandiose unité de l'histoire. Ce livre, de dimensions si modestes pour un sujet si vaste, montre comme il faut peu de mots pour développer de magistrales synthèses. À côté du style simple, presque familier, des travaux d'érudition, la langue de ce livre devient magnifique, simple toujours, grande seulement des pensées qu'elle exprime. C'est bien l'écrivain de *L'Inde et le Monde* que Mr. Foucher naguère qualifiait d'humaniste dans l'acception la plus stricte, la plus historique réservée à ceux qui auront recueilli le fruit spirituel des grands contacts entre peuples et en auront enrichi leur propre civilisation". Y sirvan estas autorizadas palabras para acreditar la legitimidad y la exactitud de nuestras modestas apreciaciones previas, que alcanzan así un valor del que en absoluto carecían antes de hallar semejante dichosa ratificación.

El autor de *La India y el Mundo* y de tantas y tantas otras producciones (cuyos rótulos conscientemente omitimos para no dar indebida e innecesaria extensión a este prólogo, después de formuladas las precedentes referencias), hizo además en varias ocasiones fruc-

tuosísimos viajes para sus estudios profesionales a la misma India, al Japón y al Oriente en general en los años 1897, 1902, 1923, 1926, y 1928. Toda esa capital faceta de la actividad de nuestro biografiado también merece y ha obtenido la más atenta consideración, pero bástenos aquí la simple referencia indicada para que no falte en nuestro esquema uno de los trazos más característicos.

Consignemos ahora que después de una existencia bellamente consagrada al culto de la verdad y del bien, Sylvain Lévi murió el 30 de octubre de 1935 en plena acción, disponiéndose a abrir la sesión que intentó presidir en esa fecha del Comité Central de la Alianza Israelita Universal. Alcanzó el insigne sanscritista del Colegio de Francia la verdadera dicha de no sobrevivir y de no conocer ni un sólo instante de invalidez, ni de incapacidad creadora. Parece ser que hasta había dicho que anhelaba morir como murió, revelando en tal deseo un gusto selecto y delicado.

Porque debemos advertir —para terminar estas torpes líneas— que ensalzando solamente la labor científica de Sylvain Lévi, no realizamos más que una parte y acaso ni siquiera la capital de nuestra labor. En el citado maestro, el *profesional* no mata al *hombre*, sino que, muy al contrario, éste exalta a aquél y ambos se

acrisolan en una de las más nobles y bellas síntesis que hasta ahora ha conocido la humanidad. Mas tampoco en este nuevo sector de las intimidades cordiales del espíritu del maestro nos es lícito penetrar. No tuvimos la dicha de contarnos en el número de sus discípulos y no nos es permitido, por tanto, desvelar inefables y sagradas lecciones de los iniciados. Pero sí se nos permitirá advertir que creemos que cuando el saber se adquiere y se difunde religiosamente, austeramente, efusivamente, de una manera necesaria e indefectible la ciencia hunde sus raíces en las más puras realidades emotivas del espíritu. Ese notable fenómeno creemos haber observado en el ambiente universitario que rodea la sagrada memoria del insigne sanscritista, del glorioso humanista indianista Sylvain Lévi y no negamos que tal y tan preciada circunstancia ha permitido subrayar y exaltar nuestra admiración al sabio maestro y ejemplar ciudadano.

P. U. G. de la C.

**NOTA ADICIONAL.** Bastarán ahora en breve “nota adicional” unas ligeras advertencias acerca de esta nuestra versión. Hemos puesto en nuestro trabajo toda la diligencia asequible a nuestras humildes posibilidades

personales y debida a los claros prestigios del autor interpretado. Hemos querido ceñirnos de tal manera al texto vertido que conservamos, siempre que sin violencias podemos hacerlo, la puntuación del original. Para seguir el ritmo del pensamiento traducido, juzgamos oportuno reproducir con toda la posible fidelidad las formas periódicas en que aquél originariamente se exteriorizó. Pero hemos todavía hecho algo más, que creemos útil y hasta necesario para los lectores de modesta cultura: al final de nuestra versión incluimos las anotaciones que hemos creído conveniente trazar en los textos de cada uno de los capítulos de dicha traducción. Tales "notas", de diferente extensión en cada caso, son principalmente explicativas de términos técnicos geográficos e históricos por nuestro autor empleados y que suponen para su inteligencia una relativamente especializada iniciación. No será necesario advertir que quienes no necesiten esos modestos andadores, harán bien en prescindir completamente de ellos. Y no les será difícil esquivar ese auxilio innecesario, que no se inserta más que al fin de nuestra versión, en lugar y en tipos de cómoda y rápida identificación. Esas anotaciones elementales irán subseguidas de muy sobrias referencias bibliográficas. Además advertiremos que para las transcripciones en caracteres latinos de los nombres sánscritos, no hemos olvidado

que la fonética del español difiere de la del francés que ha sido naturalmente la observada en el texto original aquí vertido. Nuestro natural deseo de acierto va íntimamente unido a nuestro sentido propósito de verter con exactitud y en un castellano por lo menos tan diáfano como el francés del original cuya versión prologamos con estas líneas. Así sea y que la benevolencia de los lectores sepa dispensar nuestros involuntarios yerros.

P. U. G. de la C.

## LA INDIA Y EL MUNDO

Un principio pueril que la ciencia histórica ha baticado en brecha en el Occidente sin llegar a expulsarle, pero que el Oriente aún mantiene con una cierta especie de piedad, quiere que cada pueblo sea a sus propios ojos, como a los del mundo entero, el autor exclusivo de su peculiar civilización y no deba nada al extranjero. Espíritus anticuados, que han quedado en la pasantía de un lejano pretérito, creen todavía con demasiada frecuencia que la barbarie comienza en las fronteras del país nativo. Así se ve en las antiguas cartas geográficas, alrededor de la región especialmente figurada, un espacio en blanco, desnudo, horro de nombre e indicaciones. Parece que el honor nacional habría de sufrir si tuviera que reconocer a los vecinos la menor parte de influencia. El amor a la patria, como el amor de Dios, puede degenerar en fanatismo estúpido; sería preciso para satisfacer a los maníacos de la patriotería que todas las Artes, todas las Ciencias, todos

los descubrimientos, todos los inventos hubieran surgido en el suelo privilegiado que ha tenido el honor de sustentarlos.

La realidad protesta contra esta concepción pueril; la civilización es una obra colectiva en la que cada uno trabaja para el provecho de todos. Sin remontarse con exceso en esos anales del pasado que nuestro tiempo se aplica a descifrar, dirijamos nuestras miradas a Grecia, bienhechora del mundo, dispensadora de belleza, de prudencia y de verdad. No hay un sólo pueblo en toda la extensión de la tierra que no sea hoy deudor suyo. Mas, ¿de quién ella misma no ha tomado en préstamo? Por su propia confesión sabemos que había recibido la escritura de los fenicios y la filosofía de los egipcios; mejor informados todavía nosotros de su propio pasado, alcanzamos ahora a percibir debajo de la Grecia clásica, una civilización "egea", toda impregnada de influencias orientales. La generación espontánea, expulsada de las ciencias biológicas por las experiencias de Pasteur, no debe esperar un refugio en la Historia. Y que no se alegue, a manera de refutación, la incertidumbre de los períodos lejanos; los tiempos más próximos permiten que esa misma verdad aparezca más claramente aún. Basta recordar la historia de nuestra literatura: en el siglo xvi, el estudio de los modelos griegos y latinos, alumbró las obras maestras del Rena-

cimiento; pronto después Italia impone su gusto sutil y amanerado; España triunfa en seguida en la obra de Corneille; Racine asocia en la misma devoción Eurípides y la Biblia. Inglaterra, madre de las libertades políticas, preside nuestro siglo XVIII; después de la Revolución, la Alemania romántica le sucede. Y muy recientemente todavía, el teatro escandinavo, la novela rusa han impreso su sello en el espíritu francés.

¿Es ésto decir que no existe el genio nacional? ¡Ni mucho menos! Es en esta obra de absorción en la que, al contrario, se manifiesta toda su potencia. ¿Qué es, en efecto, el genio nacional si no es la fusión armoniosa de los gustos y tendencias esparcidos entre los diversos grupos cuyo conjunto forma la nación? Para que una nación exista no basta yuxtaponer unos a otros territorios y someterlos a la única autoridad de un soberano común. Un conquistador brutal puede por tales medios fundar un imperio; su obra efímera desaparece con él. Para que una multitud de hombres se suelde en esta unidad superior que constituye una nación, es necesario que tal multitud haya alcanzado conciencia, por los triunfos y por los dolores, de una razón de ser íntima que totalice sus experiencias, sus esperanzas y sus aspiraciones. No se trata con lo dicho de una entidad mística, sino de un dato de hecho: entre todas las agrupaciones de azar que ha intentado el capricho

de la historia, la conciencia nacional no ha matenido más que las uniones sinceras, normales y profundas. Los arranques temporales debidos a la violencia, no hacen más que sobreexcitar por la prueba del dolor un sentimiento claro y preciso de unidad nacional; el país mutilado se siente atacado en el equilibrio necesario de sus fuerzas vitales. En el interior de un organismo potentemente constituido, no tarda en diferenciarse un espíritu común por el mismo juego de la vida. Con ocasión de las doctrinas o de las obras sometidas a la apreciación de la opinión pública, los acuerdos y los desacuerdos que entonces se manifiestan, dejan un residuo de preferencias colectivas que se afirman definitivamente en una selección de producciones de ideas consagradas en lo sucesivo como "clásicas".

La función del genio nacional es, pues, esencialmente crítica; la creación perdura siempre siendo el privilegio de individualidades excepcionalmente dotadas. Todavía es necesario reconocer que la sociedad ejerce incluso en ese dominio una parcial influencia, puesto que sus preferencias manifestadas tienden a encerrar en un cuadro previo la invención creadora. Desde entonces, la antinomia que se intentaba proponer entre el genio nacional y las aportaciones extranjeras, se desvanece. En el perpetuo movimiento de cambio que pone constantemente en circulación todos los pro-

ductos de la actividad humana, el genio nacional escoge con la seguridad de la experiencia adquirida la parte que cree útil asimilarse y elimina el resto. Enriquece su propio fondo sin alterarse, todo el tiempo, al menos, que continúa siendo dueño de obrar a su gusto; ligado a la existencia de la nación, está condenado a desaparecer con tal entidad que en él se expresaba. La Grecia conquistada había podido, según la célebre fórmula del poeta Horacio, "conquistar a su feroz vencedor";<sup>1</sup> el genio griego no sobrevivió largo tiempo a la independencia de Grecia. Pero si su fuerza de producción se había desvanecido, su potencia de fecundación se perpetuaba, por decirlo así, hasta en su cadaver; encontrado por el Occidente cristiano después de siglos de olvido, le daba el Renacimiento y cambiaba el curso de la historia.

La India, en cambio, si le damos crédito, parece haber escapado al imperio de la ley común. Sus tradiciones, consignadas en la inmensa literatura de los brahmanes, no saben nada preciso respecto al mundo circundante; la naturaleza misma parece haberse complacido en trazar alrededor de élla una frontera de espléndido aislamiento. Una línea ininterrumpida de montañas colosales cierra el paso al norte; al este y al oeste, sus costas inhospitalarias se bañan en un océano peligroso; entre el mar y la montaña, un desierto de

arenas movedizas impide utilizar el umbral que ha quedado abierto a lo largo del Indus. Se diría que una divinidad malévola ha querido ensayar allí en condiciones idealmente favorables una experiencia de humanidad en vaso cerrado. La sociedad misma se ha aplicado por su parte a secundar la obra de la naturaleza; sería difícil encontrar en otro sitio un sistema de instituciones que tienda tan resueltamente a la exclusión del extranjero. No tengo necesidad de insistir aquí acerca de la originalidad del sistema de castas; se pueden elogiar los servicios que tal sistema ha prestado a la India, o criticar sus graves inconvenientes; sea cualquiera la opinión que en ese extremo se profese, será preciso reconocer que, en principio, las castas erigen alrededor de la India una barrera infranqueable. En otras partes se puede aspirar al derecho de ciudadanía, a la naturalización; allí, en la India, hay que resignarse a permanecer eternamente fuera, si el azar del nacimiento no os ha abierto automáticamente la puerta.

Estas condiciones singulares, combinando su eficacia, han creado una amalgama humana de un tipo único, que no se define sin vacilar. La India no es una unidad étnica, pues ningún pueblo acusa tan claramente como ella la extraordinaria diversidad de sus orígenes. La India no es una unidad lingüística; los idiomas son en dicha región considerablemente más

numerosos que las razas. La India no es, sin embargo, una pura expresión geográfica, vacía de valor humano, determinada solamente por los accidentes del suelo, ora relieves, ora depresiones. Nadie discute que existe una civilización india, caracterizada por el predominio de un ideal, de una doctrina, de una lengua, de una literatura y de una clase. Desde el Himalaya hasta Ceylán, los espíritus cultivados y las almas sencillas aceptan la misma ley trascendente (*dharma*) ligada a la eternidad de las transmigraciones (*samsâra*) y a la retribución inevitable de los actos a través de la serie de las existencias (*karman*).<sup>2</sup> Religiones y filosofías coinciden en predicar la nada del individuo, la vanidad ilusoria de las cosas.<sup>3</sup> El sánscrito, lengua de los dioses, goza todavía de un prestigio dos o tres veces millenario. Vyâsa,<sup>4</sup> Vâlmîki,<sup>5</sup> Kâlidâsa,<sup>6</sup> son reconocidos unánimemente como modelos de gusto, de estilo, de poesía. El brahmán es en todas partes venerado como una especie de divinidad terrena.

Pero la India es la prueba de que una civilización no es suficiente para crear una nación. La comparación con los grandes pueblos clásicos muestra claramente lo que falta a la India. Y cuando hablo de la India, no me refiero más que a la India antigua; rehuso resueltamente mezclarme en las polémicas y en los apasionamientos de la hora presente. La ciencia que quiere

permanecer fiel al culto sincero de la verdad, debe mantenerse en esas alturas serenas, "templa serena",<sup>7</sup> que ensalza el poeta latino, o, para tomar una expresión del lenguaje del buddhismo, en el "plano de las leyes" (*dharmadhātu*), donde los fenómenos de alguna manera sublimados, pierden la potencia de mancha y desconcierto que les era naturalmente inherente. Recuérdese la admirable escena de *Sakuntala*<sup>8</sup> en la que el rey Dushyanta vuelve a descender del paraíso, en compañía de Mâtali, sobre el carro de Indra. Se estremece todavía del combate que acaba de sostener contra los Asuras demoníacos; su corazón palpita aún al recuerdo de la esposa bienamada que ha repudiado en un momento de olvido; el tumulto de las pasiones brama, mal comprimido, en lo más profundo de su alma. Pero el carro aéreo se aproxima a la ermita sagrada donde el asceta Kasyapa practica y enseña la sabiduría y súbitamente el rey se siente ganado por un apaciguamiento desconocido. Es digno entonces de penetrar en el asilo de los sabios, donde el destino le prepara todavía un favor supremo.

Y nosotros también, en el umbral del dominio donde reina la ciencia radiante, debemos olvidar las vanas agitaciones, si queremos hacernos dignos de contemplar cuando menos algunos vislumbres de la verdad. He dicho que la India, unida en una civilización común,

no había, sin embargo, formado una nación. Ha faltado a ese cuerpo inmenso la jerarquía de las funciones, que en los organismos superiores regula, inspecciona y distribuye los movimientos de la vida. La nación tiene, como cada individuo, un corazón y un cerebro, a los que convergen y de donde irradian en perpetuos cambios las actividades colectivas. Nada esencial se cumple sin su mediación; los accidentes más lejanos allí se registran y sobre aquellos órganos reaccionan; los sacudimientos que les agitan, comprometen el vigor y la duración del conjunto. Grecia dividida en ciudades innumerables, dispersada como en fragmentos a través de la extensión de los mares, desde el litoral asiático hasta Sicilia, se organiza alrededor de Atenas. Suprimid Atenas y la historia griega no es más que polvo. El Imperio Romano que se extiende desde el Atlántico al Eufrates, se confunde, sin embargo, con su capital; el último poeta del latín clásico, Rutilius Namatianus, resumía en una fórmula sorprendente la obra de Roma: "Antes era el mundo y tú has hecho de él la Ciudad".

*Urbem fecisti qui prius orbis erat* <sup>9</sup>

Sería ocioso señalar aquí lo que es Londres para la nación británica, París para la nación francesa. Frente a esos nombres, por decirlo así, sintéticos, ¿dónde es preciso buscar el centro de la India? ¿Acaso en Bénarès,

hogar intenso de la actividad religiosa, pero que no ha desempeñado papel alguno en la vida política del país? ¿En Pátaliputra,<sup>10</sup> en Kanyâkubjâ,<sup>11</sup> en Ujjayinî,<sup>12</sup> en Pushkalâvati,<sup>13</sup> en Pratishtâna,<sup>14</sup> en Kânci,<sup>15</sup> en tantas otras capitales, que brillaron con un esplendor efímero para abismarse en seguida en una banal mediocridad? Como fuegos fatuos que se encienden y se extinguen al azar en el silencio de la noche inmensa, esas ciudades se han desvanecido sin haber cautivado la mirada de un cronista.

Y es ahí donde se descubre más cruelmente aún la incoherencia dolorosa de esta masa inmensa. La India no tiene historia. Una nación, como una familia, tiene sus archivos, donde deposita y custodia esmeradamente los títulos de nobleza que son el honor de su pasado y la garantía de su porvenir. Tiene sus anales que afirman, por encima de las generaciones pasajeras, efímeras, la continuidad consciente de la tarea colectiva. Tiene sus grandes hombres, en los que gusta encarnar su ideal; los venera como sus guías y sus protectores en la vía enigmática del tiempo; defiende celosamente su memoria contra las amenazas del olvido; recoge como reliquias preciosas incluso los menores indicios que precisen su recuerdo. La India ciertamente ha salvado algunos grandes nombres de su pasado religioso o literario, pero no ha preservado esos nombres más que

sumiéndolos en la bruma del ensueño, o en las fantasías contradictorias de la ficción. Ha tenido un Sankara,<sup>16</sup> grande acaso como un Francisco de Asís y como un Lutero. Y ¿qué ha hecho de él? Un héroe de milagros vulgares y de torneos escolásticos tan pálido, tan incoloro, tan ligero, tan desprovisto de realidad que le pasea a voluntad desde los milenarios que preceden a Cristo hasta el primer milenario de la era cristiana. Ni un nombre, ni un hecho para fijar exactamente su lugar en la sucesión de los siglos. Y, sin embargo, se trata en ese caso de una personalidad extraordinaria, que señala una de las fases decisivas del pensamiento humano y que sobrevive aún profundamente impresa en el alma de la India actual! La India ha tenido un Kâlidâsa, poeta exquisito, creador ingenioso de formas y de imágenes, armonioso intérprete de las más nobles emociones. Y ¿qué ha hecho de él? Un héroe de dichos ingeniosos y de bromas pesadas, que coloca con indiferencia ora en la corte de un rey Vikramâditya,<sup>17</sup> que relega al primer siglo antes de la era cristiana, ora en la corte del rey Bhoja,<sup>18</sup> que reinó diez siglos después. En cambio, multiplica los más copiosos detalles sobre los Pândavas,<sup>19</sup> sobre Râma,<sup>20</sup> sobre las innumerables figuras, en suma, de su leyenda épica que podría con justos títulos enorgullecerse de haber creado, puesto que ha hecho de ellas los depositarios de un magní-

fico ideal, mas cautivada por las seducciones de sus propios sueños, para abandonarse a éstos, ha preferido huir los espectáculos menos gratos de la realidad.

Y por una anomalía sin ejemplo en la historia de la humanidad, mediante las enseñanzas del extranjero, ha comenzado a conocer su verdadera grandeza. Al más grande de sus hijos, al Buddha, le había olvidado. Mientras el Tibet, la China, la Corea, el Japón, la Indochina repetían pesadamente la biografía del maestro, vueltos los ojos hacia su cuna, la India que le había dado la vida, no sabía nada de él. En vano el Nepal guardaba en su valle los originales sánscritos de los textos sagrados; en vano Ceylán conservaba, con una fidelidad más de dos veces milenaria, a pesar de las revoluciones, las invasiones y las conquistas, el tesoro de las Tres Canastillas búddhicas,<sup>21</sup> redactado en un dialecto indio, el pali, hermano menor del sánscrito; el nombre de Buddha, entregado primero a la execración por el brahmanismo triunfante, había pronto desaparecido en la universal indiferencia, sin provocar una sola vez un esfuerzo de simpatía o de curiosidad. Es, pues, Europa la que ha devuelto el Buddha a la India. Por sus viajeros, por sus misioneros, por sus sabios Europa había encontrado, de la meseta tibetana al litoral del Pacífico, las brillantes huellas de la actividad búddhica y quiso saber de eso más: Hodgson y Bur-

nouf dieron a la ciencia, el uno, los materiales y el otro, los hechos. Y la India estupefacta conoció, por la admiración del mundo, la grandeza del hijo que había desdeñado. Entre los reyes de la India, hay uno que eclipsa incluso a los más gloriosos: es Asoka el Maurya.<sup>22</sup> Señor de un poderoso imperio, fundado por su abuelo, extendido por sus armas y que ocupaba la India entera, se había asignado la tarea de practicar y de propagar el bien; sus edictos, grabados sobre rocas y sobre pilares en todas las provincias sometidas a su autoridad, difunden en un lenguaje sencillo y familiar las más altas lecciones de bondad, de dulzura, de caridad, de respeto mutuo que la humanidad haya oído jamás. Pero durante largos siglos, los caracteres no eran más que letras muertas; ha sido preciso un Prinsep para arrancar su secreto a las piedras que habían enmudecido y para resucitar este período espléndido en el que la política india animada y sostenida por una fe activa, pretendía extenderse hasta la Cirenaica y el Egipto, sobre los confines del mundo romano y del mundo cartaginés. En el crecimiento de la literatura sánscrita, la India ha dado a luz un genio excepcional, nacido para todas las iniciativas y para todas las audacias, Asvaghosa:<sup>23</sup> está en el punto de partida de todas las corrientes que han renovado y transformado la India hacia el comienzo de la era cristiana. Poeta, músico, predica-

dor, moralista, filósofo, autor dramático, cuentista, por todas partes inventa y en todas descuella; evoca en su riqueza y variedad a Milton, Goethe, Kant y Voltaire. Pero Asvaghosa hace treinta años no alcanzaba ni una simple mención en la historia literaria de la India; Asvaghosa es en su integridad una conquista de la erudición occidental. Es superfluo alargar esta lista, que deja entrever bastante lo que la India debe, en el despertamiento de su conciencia, a su contacto con Europa. Muestra también —a expensas de la India, es verdad— a qué peligros se expone un pueblo que pretende aislarse fuera de los movimientos de la civilización universal.

¿Pero la India ha realizado alguna vez esta feroz concepción? Desde las invasiones de Mahmud el Ghaznevida, después del año 1.000 de J. C., los hechos contestan demasiado claramente a esa pregunta. Ofrecida en presa de todas las apetencias, disputada por todas las rivalidades, ha sido soldada a la historia del Islam y a los destinos de Europa. Y si remontamos al pasado más lejano, el espejismo del aislamiento se desvanece todavía a la luz de los hechos. El primer rayo que viene a iluminar el umbral de la historia india, brota de un texto cuneiforme descubierto en las proximidades de la Armenia. Los documentos de Babilonia y Persia nos ayudan en seguida a atravesar con algunos

resplandores la obscuridad compacta de los siglos remotos. Después surge Grecia y su genio radiante parece despertar definitivamente al mundo; sin ella, la historia de la India no sería aún más que enigma y confusión; por ella, el orden y la precisión penetran en la historia de la India. La identidad reconocida por William Jones del Chandragupta<sup>24</sup> indio y del Sandrocottos mencionado por los historiadores de Alejandro, queda en condición de piedra angular de toda la cronología. Durante un millar de años, la historia de la India es en gran parte la historia de los conocimientos griegos acerca de la India. Ese contacto prolongado plantea el problema de las influencias recíprocas, que pone en juego la originalidad incluso del genio indio. En las proximidades de la era cristiana, la China a su vez entra en relaciones con la India y durante un milenio, el celo religioso, la política, el comercio aproximan a esos dos países. Los cambios siguen una doble vía: la ruta de tierra, que rodea o atraviesa el macizo del Pamir y de oasis en oasis los desiertos arenosos del Turquestán; la ruta de mar que por Insulindia une los puertos indios a los puertos chinos. El encuentro de dos grandes civilizaciones produce de una parte y de otra una amalgama extraña; de un lado, la "Serinda", como decían los griegos de tiempos del emperador Justiniano, del otro lado, la Indochina, como

decimos hoy, designaciones equivalentes que señalan bien ambas la zona de equilibrio inestable entre dos tendencias, dos lenguas, dos sociedades rivales. En este conflicto disimulado, la India parece triunfar durante un lapso de tiempo bastante largo. Las exploraciones recientes del Asia central han revelado un anejo inesperado del mundo indio; el estudio de los monumentos y de las inscripciones ha mostrado en la Indochina y en Insulindia colonias indas fieles a las artes, a las religiones, a las obras literarias de la India. En fin en en siglo VII, el buddhismo indio conquista todavía un nuevo campo de expansión para la cultura india: sobre las altas mesetas del Tibet, una población ruda y bárbara ve erigir monasterios, donde celosos misioneros traducen del sánscrito la masa enorme de los textos canónicos. Así, desde el Mediterráneo al Océano Pacífico, las naciones próximas y lejanas acuden a aliarse alrededor de la India y a proyectar un haz convergente de rayos sobre la noche muda de su pasado. La imagen que de esa labor se desprende no es, seguramente, nítida y completa a satisfacción; con demasiada frecuencia los documentos callan, o aparecen truncados en el momento mismo en que la curiosidad se muestra más apremiante; con demasiada frecuencia también, las parcelas iluminadas acusan nimios detalles

que, por su aparente insignificancia, ocasionan el riesgo de fatigar o desalentar la atención.

Incompleto, fragmentario, cortado por graves lagunas, el cuadro tal como es basta para mostrar la verdadera grandeza de la India, su grandeza humana, más bella que los sueños estrechos de la vanidad. En este inmenso movimiento de cambios que constituyen desde tiempo inmemorial la vida orgánica de la especie humana, la India ha dado ampliamente como ampliamente ha recibido.<sup>25</sup> Se puede, a medida de las pasiones, exaltar o despreciar su papel, pero la India ha desempeñado el suyo, como el resto del mundo, con el resto del mundo. Si la naturaleza y las leyes conjuntamente han hecho todo lo posible por aislarla, su caso por éso alcanza un valor más decisivo: cada grupo, raza o nación es en sus actos como en su pensamiento, en su conciencia como en sus instintos, solidario de toda la especie humana.



## HUMANISMO BÚDDHICO

Si la historia fuera una mera colección de hechos clasificados en un orden de sucesión cronológica, tendría ya derecho a ser admitida en el ciclo regular de las ciencias. La ciencia es, en efecto, el conocimiento de las relaciones que la inteligencia humana descubre o establece en la masa en apariencia desordenada de los fenómenos estudiados. Los fenómenos de la materia, es decir, los que nos aparecen como exteriores e irreductibles a nuestra conciencia, se dejan referir más cómodamente a leyes, o sea, a relaciones permanentes, constantes, inmutables; las ciencias que tratan de esos objetos toman en su cometido una apariencia de rigor que les vale, en el uso corriente, la designación de "ciencias" por excelencia. Mas la historia por su parte, trata de fenómenos de orden humano, es decir, de un orden que nos es directa e íntimamente accesible; por nuestra propia conciencia, conocemos la complejidad ilimitada de los hechos humanos; nos hallamos de ante-

mano prevenidos contra las abstracciones simplistas, que considerando solamente un número restringido de factores, pretenden introducir en la historia leyes imperativas. De hecho, la aparente inferioridad de la historia depende precisamente de su valor especial de doble realidad, subjetiva y objetiva a la vez. Restableciendo entre los fenómenos aislados relaciones de sucesión cronológica, sobrepone a esos hechos una explicación que los refiere a las leyes generales de la causalidad; desde que un hecho sucede a otro en el orden del tiempo, admite que el segundo es la resultante del primero y el esfuerzo del espíritu debe aplicarse a mostrar su íntima conexión. Esas conexiones son de dos clases, pues se producen no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; simultáneos en el tiempo, pero separados en el espacio los hechos constituyen sincronismos; separados en el tiempo, independientemente de su situación en el espacio, determinan sucesiones. Si las ciencias acrecientan su dignidad en la medida en que fenómenos cada vez más numerosos en ellas se organizan en relaciones cada vez también más sencillas, la historia tiene tanto más derecho a ser incluida entre las ciencias en cuanto abarca en una misma relación de conexión hechos cada vez más extensos en los dominios del tiempo y del espacio.

En espera de una historia universal de la humani-

dad que se elabora lentamente, pero que se halla todavía muy lejos de su terminación, ha sido preciso buscar, en la multitud de hechos, centros provisionales de convergencia, en relación a los cuales se podría ordenar el conjunto de la materia histórica, tal como ésta se presenta al considerarla desde un lugar determinado del espacio. Las grandes religiones de tipo universal parecen particularmente adecuadas para desempeñar ese papel: su ambición consciente y confesada las lleva a ampliar su horizonte más allá de las fronteras étnicas, lingüísticas o políticas; se esfuerzan por crear un lazo profundo y duradero entre los grupos de todas las procedencias, proponiéndoles un ideal común del que son todos solidarios para realizarlo en el porvenir, y en el pasado una tradición común expresada por la historia de una comunidad privilegiada. Parece que cada religión de tipo universal, crea y desarrolla una civilización, si no universal, internacional al menos; en realidad más bien no hace otra cosa sino despejar rasgos generales que permanecían todavía latentes o inconscientes, pero que por éso no se hallaban menos en potencia en el interior de agrupaciones diversas que no habían aún reconocido su recíproca cohesión. Sobreponiéndose a las otras distinciones, la religión las borra tan poco que ella misma pronto llega a sufrir su sello: el cristianismo de España, por ejemplo, es, en

ciertos aspectos idéntico al cristianismo de Inglaterra; uno y otro difieren, sin embargo, entre sí tanto como Inglaterra se diferencia de España. Cuanto se propaga una religión, cuanto más se aleja de su cuna, tanto más debe modificarse para adaptarse a los hábitos de sus nuevos adeptos. Cuando las diferencias específicas son demasiado graves para que puedan conciliarse con las nociones fundamentales de una nueva creencia, la propaganda está condenada a frustrarse. El cristianismo como religión de Estado, no ha podido pasar jamás al E. del Asia Menor, de donde trae su origen; el Islam no ha podido nunca más que por accidente sojuzgar Europa; el buddhismo como religión oficial jamás tampoco ha podido alcanzar el Tigris y el Eufrates hacia el O. Un bloque religioso es, pues, efectivamente una unidad real, sólida, integral, un sistema orgánico de civilización.

Nuestra concepción de la historia en Occidente parte con razón de ese principio. Coloca en el centro la civilización cristiana, que es verdaderamente la civilización del Occidente; con relación a esta civilización, dispone los planos y las perspectivas de la historia humana. Roma ocupa el lugar de honor: sede del Papado, atestigua que la Iglesia es la heredera del Imperio Romano; la lengua latina, mantenida y conservada por la Iglesia, testimonia también esta continuidad.

La historia romana es, por tanto, como una introducción necesaria a la historia de la civilización occidental. Pero la civilización romana deriva en gran parte de la civilización griega; la historia de Grecia viene, pues, a soldarse, como un anejo indispensable, a la historia de Roma. Por otra parte, el cristianismo tiene, por Jesús y los Apóstoles, su cuna en Palestina; el Nuevo Testamento reemplaza, sin anularle, el Antiguo Testamento, que es el tesoro de la civilización judía. La historia del pueblo judío viene a colocarse, a título de historia "Santa", en el mismo rango que Grecia y Roma. Alrededor de esos tres hogares, Roma, Atenas, Jerusalem, se disponen las otras naciones que las vicisitudes de la suerte han mezclado alternativamente en su historia: Asiria, Caldea, Persia, Egipto, Cartago, Galla, España, Germania, etc., etc. Después de la derrota definitiva del paganismo romano, la Europa nueva se forma por la entrada gradual de nuevos Estados en el seno de la Iglesia cristiana. El nacimiento y la difusión rápida del Islam, erigen frente al Cristianismo un terrible adversario; durante varios siglos, ambos enemigos chocan entre sí, sin triunfar uno de otro. La Iglesia preside las batallas, como preside las artes, la literatura, la vida social, la política. Parece que el mundo entero vive en la Iglesia y por la Iglesia. El Renacimiento, en un principio favorecido por los Papas, termina en la

Reforma; peligrosa para la iglesia católica, la Reforma mantiene el cristianismo en el centro de las actividades, mientras que el descubrimiento de América duplica los recuerdos y el dominio de la Iglesia cristiana. Pero es superfluo llevar más lejos el bosquejo del papel que el cristianismo desempeña en la civilización del occidente; los particulares de esa materia son familiares a todos los espíritus, al menos, en occidente.

Si la civilización del Islam ha sido menos fecunda que la civilización cristiana, también, sin embargo, por su parte ha creado un bloque homogéneo, que no carece ni de grandeza, ni de variedad. Tiene igualmente la civilización islámica sus artes, sus literaturas, sus ciencias, que han florecido sobre un inmenso territorio, desde el extremo occidental del continente africano hasta el extremo oriental de Asia y del mar de China. La peregrinación a la Meca, impuesta o, por lo menos, recomendada a los fieles, afirma a través de los siglos y de las distancias la cohesión de este conjunto incoexo; legiones de peregrinos, dirigidas hacia la ciudad santa del Profeta, mantienen sobre toda la extensión de la tierra musulmana esos cambios de todo orden que aseguran la vida y la duración de una civilización

El Extremo Oriente, en su conjunto, no pertenece ni a la civilización cristiana, ni a la musulmana. Jesús y Mahoma pueden tener allí fieles, e incluso numerosos

fieles; la Iglesia y el Islam pueden también allí ocasionalmente desempeñar un papel, incluso importante, mas el pasado no depende en esa región de Jesús, ni de Mahoma. Separados de los dos bloques de civilización más occidentales, los pueblos del Extremo Oriente ¿no constituyen una unidad que les enlace entre sí? El uso que los agrupa bajo una misma denominación geográfica, ¿no es más que una fantasía dichosa, o traduce más bien una impresión surgida espontáneamente de la observación de las costumbres? Mi respuesta, si me es permitido dar una, no será dudosa o indecisa: existe una civilización búddhica, como existe una civilización cristiana y una civilización musulmana y esta civilización búddhica cubre un dominio que iguala en extensión y en importancia a los otros dos. Quería trazar aquí un programa de estudio de la civilización búddhica para mostrar su riqueza y complejidad infinitas y para enseñar también cómo este estudio puede servir de hogar a un nuevo humanismo, el humanismo asiático, que vendría dichosamente a completar y terminar nuestro humanismo europeo.

El buddhismo es de origen indio. La tradición es unánime para colocar la cuna de Buddha sobre la franja meridional de los montes Himalaya, al norte de la ciudad actual de Patna. Pero acerca de la fecha de la Natividad y del Nirvâna<sup>26</sup> las opiniones difieren

en la Iglesia, lo mismo que entre los eruditos de nuestra época. Que cada uno se represente el estado de confusión en que se hallarían las investigaciones sobre los orígenes del cristianismo, sobre los orígenes del islamismo si fuera preciso vacilar, y en una oscilación de varios siglos, acerca de la fecha de Jesús o de la de Mahoma. El problema de la fecha de Buddha plantea el problema general de la cronología de la India antigua; se sabe que no hay en la historia de los pueblos civilizados más desesperado enigma que éste. Se desearía situar al Buddha, y la atmósfera que le circunda, se halla invadida por una niebla opaca. Si el problema queda sin resolución y acaso deba perdurar así para siempre, el historiador del buddhismo no puede excusarse del cumplimiento del deber de examinar las tradiciones, las leyendas, que la India está siempre presta a suministrar en abundancia, y de discutir las combinaciones hipotéticas propuestas por los investigadores modernos. El problema de los orígenes filosóficos de la doctrina enseñada por el Buddha plantea bajo un nuevo aspecto la cuestión de las relaciones que haya que establecer entre el buddhismo primitivo y las escuelas anteriores o contemporáneas del Maestro. Las analogías de pensamiento, de método, de estilo perceptible a primera vista en las Upanishadas de tipo arcacico, de una parte; de otra, las

controversias empeñadas frecuentemente por el Buddha con motivo de los ritos védicos, de su valor y de su significación, imponen la obligación de estudiar el conjunto de la literatura del Veda como la introducción necesaria a las investigaciones sobre los orígenes búddhicos.

Al lado del Buddha, paralelamente a él, sobre el mismo terreno, cerca de los mismos príncipes y de las mismas poblaciones, uno de los maestros de herejía que el propio Buddha encuentra constantemente levantado contra su propia persona, Mahâvîra,<sup>27</sup> logró fundar una iglesia duradera que se ha perpetuado hasta nuestros días y que ha conservado un tesoro de textos antiguos; es la religión de Jina,<sup>28</sup> el Jainismo. El historiador del buddhismo dispone ahí de un término de comparación y de un medio de verificación que se sorprende uno de ver con excesiva frecuencia descuidados e ignorados. El contraste entre los destinos de las dos iglesias, que pueden ser denominadas iglesias gemelas, solicita la reflexión; ambas pretenden dirigirse a todos, sin distinción de origen, de clase, de raza; de hecho, una prosigue todavía, en su país nativo, una existencia mediocre y apagada en un círculo estrecho de ricos comerciantes y de monjes en su mayoría ignorantes, donde ha quedado casi siempre confinada; la otra ha conocido la fortuna deslumbradora, ha domi-

nado la India entera, ha conquistado toda el Asia oriental, cuenta aún sus fieles por centenares de millones, pero ha desaparecido desde hace diez siglos del suelo que la había producido.

Sería fácil mostrar que, de la misma manera, todos los problemas de la antigüedad india se agrupan muy naturalmente alrededor del estudio del buddhismo: así el primer concilio celebrado en Râjagriha,<sup>29</sup> inmediatamente después del Nirvâna y que pasa por haber dado la primera edición de la Biblia búddhica (*Tripitaka*) plantea la cuestión de los orígenes y del uso de la escritura en la India antigua, y esta misma cuestión domina toda la historia de los textos sagrados de la propia India. Si la escritura no era conocida, ¿se puede creer en la autenticidad de textos que, como los himnos védicos, habían sido transmitidos de viva voz durante siglos? Y si la escritura era conocida, ¿de dónde procedía? La más antigua escritura fechada en la India es la que introdujeron, por lo menos en las provincias ribereñas del Indus convertidas en satrapías del imperio aqueménida, los escribas del rey Darius. Y por ahí la Persia ha sido introducida en el horizonte de la India, de donde no desaparecerá ya jamás. Los Vedas y el Avesta hablan casi la misma lengua, adoran en parte las mismas divinidades, en parte practican el mismo culto. ¿Es preciso ir más lejos todavía? ¿No se

tiene el derecho de relacionar el movimiento de pensamiento que produce el buddhismo y el jainismo en la India con el movimiento de pensamiento del que Zoroastro es el símbolo en el Irán y del que Cyrus y sus sucesores son los campeones en armas? El Concilio de Rájagriha evoca aún entre tantos problemas, la cuestión de determinar en qué lengua predicaba el Buddha y es en seguida toda la historia lingüística de la India la que entra en juego: aquí, las escuelas búddhicas mismas se hallan en grave desacuerdo: las más se deciden por el sánscrito, otras por el pali, o por otros prácritos todavía, un teólogo sutil inventa la solución elegante de que, por efecto de un milagro, cada uno de los auditores creía oír al Buddha hablar su propia lengua. Pero me detengo alrededor de los orígenes cuando el campo que he de recorrer es de una extensión capaz de producir vértigo. Me apresuro, pues, a llegar a Asoka, el nieto de un contemporáneo de Alejandro y para emplear de nuevo una fórmula cómoda, el Constantino del buddhismo, en todo caso, uno de los héroes de la historia humana; sus inscripciones, que se podrían denominar sus Confesiones, son un modelo de sublime sencillez y grave. Con él, el buddhismo cambia de aspecto y de papel; la comunidad llega a ser una religión de Estado. Asoka inaugura la política de las misiones religiosas; apóstoles que han recibido la

estampilla oficial, se disponen a llevar la Buena Palabra fuera de la India, a los griegos de Siria y más lejos aún. El contacto con el espíritu griego un momento impuesto por las conquistas de Alejandro, es desde entonces fijado para largo tiempo. Un reino griego se crea sobre los confines del Irán, de la India y del Turán, que prepara la más amplia fusión humana que el mundo haya realizado jamás; símbolos indios, incluso búddhicos, grabados por artistas griegos, ornan monedas de cuño griego, encuadradas con leyendas en lengua griega y en la lengua india. Uno de los príncipes de esta larga y singular dinastía, Menandro, pasa por haberse convertido al buddhismo; una obra famosa, las cuestiones de Milinda,<sup>30</sup> que se coloca entre las más antiguas producciones del buddhismo y que se conserva aún en lengua pali y en lengua china, muestra a ese discípulo de la lógica de los griegos en lucha, en una controversia que voluntariamente ha provocado, con un doctor de la Iglesia búddhica, Nâgasena; después de una justa brillante, que recuerda más todavía Diálogos de Platón que los Sûtras de las colecciones búddhicas, la sabiduría trascendente de la India triunfa del racionalismo helénico: Menandro, convertido, edifica un convento. Es, sin duda, a las exigencias del espíritu griego a lo que el buddhismo debe el constituirse en sistema ordenado, en Abhidharma.<sup>31</sup> Es todavía más seguramente al contac

to con artistas griegos en esas cortes cosmopolitas cuando el arte búddhico comenzó a sufrir la transformación revolucionaria que le llevó a desertar de sus tradiciones de forma, de composición, de estilo y del espíritu mismo que les animaba, para conformarse con cánones inventados para el uso de otro pensamiento, de otro sentimiento y de otros dioses. Y las formas nuevas no habían de tardar en introducir un espíritu nuevo. Así la civilización griega, en toda la riqueza de sus manifestaciones, literatura, filosofía, arte, historia, política, religión, se suelda inevitablemente al estudio de la civilización búddhica e incluso se incorpora a ella como una pieza orgánica.

Hacia mediados del segundo siglo antes de la era cristiana, una inmensa emigración de pueblos, provocada por las victorias y las conquistas de los Huns (Hiong-nou) sobre las fronteras septentrionales de la China, lleva al alto Oxus, en los confines de la India, invasores escíticos, Sakas y Yue-tchi, que expulsan a los griegos, pero recogen en parte la herencia de su civilización, que ensayan combinar en un sincretismo original con préstamos de Persia y de la India. Uno de los reyes más poderosos del grupo Saka, que extiende su dominación sobre la ribera oriental del Indus, Gondopharès, se halla inseparablemente ligado a los orígenes cristianos; es uno de los tres reyes magos que fueron

guiados por la estrella reveladora, a adorar al niño Jesús en el pesebre; es el rey mago Gaspar; es él también quien, por mediación del corredor Abbas, contrata a su servicio al apóstol Thomas como arquitecto para hacerse construir un palacio a la griega y que atrae así a la India al primer mensajero del Evangelio. Sobre la fe de esos indicios, se ha intentado remontar más alto todavía y avanzar más lejos; se ha preguntado de buena fe si los movimientos religiosos que terminaron en Palestina en Juan Bautista y en Jesús no eran el resultado de una propaganda búddhica, si la extraña comunidad de los Essenios en particular, no era una adaptación local de la comunidad búddhica; se ha creído percibir en los Evangelios préstamos positivos derivados de la leyenda e incluso de la literatura búddhica; se han trazado tablas de paralelos. ¿No se ha ensayado especular sobre la aparente y engañosa semejanza del nombre de Cristo con el nombre de Krishna, el héroe glorificado por el MahâBhârata y adorado todavía hoy como un avatar<sup>32</sup> (una transformación) de Vishnu? Aquí también se han citado en las dos leyendas sagradas semejanzas y que son innegables: el nacimiento en el pesebre, la huída de la Sagrada Familia, la degollación de los Inocentes por orden de un tirano inquieto. Se ha concluído de todo ello precipitadamente la existencia de un préstamo tomado de la India. Pero

¿no se ha intentado también, de otra parte, establecer que la Bhagavad-Gîtâ, la esencia de la doctrina de Krishna y además la esencia del pensamiento filosófico de la India, no era más que una colección de centones sacados del Nuevo Testamento? En semejantes cuestiones, en las que la menor palabra arriesga herir las conciencias en sus escrúpulos más espantadizos, la prudencia rigurosa de la ciencia debe acompañarse de una delicadeza refinada; las afirmaciones tajantes y además fundadas sobre una base precaria, son no sólo despreciables, llegan a ser odiosas. Pero no es menos cierto que la cuestión tiene el derecho de ser planteada y tratada; de las coincidencias acumuladas saldrá acaso un rayo de luz, un rasgo de verdad. Los principales obstáculos son la incertidumbre de la cronología india, especialmente de la cronología literaria, y también la obscuridad casi impenetrable de la vida religiosa en el mundo iranio en la época que circunda el nacimiento del cristianismo. Entre el mundo del Mediterráneo y el mundo indio, el Irán es el guión necesario y los recientes hallazgos del Asia Central prueban que su acción se ha extendido también hacia el Este, más profundamente que nadie creería. El historiador del buddhismo no tiene el derecho de ignorar los problemas de las creencias religiosas del Irán bajo los partos

arsácidas, ni tampoco los problemas de los orígenes cristianos.

Es casi exactamente por la fecha del nacimiento de Cristo, en el año 2 antes de la era, cuando textos positivos fijan la primera transmisión de un sùtra de la India a China. Desde el emperador Wou des Han, la política imperial ha buscado alianzas en los países de Occidente, abiertos por los viajes de Tchang Kien, y sobre todo, en los Yue-tchi, esos antiguos vecinos de la China del Norte, que fundaron después un vasto imperio, constantemente acrecentado, del Oxus al Indus, del Indus al Ganges. Un enviado chino en la corte de los Yue-tchi recibió del príncipe de estos últimos la comunicación oral de un texto sagrado del buddhismo. ¿China había recibido ya anteriormente misioneros? La leyenda no vacila en afirmarlo; coloca después de Asoka la llegada de un bonzo indo, bajo el reinado efervescente de Tsin Che Hoang-ti. La historia oficial, en China, data la introducción del buddhismo de tiempos de des Han, hacia el año 65 de la era cristiana; después de un sueño famoso, en el que había visto un hombre de oro volar por encima del palacio imperial, Ming-ti envía una misión a buscar en la India monjes buddhistas. Esa misión llevó dos de tales monjes y la historia ha conservado sus nombres: Kâsyapa Mâtanga y Tchou Fa-lan. Ambos inicián en

seguida esa inmensa empresa de traducción que no tiene semejanza en todo el mundo antiguo y que, prosiguida con una piadosa obstinación durante un lapso de tiempo de diez siglos, enriquece a China con los tesoros de una inmensa literatura, donde la India budhista había almacenado sus ensueños, sus especulaciones, sus razonamientos, sus fantasías, sus emociones. Para buscar alguna analogía, piénsese en la acción ejercida sobre el mundo greco-romano por el pensamiento judío, condensada en la colección del Antiguo Testamento y esparcida por la iglesia cristiana; pero ¿qué es el Antiguo Testamento en comparación con esa inmensa multitud de obras, de las que muchas alcanzan una extensión enorme y donde son representados tantos diversos géneros? La gloria de la labor cumplida no corresponde, por otra parte, a la India sola; ha tenido colaboradores reclutados por todas partes por donde el buddhismo se ha propagado. Entre los primeros traductores se advierten ya iraníes; uno de los más grandes y de los más fecundos es An Che-kaio, un príncipe arsácida que había pasado a China.

El buddhismo antiguo era esencialmente una cofradía de monjes aislados en piadosos retiros, fuera de las actividades humanas, entregados a la práctica de una disciplina puramente eclesiástica, que se proponía formar "Arhat",<sup>33</sup> Santos purificados de todas las man-

chas, evadidos para siempre del océano de las transformaciones; el culto de estos monjes se concentraba en el recuerdo del Buddha Sâkyamuni, sus reliquias, sus lugares sagrados. Después, bruscamente, en una fecha que es imposible precisar, pero que no debe distar mucho de los primeros tiempos de la era cristiana, todo cambia; la actividad, antes condenada, es entonces glorificada, santificada bajo la condición de ser desembarazada de intereses personales y de ser empleada en la salvación del prójimo; la Bodhi,<sup>34</sup> el conocimiento supremo que hace los Buddhas, es accesible a todos los seres; más bien incluso esos seres la llevan en sí mismos por toda la eternidad, pero desconocida por el efecto de las impurezas contraídas, como el espejo bajo el polvo que le empaña; el Santo es el Bodhisattva,<sup>35</sup> el ser que se ha consagrado al ejercicio de las perfecciones activas durante períodos incalculables de existencias sucesivas; el universo crecido hasta el infinito se halla lleno de una multitud infinita de Buddhas,<sup>36</sup> cuya ocupación eficaz no deja jamás de actuar; uno de ellos, Amitâbha, "la luz ilimitada", eclipsa a todos los otros por su popularidad; está sentado en un trono en medio de los Elegidos en un Paraíso, Sukhâvatî, "La Dichosa", donde las almas de los justos esperan, en medio de felicidades angélicas, la hora de la salvación definitiva. Tiene por asistente una especie de hijo espiritual, el

Bodhisattva Avalokitesvara, “el Señor que mira desde lo alto”, modelo perfecto de caridad vigilante. Tiene por compañero un verdadero Mesías, el precursor de los Buddhas que ha de venir, el Bodhisattva Maitreya, “nacido de Mitra”, quien también por su parte espera en un paraíso la hora en que vendrá a sentarse bajo el Árbol del Dragón para predicar a su vez la Ley de la salvación universal. Tantas ideas, creencias, nombres que la India no explica, que son tan extraños al brahmanismo antiguo como al buddhismo antiguo; tantas ideas, creencias, nombres que son tan familiares al Irán zoroastriano, de donde han pasado ya hacia el Oeste en el judaísmo de los profetas y de allí, en la doctrina del cristianismo. Entre las perfecciones que el Bodhisattva debe conquistar, figura en primera línea la “Perfección de la Sabiduría” Prajnâ-Pâramitâ,<sup>37</sup> que es exaltada como la Madre de los Buddhas. ¿Cómo no pensar en esa secta de los gnósticos, de Basilides, de Valentino, secta religiosa más que escuela filosófica, surgida sobre el territorio iranio del cristianismo y que proclama la salvación por la “gnósis”,<sup>38</sup> equivalente griego del sánscrito “prajñâ” que le es incluso en parte idéntico? Y como para poner fuera de duda la colaboración del genio religioso del Irán con el de la India en este período atormentado y fecundo en el que el cristianismo creciente inquieta al Imperio Romano, en

el que la dinastía nueva de los Sasánidas intenta en Persia la restauración integral de la ortodoxia avéstica, hacia mediados del siglo III, un iranio, Mani, imagina una combinación deslumbradora del Zoroastrismo, del Buddhismo y del Cristianismo; de uno de ellos toma en préstamo el dualismo fundamental, la lucha de los dos principios del bien y del mal; de los otros dos utiliza, en cambio, su aparato legendario y mitológico, su organización militante, su práctica de la confesión, sus formas literarias. La vida misma del Buddha se pliega a convertirse entre las manos de Mani y de sus discípulos en un instrumento de propaganda; su falsificación, que falsea la doctrina, pero que retiene las líneas esenciales: la educación en palacio, los cuatro encuentros, la huída, la entrada en religión, los apólogos, obtiene un éxito universal; se han encontrado, fragmentos de ella en el Turfan, escritos en turco oriental; llevada, se dice, a Jerusalem por un monje ora ingenuo, ora impostor, introduce en la iglesia cristiana un nuevo Santo, Joasaf, donde se transparenta todavía el nombre de Bodhisattva, en persa Budsaf; acogida en todas partes con arrebatos, pasa a todas las lenguas ejercitadas por el cristianismo; la iglesia de la Edad Media no ha tenido así narración más popular que ésta. La religión de Mani, que éste refrenda con su martirio, es bastante fuerte para amenazar a las doctrinas que

dicho Mani ha copiado. Hacia el occidente se extiende en el Asia Menor, en el África del Norte, donde el maniqueísmo seduce la juventud de San Agustín, en España; hasta en plena Edad Media, lucha por implantarse en el Sur de Francia; la Iglesia cristiana persigue con un rencor implacable a la enemiga que le hace temblar. Hacia el Este, no parece tomar pie en la India, pero emprende la lucha con el Buddhismo sobre los dominios que aquél se halla en camino de anexionarse: el Asia Central y China.

Para alcanzar China, los misioneros del buddhismo indio habían debido seguir las dos rutas que las conquistas de des Han abrieron; ambas bordeaban, una por el Sur, otra por el Norte, los límites extremos de un inmenso desierto de arena, donde se espaciaban raros oasis; se habían allí fundado ciudades, pobladas por una mezcla de razas heterogéneas, indios, iranos, turcos, incluso arios de la cepa italo-céltica, a aquella región llegados sin que se sepa ni cuándo, ni de dónde, ni por dónde. El buddhismo tan pronto como fue introducido, había cumplido allí su obra de civilización; mensajero del genio indio, hubo de cultivar los lenguajes locales, de afinarlos, de llamarlos y atraerlos a la dignidad literaria. Las excavaciones emprendidas desde hace una veintena de años en Khotan, en Koutcha, en Kharachar, en Tourfan <sup>39</sup> han revelado lenguas y

literaturas olvidadas, nacidas de las misiones búddhicas y muertas en su mayor parte con la desaparición del buddhismo. Uno de los pueblos que ocupa hoy la escena del mundo, el formado por los turcos debe, sin duda, el primer cultivo de su lengua a los misioneros buddhistas, pronto seguidos por los misioneros maniqueos: las dos confesiones se disputaron largo tiempo ese pueblo de inestables creencias antes de que el Islam le hubiera alineado bajo su bandera de combate.

En el momento mismo en que Mahoma iniciaba la propaganda por la espada que debía costar tan cara a los pacíficos discípulos del Buddha, el buddhismo ganaba fuera de la India, sobre la vertiente norte del Himalaya, un dominio nuevo que había de servirle hasta nuestros días de inviolada ciudadela, el Tibet. Al comienzo del siglo VII, el rey Srong-btsan-sgam-po<sup>40</sup> había reunido bajo su autoridad las tribus todavía semisalvajes dispersadas en los altos valles tibetanos; había obligado, ante todo, a su vecino indo el rey de Nepal, mas después también al lejano emperador de la misma China a que cada uno de ellos le diera una princesa por esposa; las dos reinas igualmente celosas en servir al Buddha y más tarde adoradas como dos encarnaciones de la diosa salvadora, Târâ,<sup>41</sup> llevaron consigo monjes, libros, imágenes; la obra cumplida en el Asia Central se renovó sobre ese terreno más rudo

aún que las arenas del Turquestán. Al cabo de un siglo, la religión estaba tan floreciente, la lengua tan desarrollada y afinada que se pudo acometer allí la traducción integral de los textos sagrados; iniciada esa labor bajo la inspiración de Padma sambhava, que era originario del país de Uddiyâna (el alto valle del Svat, afluente del río de Caboul), se prosigue continuamente durante varios siglos a pesar de pasajeras persecuciones; concluye en las dos vastas colecciones del Zanjur<sup>42</sup> y del Tanjur,<sup>43</sup> que contienen una, las enseñanzas del Buddha y la otra, las de los Padres de la Iglesia, traducidos en su mayor parte de originales sánscritos; algunas producciones han sido en esos repertorios vertidas del pali, del chino e incluso de lenguas desaparecidas hoy. Más extensos que las colecciones chinas, son verdaderos reflejos de una civilización entera; alrededor del buddhismo encuentran allí lugar la gramática, la lógica, la retórica, la poesía, la astronomía, la pintura, la estatuaría. Cuando se abatió sobre la India, a partir del año mil, el desastre de las invasiones musulmanas, cuando los conventos de Nâlandâ, de Vikramasilâ, de Uddandapurî fueron destruídos, las bibliotecas quemadas, los monjes matados o dispersados, el Tibet con el Nepal vecino recogió y salvó los últimos restos de la cultura búddhica indiana; el buddhismo tibetano se sintió incluso bastante vivaz para propagar a su vez la civi-

lización búddhica. El nieto del famoso Gengis Khan que había añadido el Tibet a su inmenso imperio, Koubilai Khan, se convirtió al buddhismo bajo la influencia del lama tibetano Saskya pandita; en seguida (1251) dio la orden de traducir a su lengua materna, al mongol, el conjunto de los textos sagrados; hizo también revisar las colecciones chinas del Tripitaka, comparar los textos chinos con los textos tibetanos y trazar de ellos un catálogo paralelo. Cuando los Manchúes a su vez llegaron a ser en el siglo xvii los señores del imperio chino, igualmente quisieron tener en su propia lengua los textos sagrados del buddhismo que habían adoptado.

Al sudeste de Asia, sobre la ruta de mar sinuosa y difícil que va de los puertos de la India a los puertos chinos, la obra del buddhismo no había sido ni menos grande ni menos fecunda. Hacia el alba de la era cristiana, los progresos rápidos de los conocimientos marítimos, entre otros, la comprobación científica de la periodicidad de los monzones, habían abierto comunicaciones regulares y continuadas entre la India y los países del Extremo Oriente; se iniciaban imprevistos contactos: un comerciante griego de Egipto, a fines del siglo primero, enviaba a uno de sus capitanes a visitar los puertos de Insulindia y de Indochina; poco después, otro comerciante que se hacía pasar por embajador del emperador romano Antón, el Antonino

Marco Aurelio, desembarcaba en Tonkin; en la misma época y también en el Tonkin, en una familia de colonos originarios del país de K'ang, la comarca de Samarcanda, nacía el que había de ser monje Seng-hoeim que debía distinguirse entre los más antiguos traductores de textos sánscritos en China. Desde el comienzo del tercer siglo, un gran reino de civilización india, el Founan, dominaba sobre las bocas de Menam; el budhismo era allí bastante próspero para suministrar a China traductores de textos sánscritos hasta el siglo vi. El Founan cedía entonces el lugar al reino de Kambuja, del que el Cambodge actual conserva todavía el nombre. Cientos de inscripciones redactadas en versos sánscritos de una facturà con frecuencia refinada proclamaban aún lo que el buddhismo indio había podido llevar a cabo en Kambuja; más arrogantemente lo proclaman todavía los magníficos monumentos levantados por el genio de los arquitectos khmers,<sup>44</sup> erigiendo hasta hoy sus masas elegantes o colosales en medio de los bosques que no han podido triunfar de ellos. En el siglo xi aún, cuando se manifestaba ya la irremediable decadencia del buddhismo en la India, la "Tierra del Oro", Suvabhûmi,<sup>45</sup> como se continuaba llamando a la península de allende el Ganges, conservaba tal prestigio de ciencia que veía llegar, para estudiar en sus escuelas, a Atîsa, la última gloria del buddhismo en

Bengala y que había de figurar en seguida entre los más grandes nombres de la iglesia tibetana. A partir del siglo XII, el empuje de las invasiones llegadas del norte derriba los antiguos Estados y crea de ellos otros nuevos, la Birmania, el Siam; el buddhismo de lengua sánscrita y de doctrina mahâyânista <sup>46</sup> es expulsado, pero el lugar vacío es ocupado en seguida por otra rama de la misma religión: la iglesia hînayânista y pali de Ceylán envía sus misioneros que triunfan y es ella la que queda aún hoy señora de los confines de Bengala a la Conchinchina, en Birmania, en Siam, en Laos, en Cambodge.

Sobre el litoral de la península indochina, en el país que es hoy Annam, la civilización india, desde los primeros tiempos de la era cristiana, había creado también una colonia, de donde surgió un gran reino, el Champa. Aquí también, como en Cambodge, inscripciones y monumentos narran la larga gloria del buddhismo indio, sánscrito y mahâyânista; aquí también la invasión, venida del norte, ha barrido el país hacia el siglo XV, pero aquí es el buddhismo chino el que ha ocupado el lugar que había quedado libre.

En el archipiélago indo, las dos grandes islas Java y Sumatra, <sup>47</sup> frecuentemente consideradas como la misma tierra y reunidas bajo un mismo nombre, habían recibido desde el comienzo de la era cristiana una

civilización india. Aventajado por el brahmanismo, el buddhismo no tardó en igualar y, con frecuencia, en superar a su citado antagonista. En el siglo VIII, el reino de Srívijaya en la punta sudeste de Sumatra, era la sede de una verdadera universidad búddhica donde, como en Koutchu en el Turkestan, la civilización de la India y la de China se encontraban en fecundos cambios. Los monumentos de Java y entre todos, el célebre Boro Boudour <sup>48</sup> testimonian el fervor y la prosperidad de la fe hasta el fin del primer milenario de la era cristiana. La literatura de Java prueba la persistencia y el poder del buddhismo mahâyânista hasta el siglo XIV. Pero el Islam fue a alcanzar a través de los mares al rival al que había ya derribado sobre el continente asiático; el buddhismo sucumbe, como había ya sucumbido en Bactriana, en la India, en el Turkestan.

En este cuadro tan recargado y, sin embargo, tan sumario, no he introducido todavía los grandes países del Extremo Oriente, China, Corea, Japón. Pero aquí no puedo pensar incluso en resumir lo que es el fondo y la substancia de su propia historia; en China desde los segundos Han, en Corea desde el siglo VI, en el Japón desde Shotoku (593), el buddhismo está en todas partes: doctrinas, sistemas, creencias, instituciones, política, arquitectura, escultura, pintura, sobre todos los dominios, es un factor capital; sin él, nada se explica;

alrededor de él, todo se esclarece y se ordena. Querría solamente recordar como llegada al término de su expansión hacia el este, la civilización búddhica encuentra allí precisamente el contacto que había perdido con el occidente cristiano. Las dos religiones, buddhismo y cristianismo se habían frecuentemente encontrado en el curso de sus vicisitudes sobre el continente asiático. El nestorianismo, precursor herético de los misioneros jesuítas, desde los T'ang había tomado en préstamo para su propaganda el vocabulario del buddhismo —sirva de testimonio la inscripción de Si-an-fou—, como el buddhismo había tomado prestado, en sus comienzos en la China, deformándole el vocabulario del taoísmo; a veces incluso los sacerdotes de las dos confesiones habían cooperado de manera inesperada: testimonio esa pretendida versión de sùtra debida a la colaboración del bonzo indio Arájna y del sacerdote nestoriano Adam, que fue denunciada al emperador y condenada como apócrifa. Todavía en el siglo XIII, Marco Polo se encontraba con bonzos en la corte de Khoubilai Khan y el enviado de San Luis, Guillaume de Rubrouck, los hallaba también alrededor del mongol Mangou Khan. Pero estaba reservado a los primeros jesuítas, desembarcados en el Japón, dar a conocer a Europa por informaciones precisas y copiosas el nombre de "Xaca",<sup>49</sup> es decir, Sâkyamuni, las instituciones y la organización

religiosa del buddhismo. Los jesuitas de China a su vez descubrieron en ese país la religión de "Foe", que describieron sin sospechar que se trataba del mismo personaje, del mismo culto. Después fue en el Siam donde el enviado de Luis XIV, La Loubère, descubrió el buddhismo bajo su aspecto pali, como la religión de los "talapuinos", el Patimouc, transcripción notablemente exacta del pali "Patimokkha" el libro de la confesión de los monjes. A mediados del siglo XVIII, los Capuchinos encontraban en el Tibet otra forma de buddhismo, el lamaismo; su piadoso historiador Georgi, trabajando en Roma sobre sus notas, no vacilaba en reconocer en dicho lamaismo una falsificación demoníaca del cristianismo, debida a la eterna maleficencia de los maniqueos. Así, de un extremo a otro de su historia, la civilización búddhica es incesantemente solidaria de las civilizaciones del occidente.

Pero enfrente de estas civilizaciones, aquélla no deja de mantener su originalidad irreductible. Despejar los rasgos permanentes que constituyen esta originalidad bajo la diversidad de razas, de lenguas, de nacionalidades, es una tarea complicada, que se saldría del cuadro a que debo limitarme. Me contentaré con indicar que según el testimonio de los viajeros menos prevenidos, los pueblos buddhistas deparan una impresión totalmente peculiar de ventura, de felicidad. Para

una religión tan frecuentemente tachada de pesimista, la observación resulta singular. Sin embargo, nos ayuda acaso a comprender uno de los rasgos reales y profundos de la civilización búddhica. Una civilización es una concepción de la vida humana traducida del lenguaje filosófico en todas las actividades de una sociedad organizada. El buddhismo no hace de la existencia un drama trágico, un punto entre dos infinitos, donde se juega una eternidad de salvación o de condenación; no es tal existencia más que un accidente efímero en una serie de longitud incomensurable; la naturaleza no es una decoración, un simple cuadro; \* animales, plantas y hasta la materia bruta, no son, igualmente que el mismo hombre, más que pasantías temporales en la universal metamorfosis de la vida; una inmensa comunión acerca a todos los seres, desde los altares del cielo hasta las profundidades de los infiernos, sometidos también todos a la misma ley del karman que desarrolla hasta el infinito las consecuencias morales de los actos, una vez realizados, ley que sería implacable si no hubiese consentido a las virtudes cardinales prudencia, dulzura, piedad, anular esta fuerza ciega y asegurar

\* En el original (*pág.* 58) se lee: "La nature n'est pas un décor, un simple cadre"... pero suponemos que el sentido demanda este otro giro: "la nature n'est qu'un décor"... "la naturaleza no es más que una decoración", etc., etc.

---

para siempre la beatitud en la paz del Nirvâna. He aquí, si no me equivoco, la inspiración que penetra la civilización búddhica, que la hace vivir, crecer y que la asegura un lugar glorioso en el conjunto de las civilizaciones. Es uno de los puntos culminantes que dominan las perspectivas de la historia humana; la domina del lado del oriente, como el cristianismo desde occidente y el Islam al mediodía, pero para que la mirada del espíritu pueda abarcar la vista que descubre, necesita aquél dos auxiliares: un corazón verdaderamente humano, una cultura verdaderamente humana.



## CIVILIZACIÓN BRAHMÁNICA

Una civilización es un sistema de creencias, de instituciones, de prácticas, elaborado por una comunidad humana en el curso de su desenvolvimiento histórico con el fin de asegurar a sus miembros la realización colectiva de una forma de felicidad especial, considerada naturalmente como la mejor adaptada a las tendencias instintivas y a las tradiciones conscientes de ese grupo y, por consecuencia, considerada también como una forma de felicidad superior a las que pueden perseguir o realizar los otros grupos. Por el hecho de que exige de todos los copartícipes una adhesión, ciega o reflexiva, pero susceptible de afirmarse por manifestaciones activas que llegan hasta el sacrificio de la vida, una civilización no existe sin un cierto nacionalismo, sin un sentimiento de preferencia que, forzosamente, implica un cierto desdén por las civilizaciones diferentes.

Nadie pienso que sueñe poner en duda que haya

una civilización india. En ninguna parte la concepción de la felicidad —lo que se llamaba otras veces el “Soberrano bien”, *summum bonum*— ha tomado formas más singulares o más originales; en ninguna parte esta concepción ha logrado mejor penetrar la vida entera, al punto de aislar prácticamente la sociedad que la había adoptado; en ninguna parte el desdén respecto al extranjero se ha ostentado con más franqueza. La creencia fundamental que soporta todo el edificio es, antes que nada, la irrealidad trascendente del mundo fenomenal; mientras para los otros grupos humanos, los sentidos son los testigos y los fiadores irrefutables, para el indio no son más que maestros de error y de ilusión; la sola realidad inmediata e incontestable, es la que depara interiormente la conciencia, la intuición que revela, debajo de los aspectos engañosos del Yo, lo Absoluto, ora bajo una forma positiva, en que es el ser en sí, ora bajo una forma negativa, en que es la Nada. El mundo de los fenómenos, engañoso y aborrecible, está regido por una ley fatal, implacable: el acto es la resultante moral de una serie incomensurable de actos anteriores y el punto de partida de otra serie incomensurable de actos que serán los efectos, indefinidamente transformados, de aquél. El sistema de actos que constituye la personalidad temporal, se transforma en otro sistema que continúa el anterior, constituyendo una

nueva personalidad, igualmente temporal, y así sucesivamente en la eternidad del tiempo. La vida, considerada bajo este aspecto, aparece como la más espantosa de las penas, como una eterna perpetuidad de personalidades falsas, que han de ser adoptadas y dejadas sin conocer jamás el reposo. El soberano bien no puede ser, por consecuencia, más que la liberación, el acto sublimado del que son eliminadas todas las fuerzas causativas y que extingue por siempre para un sistema dado la potencia creadora de la ilusión.

La doctrina, pasando de la metafísica a la vida social, concluye lógicamente en la organización de las castas. Si el nacimiento presente es la resultante de la totalidad de los actos anteriores, la sociedad no tiene más deber que comprobar y mantener lo que es incapaz de cambiar. La aristocracia de la sangre es una aristocracia de derecho supremo, de derecho natural. No se puede decir: de derecho divino, puesto que la voluntad de los dioses, lo mismo que la voluntad humana, nada puede allí cambiar; nacido en los rangos inferiores de la sociedad, el individuo es, por ese mismo hecho, designado a la propia sociedad como portador de una "herencia moral" que actúa con más rigor e intransigencia que la "herencia fisiológica" en nuestras creencias actuales. Así la sociedad tiende a organizarse en una jerarquía complicada

de grupos cerrados: el grado ocupado por cada uno de los grupos, está determinado por el grado de estimación que el consentimiento común, o, más bien, las necesidades comunes conceden al género de ocupación que ejercite el grupo de que se trate. Tal es la "casta",<sup>50</sup> nombre que tristemente ha alcanzado fortuna; va a la par, en el uso universal, con el término de "paria", que designa por todas partes hoy a aquéllos a quienes la sociedad no ha reservado lugar reconocido y que no son más que sus residuos y desperdicios. La India ha tenido el enfadoso honor de dar al mundo esta palabra "paria",<sup>51</sup> que ha pasado de las hablas dravidianas de la India del Sur a las narraciones de los viajeros, a la literatura y a la vida. En cuanto al término "casta" si no es indio (proviene del portugués, como tantos otros; recuerda el tiempo, tan lejano ya, de la supremacía portuguesa en las Indias), los portugueses le han aplicado a una institución específicamente india. Se habla fácilmente de "castas" ahora en el mundo entero, pero nuestras sociedades más jerarquizadas, no tienen nada que pueda compararse con la casta india. En la India, la casta os coge al nacer y os posee hasta la muerte; no se sale de ella más que para convertirse en un *outcast*,<sup>52</sup> en un corsario que la ley no reconoce ya y que la sociedad entera ha rechazado. La casta es una célula de la sociedad organizada

como una sociedad integral; tiene sus costumbres, sus tribunales; fulmina penas, impone multas, ora se trate de las castas más nobles, bien de las más despreciadas del más pobre villorrio. Encierra al individuo en una especie de calabozo social; no se puede tomar esposa legítimamente más que en el interior de la propia casta; no se puede comer en común más que con las personas de su casta; una gota de agua para beber, un puñado de granos de arroz, aceptado de manos de un hombre de casta inferior, ocasiona una impureza tan grave que puede acarrear la caducidad de derechos irreparables, la expulsión fuera de la casta. Los viajeros, los sociólogos, los indianistas han presentado frecuentemente la India como dividida en cuatro castas: los brahmanes que constituyen la casta sacerdotal; los ksatriya que forman la casta militar; los vaisya que integran la casta mercantil; los sùdra que son la casta campesina.<sup>53</sup> Las tres primeras castas: brahmanes, ksatriya, vaisya —reciben, bajo formas diferentes y en grados diversos, una iniciación de carácter religioso que cuenta como un segundo nacimiento y hace de ellos “nacidos dos veces”, “dvija”. Los sùdra no tienen este privilegio; tienen, sin embargo, un estatuto social definido que les reconoce sobre todo deberes, pero que les asegura un lugar en el interior de la comunidad. Es una clase de seres humanos que la comunidad no ha

admitido: son los "parias" o, como se dice en sánscrito, los "chandala";<sup>54</sup> su presencia es una impureza, su contacto, una mancha; no se los tolera más que fuera de las ciudades, o de los pueblos, mezclados con la inmudicia y con los animales impuros. Tal es, repito, el cuadro de la sociedad india que generalmente se halla trazado y la literatura india parece, a primera vista, confirmar plenamente la exactitud de esas imágenes. No solamente el teatro, la epopeya, el cuento, las inscripciones mencionan a cada instante las cuatro castas, sino que los códigos clásicos toman también por base la división de la sociedad en cuatro castas.

Sin embargo, es menester no engañarse con esa apariencia: no se trata en ella más que de una simplificación esquemática.<sup>55</sup> La realidad es infinitamente más compleja y variada. Sin cesar, a través de los largos siglos de la historia india, nacen castas, se extinguen, se transforman, quiero decir: grupos humanos ligados por la misma costumbre, sujetos a las mismas especiales prácticas, consagrados a una ocupación particular, encerrados en las obligaciones del matrimonio y de las comidas. La historia social de la India, más oscura y más embrollada todavía que su historia política, consiste esencialmente en la concurrencia de sus innumerables grupos, unos, ambiciosos de asegurarse un rango cada vez más elevado en la jerarquía social, otros, celosos de

mantener su posición privilegiada contra las usurpaciones de sus rivales. Para presentar un ejemplo concreto en el presente, citaré el caso de la Bengala actual, una de las regiones más modernizadas, más avanzadas de la India; el conjunto de las razas brahmánicas se divide allí en dos grupos rivales: los unos, reivindicando la supremacía en nombre de la pureza de la sangre, pretenden descender de brahmanes auténticos, llamados antiguamente a aquel país por un rey piadoso, Adi Sùra; los otros, más relajados en sus prácticas, no insisten menos por ello en considerarse como iguales de los primeros. Y, por otra parte, en esa misma Bengala, los numerosos grupos clasificados bajo la rúbrica común de "Kâyastha" escribas, continúan siendo incluidos por los brahmanes en la gran casta de los Sùdra, fuera y debajo de las tres castas llamadas a la iniciación religiosa, pero en la práctica, los "Kâyastha",<sup>56</sup> frecuentemente instruídos y también con frecuencia ricos, pretenden igualarse a los brahmanes e incluso se consideran de buen grado superiores a éstos.

Cualquiera que pueda ser el resultado de estas pretensiones y de estos conflictos, la supremacía del brahmán perdura siendo en el conjunto el dogma incontestado que sirve de base a la organización india. Y, como ocurre de ordinario en casos semejantes, el privilegio ha creado un derecho de hecho; la media



de la clase brahmánica es claramente superior al resto de la población, por lo menos, como valor intelectual. Rabindranath Tagore, en quien Bengala saluda su poeta más grande y a quien la India venera como su genio nacional, es de familia brahmánica; su genealogía le enlaza incluso a uno de los jefes de familia llamados antiguamente a Bengala por Adi Sûra. Pertenería, pues, a la selección legal del brahmanismo, si por una divertida fantasía de la suerte, uno de los antepasados no hubiera sido condenado a exclusión, no hubiera sido *outcastado* (?) por haber, parece, aceptado comer en común con extranjeros, ora musulmanes, ora cristianos. Para ocupar definitivamente el rango supremo, la casta brahmánica había debido soportar violentos asaltos; la casta militar (los Kshatriya) no había cedido de buen grado el paso a la casta sacerdotal. La tradición brahmánica misma ha conservado el recuerdo vivaz de un personaje de origen guerrero, Visvâmitra, que había logrado, a despecho de furiosas resistencias, forzar la entrada en la clase brahmánica y ocupar allí uno de los lugares de honor; el conflicto entre Visvâmitra y Vasistha,<sup>57</sup> el campeón de la ortodoxia intransigente, ha quedado desde los tiempos védicos como un lugar común de la literatura. Recientemente todavía, el más sabio de los brahmanes de Bengala y también uno de los más ortodoxos, Mahâmahopâdhyâya Haraprasâd Sâs-

trî, ha tomado de nuevo ese antiguo tema para obtener de él un poema épico, donde la inspiración del *Paraíso Perdido* de Milton viene a mezclarse curiosamente con la inspiración del Râmâyana y donde Visvâmitra, el adversario del privilegio brahmánico, se transforma en un especie de Prometeo. El nacimiento del budhismo y del jainismo testimonia un movimiento análogo; el Buddha Sâkyamuni, el Jina Mahavîra proceden uno y otro de familias de príncipes, de la casta de los Kshatriya; pretendiendo enseñar a los hombres la vía de la Liberación, usurpan ambos privilegios que los brahmanes quieren reservarse. Uno de los campeones de la ortodoxia brahmánica, Kumârila Bhata,<sup>58</sup> que florecía más de mil años después del Nirvâna, reprocha todavía al Buddha el haber infringido los deberes de su casta. “¿Qué derecho tenía —pregunta Kumârila— de predicar la piedad?; había nacido Kshatriya y el deber de su casta le prescribía tomar las armas y combatir”. He aquí claramente expresada la concepción definitiva que gobierna la civilización india; es también la concepción que la célebre Bhagavad Gîtâ<sup>59</sup> expone en versos magníficos. Es sabido en qué cuadro se desarrolla el diálogo de la Bhagavad Gîtâ. El héroe Arjuna ha subido a su carro; el divino Krishna, su insuperable amigo, está en pie a su lado y dirige el

tronco de caballos. En el momento de herir a sus adversarios, que son sus primos, el sensible Arjuna vacila y llora; Krishna le reconforta y le predica la ley de la salvación: "Cumple el deber que te corresponde cumplir; un kshatriya no debe rehusar la batalla, el acto es puro si es ejecutado sin intención alguna de interés personal". "El deber propio" (*sva-dharma*), tal es la regla que hay que seguir; el orden social no es más que la colección de los deberes propios que se imponen a cada uno de los grupos; pretender ejercitar virtudes que no corresponden al grupo, a la casta, es comprometer el orden social y puesto que el orden social es una función del orden religioso, es cometer un pecado. Una concepción de la vida tan profundamente aristocrática, no podía dejar de reaccionar sobre todas las instituciones de la civilización india y de imprimirles un carácter original. Consideremos en primer término los hechos del lenguaje. En todas las sociedades, el lenguaje es el símbolo por excelencia de la unidad del grupo; el nombre de la lengua es idéntico al nombre de que el grupo se sirve para designarse: la lengua de los asirios, es la lengua asiria; la lengua de los latinos, es la lengua latina; la lengua de los franceses, es la lengua francesa; la lengua de los japoneses, es la lengua japonesa. En la mayoría de los casos, la identidad es tan considerable que basta el nombre nacional, sin adición

alguna, para designar la lengua respectiva. Se dice "*parler français; speak english, deutsch sprechen*". Mas no se dice: "hablar indio", pues no hay una lengua india; hay lenguas indias, lenguas habladas por grupos diversos en la India. Sin embargo, existe una lengua literaria común a toda la India, que es allí cultivada desde hace millares de años y que todavía no está muerta, aunque jamás haya estado viva. Es conocida en la India entera bajo el nombre que seguimos aplicándola; es el "sánscrito". Pero esta designación no tiene nada que ver con la nomenclatura geográfica. "Sánscrito" significa simplemente "refinado"; se sentiría uno desde el primer momento inclinado a asemejar esta noción a la que se expresa entre nosotros con los términos "lengua académica". Pero esa sola aproximación hace resaltar la diferencia profunda de las dos concepciones.

La lengua académica es la lengua fijada por una academia, por una reunión de hombres reconocidos como autoridades en razón de su valor literario o social. La palabra *samskrita* implica una muy diferente idea; se asocia naturalmente al concepto de una operación de carácter religioso, que hace pasar del dominio de lo profano al dominio de lo sagrado. Los *samskâra*, los actos que tienen por objeto convertir en *samskrita* la persona o la cosa, son exactamente lo que la Iglesia

cristiana denomina "sacramentos", las ceremonias del nacimiento, del matrimonio, de los funerales, etc., etc. Y, de hecho, el *sanskrita* es, sin duda, una lengua sagrada; es la lengua de los dioses y en la tierra está reservada a los que llaman los dioses de la tierra, los brahmanes y los reyes. Es, en principio, la lengua de la plegaria, una lengua difícil de manejar como todo lo que participa de esa naturaleza sagrada, pues la fuerza contenida en lo sagrado se puede volver contra el que no sepa emplearlo. Los más antiguos tratados de exégesis védica, los Brâhmanas narran más de una historia en la que una pronunciación errónea, o bien una acentuación defectuosa, han conducido a los resultados más desastrosos que cabe imaginar. Según las reglas del arte dramático, reglas que han sido seguidas con una docilidad ciega por todos los escritores que han escrito para el teatro, ni las mujeres (a excepción de las religiosas búddhicas, cuya ordenación les ha permitido pasar a la categoría sagrada), ni los comerciantes, ni las castas inferiores deben hablar sánscrito en la escena. Los teóricos y la práctica, siguiéndolos, admiten cuatro variedades de dialectos, que los gramáticos por otra parte han reglamentado tan severamente como el sánscrito, y esos cuatro dialectos son distribuidos entre los personajes que no pueden hablar sánscrito, según la jerarquía de su condición social. Aquí todavía, si se acep-

taran a la letra los indicios del teatro como imagen de la realidad, se hallaría una división lingüística en cinco categorías que sería simétrica de la división en cuatro castas, más la clase de los fuera - de - casta que los códigos toman por base de la organización social, pero aquí también nos encontramos en presencia de una simplificación esquemática. De hecho, cada uno de los grupos aislados, cuyo conjunto constituye una casta, tiende a crear y concluye creándose en los cuadros incluso de la lengua común todo un sistema de particularidades conscientes o irreflexivas que le sirve de símbolo: valgan de testimonio en todas las sociedades del mundo las jergas profesionales, jergas de taller, jergas de escuela, lengua de franc-masones, etc. Se discute frecuentemente, y todavía hoy, en la India y fuera de dicha región, el problema de si el sánscrito ha sido alguna vez una lengua hablada y cuándo y dónde. La analogía de las otras lenguas literarias, frecuentemente invocada a manera de explicación, no tiene nada que ver con este caso; el sánscrito es solidario de una civilización completamente particular y es esta civilización sola la que puede dar razón de su existencia. El sánscrito es un tipo de lenguaje exclusivamente aristocrático y religioso. Para ofrecer de él aproximadamente una idea, sería preciso recordar las "lenguas sagradas" que se conservan en las sociedades de tipo rudimentario y cuyo uso, por

otra parte obligatorio, queda limitado a ciertos períodos y a ciertas ceremonias. El sánscrito es el guión entre el cielo y la tierra, pero no toca a ésta más que en las cimas. Si de lengua religiosa pasa al papel de lengua literaria, no es en modo alguno para comprometerse con el vulgo; es para dar al grupo selecto un regalo intelectual que sólo aquél, por lo demás, es capaz de apreciar.

Lo bello, en efecto, no es accesible a todos en semejante concepción de la vida. Es normal en todas partes que un privilegio arrastre otro, pero en ninguna además los privilegios se arrastran con tal rigor, iba a decir: con tal ferocidad de lógica. El problema de la emoción estética que en otras partes ha podido embarazar a los filósofos, se resuelve con una sencillez desconcertante partiendo de la doctrina del *karman*, es decir, de la trasmigración y de la retribución. La aptitud para gozar de lo bello es también, por su parte, una recompensa, por decirlo así, automática de los méritos adquiridos en el curso de existencias anteriores; va, pues, a la par con el privilegio del nacimiento. El alma, si se puede utilizar esa palabra para designar la sede de la personalidad, conserva de sus impresiones en las vidas anteriores una especie de impregnación que la hace delicadamente sensible a las llamadas, a las evocaciones, con más exactitud todavía, a las sugerencias.

El arte verdadero consiste en seleccionar y en aislar el *mínimum* de pormenores susceptibles de provocar por correspondencia un estado de alma determinado en individuos bien preparados. La expresión directa que es la ley constante del arte en Occidente, no es para el artista y el estético indios más que una forma grosera y despreciable. La imitación de la naturaleza, por exacta que pueda ser, no tiene nada que ver con lo bello; no es más que un trabajo de oficio, que no lleva en sí ninguna fuente de emoción noble. No hay nobleza más que en el símbolo y precisamente en la medida en que aquél ha eliminado los datos positivos para no conservar de ellos más que el *substratum* menos material.

La consecuencia necesaria es que el arte indio en todas sus manifestaciones aparece como esencialmente lírico. En poesía, el simple aspecto del verso hace perceptible y sorprendente ese hecho. El verso indio, sea cualquiera la variedad métrica a que pertenezca, es siempre en realidad una estancia, un período musical completo, constituido por un balanceo regular de partes integrantes, pero estrictamente limitado en su extensión que le está prohibido desbordar. La poesía griega se había creado desde tiempos de Homero una herramienta maravillosamente acomodada a la narración épica o didáctica, dicho de otra manera, a repre-

sentar y seguir la acción; el verso heroico, el hexámetro es, como su nombre indica, un simple sistema de seis medidas, de cadencias a la vez definidas y variables, que se encaja sin dificultades en un sistema más amplio, compuesto a voluntad de varios hexámetros o de varios fragmentos de hexámetros. La India tiene un verso heroico y didáctico, el Sloka,<sup>60</sup> que es un sistema de cuatro miembros, compuesto cada uno de ocho sílabas; pero es un sistema cerrado, en el que la frase comienza y termina; cada sloka es una unidad absoluta que puede aislarse del resto, sin afectar, en su forma exterior cuando menos, a los slokas vecinos. Si, esto no obstante, se intenta gustar la perfección propia del arte indio, hay que buscarla en otras estancias de un tipo métrico más sabio. Se puede ver entonces allí con qué arte refinado los toques se acumulan, se yuxtaponen, en una degradación creciente de imprecisión que despierta y excita la imaginación, para conducirla, sin violencia, al término final que ilumina y completa el sentido del conjunto.

Una literatura nacida bajo tales auspicios, se halla fatalmente destinada a mantenerse alejada del vulgo y a buscar su inspiración en dos hogares tan sólo: la ermita y el castillo feudal. Pero no tendrá en parte alguna un centro permanente; en el orden religioso, ni gran sacerdote, ni templo universalmente considerado como

Sancta Sanctorum; en el orden político, ni unidad, ni imperio estable, ni capital duradera. La India no ha tenido jamás Jerusalem, Delfos, Atenas, Roma. El trabajo de desintegración y de recomposición, que se prosigue sin pausa en el orden social, paraliza todos los esfuerzos de construcción sólida; si un jefe de genio como Chandragupta el Maurya, o como Samudragupta, logra edificar un imperio, la obra no tarda en derrumbarse detrás de él. Las ciudades mueren como los imperios, sin dejar nada más que un nombre sobre el suelo que las ha sustentado. En política como en religión, la India es el país de la anarquía; le basta con haber instituído la jerarquía en el orden social, una jerarquía completamente especial y tal como la India sólo podía producirla y tolerarla: una jerarquía de aspecto severo y riguroso, pero en realidad flexible y fluctuante, donde el espíritu de conservación se acomoda y se concilia maravillosamente con el espíritu de innovación, donde el respeto más escrupuloso de las formas, sirve, sobre todo, para disimular la audacia de los cambios. El brahmán impone a los fieles como un dogma indiscutible la autoridad de los Vedas; mas una vez admitida la autoridad de los Vedas, se está en plena libertad, sin escándalo alguno, de profesar el ateísmo absoluto. Y la adhesión es tanto más fácil cuanto que los Vedas no han sido jamás erigidos en canon; jamás se ha reunido

un concilio de brahmanes para definir los textos auténticos y los aprócrifos. En el personal divino reina la misma anarquía que en el personal religioso; allí también se observa un trabajo continuo de desintegración y de reconstrucción. Desde las primeras producciones de la literatura india, los himnos védicos, hallamos ese estado de espíritu, tan singular que ha desconcertado al principio a los intérpretes occidentales, habituados a los bellos ordenamientos de los Panteones clásicos y del cristianismo; cada divinidad es susceptible, según la contingencia del momento, de ocupar el primer rango por encima de todas las restantes: ni monoteísmo, ni politeísmo. Max Muller había forjado una palabra nueva para expresar esa singularidad: la palabra Kathénotheísmo.<sup>61</sup> El mismo estado de espíritu persiste en la India actual; cada dios, de cualquiera categoría que sea, es para su devoto el más grande de los dioses; eclipsa, o, más bien, absorbe a todos los demás. En este caso todavía los libros, ora escritos en la India, ora fuera, presentan una simplificación esquemática: en la cima, los tres grandes dioses, Brahma, Vishnu, Siva;<sup>62</sup> debajo, los dioses secundarios; más bajo aún la innumerable legión de los dioses inferiores. Pero Brahma, a quien se asigna el primer lugar, no cuenta ni en la religión, ni en el culto; no tiene prácticamente ni templo, ni devotos. Siva y Vishnu son razones sociales; se descom-

nen, en la realidad, en una multitud de formas locales que son adoradas como otras tantas divinidades diferentes, consideradas incluso a veces como hostiles unas respecto a otras. La doctrina de los avatares, aplicada a Vishnu, y que ha permitido ocasionalmente asignar un lugar oficial al Buddha en el seno del Vishnuismo, es un esfuerzo dichoso pero restringido para introducir un poco de orden en esa pululación; pero Râma y Krishna, para no citar más que esos dos avatares, difieren entre sí tanto como uno y otro se diferencian del Buddha; otro avatar, Parasu Roâma <sup>63</sup> "Rama con el hacha" provoca a un combate singular a Rama, propiamente a Ramachandra "Rama-luna" que es, sin embargo, un avatar total del mismo dios.

Nacida en las ermitas en medio de los bosques, o en los fuertes castillos de los príncipes feudales, la literatura india deriva de sus orígenes una doble inspiración; es meditativa, reflexiva, o es caballeresca. La riqueza y el vigor de los sistemas filosóficos atestiguan la potencia del pensamiento indio aplicado a la meditación, sea que en el Vedânta <sup>64</sup> termine en un idealismo trascendental que no reconocía la existencia verdadera más que al Ser en sí, sea que en el Sâmkhya acepte el dualismo irreductible de la materia y del espíritu y ensaye explicar el desenvolvimiento del mundo material por una especie de química psico-física, ora en

el Vaiséshika refiera el mundo de la cualidad como el de la cantidad a combinaciones de átomos dotados de diversas virtudes, ora en el Nyâya intente regular los procesos del razonamiento lógico. El lenguaje es un fenómeno de orden interior en los confines de la fisiología y de la psicología, y es también para el indio un fenómeno de orden religioso o sagrado, puesto que el sánscrito es considerado como la lengua de los dioses y puesto que las palabras sánscritas, que se suponen existentes por toda la eternidad, son los arquetipos de donde la creación procede; la India en ese dominio también testimonia su maravillosa potencia de introspección; ha creado la ciencia de la gramática<sup>65</sup> y la ha llevado muy pronto a un punto que no se alcanza en parte alguna fuera de esa región hasta los tiempos modernos. Para su clientela feudal, la literatura india ha creado todo un mundo de ficciones, epopeyas, dramas, cuentos, novelas. La epopeya del Mahâ-Bhârata es una verdadera enciclopedia del perfecto caballero; tiene por asunto una simple guerra de clanes entre dos ramas de la misma familia, los Pândava y los Kaurava, que se disputan la hegemonía sobre una pequeña faja de territorio en los alrededores de la ciudad actual de Delhi; pero el poeta ha agrupado en torno a ese menudo incidente, que la leyenda había ya engrandecido hasta hacer participar en él a todos los principados de la India,

la suma de todos los conocimientos que debe poseer un buen señor feudal, desde el arte de combatir y el arte de gobernar hasta la geografía, y se ha hecho lo indicado tanto y tan bien, que la citada epopeya no cuenta menos de doscientos mil versos. La otra gran epopeya, el Râmâyana, de extensión más modesta se limita a cantar las hazañas y las desventuras de Râma; jamás, es preciso proclamarlo así en honor de la India, la literatura ha trazado un cuadro más enternecedor de la abnegación conyugal y de la abnegación fraterna. El Râmâyana es, con el drama de Kâlidâsa: Sakuntalâ, con el poema filosófico de la Bhagavad Gîtâ (simple episodio del Mahâ-Bhârata, permítaseme el recuerdo), una de las raras obras verdaderamente humanas, ampliamente humanas que la India ha producido. Por lo demás, cualquiera que sea la riqueza prodigiosa de sus creaciones, cualquiera que pueda ser el talento e incluso el genio de tantos autores indios, la literatura india es y debe continuar siendo inaccesible al resto del mundo, salvo a un reducido grupo de sabios y curiosos. Las concepciones de que procede, la sociedad que refleja, las convenciones y los símbolos de que vive son demasiado especiales, demasiado particulares de la India para que puedan jamás entrar en el dominio común de la humanidad.

Un humanista, educado en las tradiciones clásicas

del Occidente, se siente naturalmente inclinado a condenar semejante civilización que jamás ha sabido superar el horizonte de su país natal, que jamás ha sabido elevarse a una visión universal del hombre y de la sociedad humana. Mas antes de pronunciar sentencia, es preciso recordar en qué condiciones ha nacido, ha crecido y se ha desarrollado la civilización india. Algunos puñados de arios, emparentados con los persas del Irán y con los antepasados de los griegos, de los romanos, de los celtas, de los germanos, de los eslavos, llegan por el valle de Cabul a las riberas del Indus, aproximadamente un millar de años antes de la era cristiana; llevan consigo el depósito de las instituciones, de las creencias, de las técnicas que la familia aria había elaborado con sostenido esfuerzo; encuentran ante sí un país inmenso, ocupado ya por otras razas, razas negras, Kolarianos, Dravidianos, que viven todavía en un estado semi-salvaje. ¿Cómo podrán los recién llegados preservar la civilización más rica, más noble, que garantiza su fuerza y su ventura y de la que se sienten responsables con relación a sus descendientes? Toda la historia de la India, llevada incluso hasta nuestro tiempo, es la historia de los esfuerzos obstinadamente intentados para resolver ese problema. Es preciso reconocer el mérito a los conquistadores arios de que nunca han ensayado, por cuanto sabemos, suprimir la dificultad con la ani-

quilación de las razas indígenas; han buscado métodos de colaboración susceptibles de asegurar a la vez su propia salvaguardia y de dejar a las demás comunidades el medio de subsistir. La formación de las castas, la jerarquía de las castas son los recursos de defensa contra la absorción amenazadora; es un hecho expresivo que el nombre de las castas en sánscrito, *varna*, significa exactamente "el color". La India después de todo no es el único país que haya tenido el horror o la aprensión de los negros, de los mestizos, de los mulatos. Desde hace tres mil años, el ario prosigue en la India su obra de civilización y se halla lejos todavía del término de tal labor. A cien millas de Calcutta, en una apacible ermita que los mangos y los *sáls* abrigan con su ligera sombra, Rabindranath Tagore, flor del genio ario, trabaja por crear para honor de su país una Universidad libre, donde deben encontrarse el Oriente y el Occidente, con el fin de preparar una humanidad mejor, pero todo alrededor de tal ermita, los Santalos, los más antiguos aborígenes de la India, continúan viviendo en sus aldeas primitivas, hablando su antigua lengua, siguiendo sus costumbres inmemoriales, cultivando sus arrozales, como si nada hubiera cambiado en la India desde hace tres mil años. Y en todas partes ocurre lo mismo.

Y no sólo ha debido y debe defenderse la civiliza-

ción india contra la amenaza humana; la naturaleza es más temible aún; un calor que deprime; una sequía que tuesta el suelo; una estación de lluvias que se asemeja al diluvio; bestias nocivas que acechan al hombre, bajo sus pasos, en la maleza, en los árboles; insectos más nocivos aún, que no se atrevén sólo con el hombre, sino con sus bienes, hasta en su humilde hogar. Se comprende bien qué cantidad de energía ha sido preciso gastar a través de las sucesivas generaciones para que la India haya producido esa magnífica floración de doctrinas, de religiones, de poemas, de obras de arte, que constituye justamente su orgullo y su gloria. Se comprende también que la India haya dado al problema de la vida y del destino una solución original, que la separa del resto del mundo; el resto del mundo ha meditado, contemplado, observado bajo climas templados, donde la naturaleza quedaba a la medida del hombre; la civilización de la India sólo se ha formado entre el Trópico y el Ecuador, en reacción contra una naturaleza desmesurada, que hace de la vida humana un accidente doloroso en la multiplicación infinita de la vida universal.

He hablado de la civilización india, considerada en la India misma, como si aquella fuera idéntica al brahmanismo. He dejado de lado el buddhismo y de propósito. El buddhismo, desde el punto de vista interior

---

de la India, es un episodio secundario; la India ha renegado de él desde hace diez siglos; le ha olvidado incluso hasta perder su recuerdo. Ha sido preciso el trabajo de la ciencia occidental para enseñar a la India moderna el nombre de Buddha y la grandeza de su obra. Es sólo al brahmanismo al que la India ha permanecido constantemente fiel; es a él al que desesperadamente se ha abrazado cada vez que ha parecido que su civilización corría riesgo; es en él donde se ha reconocido de continuo y donde se reconoce aún. Se puede decir que expresa el genio nacional de la civilización india. El buddhismo expresa, en cambio, lo que había en aquélla de universalmente humano, pero para asegurar el triunfo de ese elemento, ha debido desterrarse de su lugar de origen.



## CIVILIZACIÓN BUDDHICA

Todas las civilizaciones antiguas presentan el carácter común de creer idénticas, indistintas e indisolubles la unidad religiosa y la unidad nacional. Después de una guerra afortunada, el vencedor, sea asirio o romano, por ejemplo, transporta a su propia ciudad la divinidad peculiar del pueblo vencido; absorbiendo ésta divinidad en su panteón, absorbe, por decirlo así, la nacionalidad de su adversario. Una religión es, como un idioma, la contraseña con la que se reconocen los hombres del mismo grupo y que les diferencia del extranjero, cualquiera que sea la colectividad a que este último pertenezca. En ninguna parte se acusa esta actitud con más rigor que en la India. Para los Arias de los tiempos védicos, los extranjeros son los *Dasyou*,<sup>66</sup> es decir, “bandidos”, gentes sin fe ni ley y hoy todavía, en la India contemporánea, surcada de ferrocarriles y líneas telegráficas, el extranjero, cualquiera que sea su color y su origen, sigue siendo un *Mleccha*,<sup>67</sup> “un hombre que bal-

bucea”, dicho de otro modo, “un bárbaro”, pues tal es la significación de la palabra “bárbaro” que nosotros mismos continuamos empleando después de los griegos. Mientras que las cuatro castas de la sociedad brahmánica han nacido respectivamente, según su dignidad, de los miembros del Purusha, del Hombre místico en quien vive el mundo, o de Brahma mismo, los pueblos extranjeros que la India ve pasar por su horizonte, son referidos a orígenes humillantes. El Râmâyana narra que los griegos (*Yavana* o *Yona*) han nacido de la matriz (*yonî*) de Nandinî, la vaca de la abundancia que Visvâmitra quería quitar a Vasishtha, los romanos (*Romaka*) proceden de los pelos (*roma*) de ese animal y los escitas (*Saka*), de los excrementos (*sakrt*)<sup>68</sup> del mismo. Si los griegos llevan la cabeza afeitada, símbolo de servidumbre para los indios, es porque aquellos, en épocas pretéritas, fueron vencidos por un antepasado de Rama, Sagara,<sup>69</sup> que les infligió perpetuamente semejante testimonio de humillación. Ningún país parecía menos apto para crear, con prelación a todos, una religión universal; nada más sorprendente que observar cómo tal honor corresponde al pueblo indio.

La realidad histórica de un fundador de religión, es siempre difícil de alcanzar, y lo es tanto más si consideramos que, al retroceder en el tiempo, se hace la historia más incierta y la leyenda más frondosa. Nos-



otros conocemos menos a Jesús que a Mahoma y menos a Buddha que a Jesús. Una constante tradición, que no choca con ninguna dificultad histórica, hace nacer al Buddha en el límite extremo de la civilización india, al pie mismo del Himalaya, en el propio lugar donde la selva, las aguas estancadas, las fieras y la malaria se unen para cerrar el paso de las llanuras del Ganges a las montañas. Es de la familia de los Sâkya, un nombre extraño, es preciso reconocerlo, desconocido en la tradición ortodoxa de las epopeyas y de los Purâna brahmánicos: desde fecha muy remota ya se quiso establecer una relación entre el nombre de los Sâkya y el de los Saka, la designación que los indios y los iraníes han extendido a todos los pueblos escíticos; se intentó hacer del Buddha un no ario, un turanio; se buscaron las pruebas de su origen turanio entre los treinta y dos caracteres distintivos y los ochenta secundarios de su personalidad. Pretensión quimérica porque carece de toda base positiva, pero que acusa bien el sentimiento de sorpresa que se experimenta al encontrar al fundador del Buddhismo en los cuadros de la civilización india. Es hijo de un señor; su padre es el râja de Kapilavastu. Su vocación, bajo el punto de vista de la ortodoxia brahmánica, es, pues, el oficio de las armas, pero sabemos por distintos testimonios que la casta de los guerreros, de los ksatriya, se negaba

a abandonar a los brahmanes el monopolio de la especulación y de la enseñanza filosófica. Janaka, el rey de Vidéha, veía acudir a su alrededor los oyentes ávidos de seguir sus lecciones; Ajâtasatva, el señor de Kâsí (Benarés) discutía en un plano de igualdad con los brahmanes más sabios. El fundador de la religión Jaina, Mahâvîra, contemporáneo y rival del Buddha, procedía también de una familia de príncipes. Después de su fuga del palacio y de su ingreso en la vida religiosa, el Buddha se dirige primero a escuchar los cursos de dos cultos maestros, Arâda-kalâma y Rudrakaputra; más tarde, cuando encontró el camino y predicó su doctrina, tuvo que luchar sin descanso contra las intrigas y los sofismas de otros maestros que pretendían también resolver el enigma de la vida y abrir el acceso a la salvación. La India se halla en momentos de intenso hervor espiritual a su alrededor. Se desearía poder precisar la época con exactitud. La tradición de la iglesia singalesa, generalmente aceptada en Occidente, coloca el Nirvana en el 543 a. de J. C.; sin embargo, otras muchas fechas habían hallado curso en otras escuelas; además, es incontestable que la tradición singalesa necesita una corrección, porque admitida como se presenta, daría al reinado de Asoka una fecha muy remota, en desacuerdo absoluto con los sincronismos seguros de que

disponemos. Así, pues, ha sido propuesto referir al 460, hasta al 370 a. de J. c., la fecha del Nirvana.

Cualquiera que sea la solución definitiva, el movimiento que en la India engendran el buddhismo y el jainismo es solidario de un movimiento indio más extenso, que se podría llamar la revolución mundial del siglo vi; el hogar más activo parece ser el Asia anterior; las ciudades griegas de la costa asiática ven surgir las primeras escuelas filosóficas: Tales, Zenón, Heráclito; en Persia, Ciro funda el primer imperio ario que ocupa toda la parte occidental del continente asiático, de los Pamires al mar Egeo; Cambises agrega el Egipto; Darío pone la planta en Europa y si no llega a conquistar Grecia, alcanza el Indo y coloca sus sátrapas en Gandhara, en la orilla india del río. Pero los ejércitos persicos son los misioneros de una revolución religiosa: Zoroastro ha enseñado a los iraníos un culto purificado, libre de los sacrificios sangrientos que aún manchan los altares de todos los pueblos arios. Si se ve en la India surgir al mismo tiempo el buddhismo y el jainismo y que ambos profesan el total respeto a la vida y el horror de la sangre derramada, resulta muy difícil negarse a reconocer en ese extremo una consecuencia de la revolución zoroastriana en el Irán, que, según la tradición irania, habría partido de las fronteras del mundo indio, de Bactres. Pero del respeto a la vida, intro-

ducido en el culto por Zoroastro, el Buddha tenía que derivar las consecuencias que habían escapado a la penetración del Santo del Irán: si la vida es en sí respetable, da un valor de respeto a la persona que la vive, independientemente de su rango en la sociedad. El Buddha funda una comunidad abierta a todos los hombres; mejor dicho, es más que una comunidad, como pueden constituirla el maestro y los discípulos, el jefe espiritual y los que aceptan su regla; es una familia; la designación corriente del monje en los textos antiguos es Sakyaputra, "el hijo de Sakya"; la pravrajâ,<sup>70</sup> acto inicial por el que ha "abandonado la casa familiar" es un símbolo claro; el monje del Buddha ha cambiado de hogar; ha entrado por elección y por adopción en otra familia, donde vivirá en medio de una hermandad duplicada. Pero la familia espiritual tiene también un padre que anima a toda la casa con su afecto, con su amor. El Buddha, tal como se ha complacido en pintarle Asvaghosa en sus hermosos "Sûtra en forma literaria" (*Sûtrâṅkâra*), es más humanamente verdadero que el de las viejas tradiciones; si supo servirse, en calidad de maestro perfecto, de los recursos de la lógica de su tiempo, si supo también triunfar de los razonamientos de sus adversarios con un método familiar e ingenioso que supera al de Sócrates, seguramente tenemos que buscar la causa profunda de su éxito en el seductor

prestigio de su bondad universal. Y es, sin duda, el resplandor de esta bondad el que ha animado todavía a los santos, a los héroes, a los poetas, a los artistas de la Iglesia. Cuando el Gran Vehículo ha llegado a trastornar la tradición estrecha de los conventos, si ha eclipsado la persona del Sabio Sâkya, Sâkyamuni, detrás de otros Buddhas, impelidos bruscamente a la primera línea, sin embargo, ha permanecido fiel a la inspiración inicial procedente del Maestro. Los Bodhisattvas, es decir, los candidatos a la Boddhi, en el mundo real o en los mundos imaginarios, son por excelencia "los hijos de los Buddhas"; desarrollando incluso la concepción de la familia espiritual que Sakyamuni había fundado, el Gran Vehículo da a los Buddhas una "madre", que es la Perfección de la Sabiduría, Prajnâ Pâramitâ. Y hasta los últimos siglos de la iglesia india, cuando la decadencia visible de ésta presagia su próximo fin, la escolástica invasora no impide a escritores como Sântideva, como Sarvajnamitra,<sup>71</sup> encontrar aún acentos de ternura filial, llamadas a la piedad paternal de los Buddhas, a la piedad maternal de Târâ, invocaciones que cuentan con la garantía de hallar eternamente eco en los corazones humanos y que en vano se buscarían en toda la extensión de la literatura brahmánica. Con el Buddha se ha introducido en la civilización tradicional de la India una ten-

dencia nueva, que mina su conjunto y prepara su ruina. La civilización brahmánica es una teocracia, una aristocracia, una anarquía sistematizada en formas jerárquicas; el buddhismo no tiene para los dioses más que un lugar de favor. No reconoce los derechos del nacimiento en el orden social; excluye de su dominio la sociedad civil, en la que quiere obrar sólo con el contagio del ejemplo; se limita a ser una asociación religiosa, fundada sobre la disciplina y el amor del Maestro. La historia de la India es para lo sucesivo y hasta la muerte del buddhismo indio, la historia del antagonismo que opone dos tendencias, de donde han nacido dos civilizaciones rivales.

La muerte del jefe que, con frecuencia, para las nuevas religiones como para los nuevos imperios, señala la crisis suprema, no compromete la unidad del buddhismo naciente. A pesar de las divergencias, de las que la tradición ortodoxa nunca ha podido conseguir borrar enteramente el recuerdo, en cada generación, el consentimiento de la mayoría designa una especie de patriarca, que no debe sus poderes a un procedimiento regular y menos aún a una elección; no manda el así designado y sus mismas opiniones no tienen nada de imperativas; se le venera como a un modelo, pero no se le respeta como a un señor. La autoridad suprema pertenece sólo al conjunto de la comunidad, a lo que

se podría denominar la "república de los monjes". Esta autoridad se ejercita en ocasiones solemnes por delegación, por mandato, mediante una asamblea representativa denominada *sangîti*,<sup>72</sup> "concierto" (como hablamos aún hoy del "concierto de los potencias"); en el Occidente esta palabra se vierte con el término de "concilio", tomado del uso de la Iglesia Católica, pero el Concilio Católico supone el Papa, como jefe de la Cristiandad, y una jerarquía centralizada alrededor de él. La Iglesia búdhica es una federación de pequeñas repúblicas, de monasterios o de grupos de monasterios celosos de su autonomía. La tradición pretende que un concilio se reunió inmediatamente después del Parinirvâna del Buddha, en Râjagriha, con objeto de fijar los textos canónicos, discursos (*sûtra*),<sup>73</sup> disciplina (*vinaya*),<sup>74</sup> filosofía (*abhidharma*), tales como habían salido de la boca del Maestro. El hecho, en su aspecto histórico, es, por lo menos, dudoso; como símbolo, es exacto. Desde que el Maestro ha desaparecido, la Ley proclamada por él, ejerce la soberanía en su lugar; el caso, a pesar de profundas diferencias, es análogo al de la Torah entre los hebreos, después de Moisés; la Ley ocupa el lugar del legislador, sin que la suprema autoridad tenga que encaramarse en la persona de un jefe.

La conversión de Asoka al buddhismo, hacia mediados del siglo III, antes de la era cristiana, coloca

bruscamente a la iglesia en presencia de problemas terribles. Al leer los numerosos escritos edificantes, en los cuales Asoka es el héroe, parece que el gran emperador, dueño soberano de casi toda la India, haya puesto humildemente su autoridad imperial al servicio de la iglesia búddhica; terminaría incluso por cederla todos sus dominios. Pero conocemos al Asoka real, gracias a sus inscripciones grabadas en las regiones más diversas de la India, y el Asoka real, con su sencilla grandeza y con la riqueza de su compleja personalidad, rinde más honor al buddhismo que el devoto humillado de las piadosas ficciones. En verdad ha penetrado el ideal búddhico y le realiza imperialmente. Es el primero en la historia de la India que publica sus edictos por escritos grabados en las rocas. Indudablemente ha tomado en préstamo la idea a los emperadores Acheménides de Persia, cuyo influjo se percibe por todas partes bajo su reinado; les ha tomado en préstamo incluso el formulario de inscripciones. Sin embargo, la analogía de la forma no sirve sino para subrayar más vivamente la originalidad del fondo de aquéllas. Darío el Acheménide en sus inscripciones había relatado sus aventuras, sus hazañas, sus conquistas, mas Asoka incluso no se menciona, ni recuerda alguna de sus conquistas sino sólo para deplorar los horrores derivados de la misma. Sus inscripciones son sermones, pero sermones de índole

administrativa. No desempeña el papel de predicador; ha encontrado una doctrina que cree buena y no quiere imponerla; espera difundirla por la fuerza moral del buen ejemplo; confiesa sus flaquezas, sus esfuerzos por mejorarse; explica la organización que ha creado para poner a sus funcionarios al servicio de su ideal. Un edicto especial recomienda el respeto de la vida en los animales; ahí aún pretende predicar con el ejemplo y declara su propósito de abstenerse en su mesa de los platos de caza. Y no se dirige solamente a los dignatarios del Estado, sino que también quiere llegar al pueblo. Utiliza en cada país un dialecto especial, apropiado al uso local: preocupación admirable que no se vuelve a hallar más en ningún príncipe después de él.

Pero si Asoka sirve al buddhismo, sabe también servirse de esta misma religión. Ha comprendido bien el partido que podía sacar para su política de esta doctrina ampliamente humana, que no se detiene delante de las fronteras de un reino o de una raza. Inaugura la política de las misiones religiosas y envía apóstoles a Siria y aún más lejos en dirección del oeste, a todos los herederos del imperio de Alejandro; probablemente envía otros mensajeros también a los países del norte del Himalaya, a Ceylán y a la península que se extiende más allá del Ganges. Pretende ejercer una inspección soberana en la política interna y externa de la

Iglesia, y en nombre del poder civil, impone penas a los monjes cismáticos; fija una selección de textos sagrados y recomienda su lectura para uso de los fieles. Según todas las tradiciones, convoca en nombre de la autoridad civil, en su propia capital, Pátaliputra, un concilio para regular materias de dogma. Las medidas que adopta, testimoniando su afán de dar solución a un problema nuevo en la historia del mundo: las relaciones de la Iglesia y el Estado, atestiguan también el poderío que la Iglesia búddhica había alcanzado durante su reinado. Realmente el buddhismo había llegado a ser una civilización; su ideal había salido del recinto de los conventos para traducirse bajo múltiples formas. Había creado una literatura, oral aún sin duda, compuesta seguramente en su mayor parte en un idioma de origen popular de la misma familia que el sánscrito de los brahmanes, un dialecto ario del Magadha, vecino de la lengua hablada por el mismo Buddha; otros textos circulaban ya, redactados en los distintos dialectos de las provincias donde el buddhismo había penetrado. Se elevaban monumentos espléndidos, que transformaron en arquitectura el túmulo primitivo, stupa o chaitya,<sup>75</sup> que había servido por largo tiempo para indicar los emplazamientos sagrados. Alrededor del túmulo, transformado en cúpula de fábrica, coronada con la rueda y el parasol, símbolos ambos de la autoridad

soberana que correspondía a la Ley, se levantaban balaustradas y pórticos de piedra; el arte del escultor, utilizado antes únicamente para trabajar la madera, los decoraba de adornos, de alegorías, de escenas edificantes, tomadas de la biografía del Maestro, o de los añejos cuentos en verso ingeniosamente relacionados con sus existencias anteriores. Columnas de piedra, erigidas por orden del mismo Asoka, reemplazaban los antiguos "postes de la victoria" que los soberanos de otros tiempos solían hacer construir; señalaban las victorias de la Ley, las etapas de las peregrinaciones imperiales; su extremo superior se adornaba de elegantes capiteles y de figuras de animales tratadas a la manera persa. Los brahmanes espían con inquietud los progresos de una civilización rival que les superaba; nunca su orgullo aristocrático había imaginado utilizar tales medios de seducción para ejercer influjo sobre la multitud. El fin de Asoka y el fin de su dinastía que siguió de cerca, señalan una reacción brahmánica que parece haber tomado un carácter violento. Mas del exterior iba a recobrar el buddhismo nuevas fuerzas y ganar apoyos para una nueva era de grandeza.

En la frontera noroeste de la India, entre el imperio de los Seleucidas en la Siria y el imperio de los Mauryas alrededor de Bactres como capital, se había constituido un reino griego independiente desde

los tiempos de Asoka; los reyes de la Bactriana, griegos por su origen, educación, lengua, culto, civilización, habían admitido a título oficial la civilización india en aquel suelo, en cambio, iranio por su historia y por su tradición; Bactres era considerado como la cuna de Zoroastro y esto no obstante, en las monedas acuñadas por esos príncipes, si el anverso lleva una inscripción griega, colocada alrededor de la cabeza del rey, el reverso presenta una inscripción trazada en lengua india, en un dialecto próximo al pali, y frecuentemente, en lugar de las divinidades griegas: Pallas, Heraklès, Nikê, etc., ostenta símbolos indios que parecen ser sobre todo símbolos búdhicos: como el elefante, el árbol rodeado de una balaustrada, etc. La historia de esos monarcas hasta este momento no es más que una historia numismática. Pero uno entre ellos, Menandro, nos es conocido por otros testimonios y lo que sabemos de él, nos permite adivinar lo que el buddhismo debe a esa dinastía. Menandro es el héroe de una obra canónica del buddhismo que se nos ha transmitido en dos idiomas: en pali, es el *Milindapanha*, "las cuestiones de Milinda (rey de los griegos)"; en chino, es el *Nasien King*, "el sùtra de Nâgasena (el doctor búdhico)"; el *Nasien King* todavía existe en dos recensiones en la colección china del *Tripitaka*. El original sânscrito se ha perdido, pero a nosotros nos consta a ciencia cierta

y por fuente segura que tal texto ha existido. Los supuestos de la obra son expresivos: el rey Milinda se halla en su ciudad de Sâgala (probablemente Sialkot, cerca de Amritsar) en el Penjab; se aburre, acaba de pasar revista a sus soldados y como verdadero griego, querría ejercitarse y distraerse en un pasatiempo intelectual. Y ¿qué mejor pasatiempo para un griego que la discusión? “Ah!, la India está vacía”, exclama. Mas un doctor búddhico de gran reputación, Nâgasena, se le presenta y se muestra dispuesto a sostener una controversia acerca de los dogmas de la religión. Comienza el diálogo; los argumentos se enfrentan; después de un brillante torneo, Milinda se declara vencido, se convierte al budhismo y levanta en Sâgala un convento con un templo para conmemorar su conversión. Sabemos además por las fuentes griegas que, a la muerte del rey Menandro, varias ciudades se disputaron sus cenizas, como había ocurrido en otro tiempo con los restos de Buddha.

El episodio de Menandro muestra en resumen lo que el buddhismo debía ganar con el contacto de la civilización griega; puesto en presencia de extranjeros inteligentes, instruídos, refinados, ejercitados en todas las sutilezas de la dialéctica, familiarizados con sistemas filosóficos de construcción potente, si el buddhismo pretendía obtener la adhesión de tales individuos a su

fe, debería revisar el conjunto de sus dogmas y de sus tesis, enriquecidos y desenvueltos al capricho del azar desde el Nirvana del Maestro, para organizarlos en un orden rigurosamente lógico y coherente. Esos extranjeros no limitaban sus exigencias a las satisfacciones de la razón; para ellos, lo verdadero no se separaba de lo bello; habían dado a sus dioses formas plásticas, próximas a la perfección; los habían glorificado en obras maestras literarias de todos los géneros. El buddhismo había retrocedido hasta entonces ante la representación plástica del maestro, confesión de impotencia o signo de respeto; los textos que se habían transmitido, tendían más a instruir y a edificar que a provocar la admiración. El ejemplo aprovechó al buddhismo, que obtuvo de aquél nuevos medios de acción.

El reino griego de Bactriana, después de días gloriosos durante los cuales había llegado a las riberas del Ganges, se extinguió a comienzos del primer siglo antes de la era cristiana; agotado por las rivalidades intestinas de generales ambiciosos que se disputaban el poder, se desmoronó ante la invasión de los Saka y de los Kushana, procedentes de las estepas del Norte. El buddhismo iba a hallar todavía protectores en esos extranjeros semibárbaros, a quienes deslumbraba el prestigio de las grandes civilizaciones y que tomaban de buena gana y de cualquiera los dioses y las artes que

Grecia, el Irán y la India podían ofrecerles. Uno de los reyes de la dinastía kuchana, Kanishka,<sup>76</sup> desempeña un papel decisivo en la historia del buddhismo; señor de un imperio que confina con China y Persia, y que absorbe toda la India del Norte, parece aplicarse a seguir el ejemplo de Asoka para superarle. Pero este otro Asoka es extranjero en la India; sus imágenes nos le muestran vestido a la tártara, con una espesa túnica ceñida a la cintura, calzado con altas botas; trabajando con éxito para servir a la propaganda del buddhismo en el exterior, prepara la ruina del buddhismo indio en la India. Convoca un concilio que fija en lengua sánscrita el texto del canon sagrado; adoptando la lengua sabia de los brahmanes, el buddhismo se ha aislado de la multitud que no la comprende; pierde en eficacia lo que parece ganar en nobleza. Como para indicar mejor la nueva orientación, el concilio dirige sus esfuerzos sobre los textos de filosofía, los cõmpleta, los comenta. Hacia los territorios lejanos que no han oído aún la Buena Palabra, se lanzan misioneros, protegidos y servidos por el prestigio del soberano; su celo no conoce fronteras; pasan al Asia Central, a China; del lado del occidente, se pierden sus huellas, mas su obra no es dudosa. El destino mismo lleva espontáneamente prosélitos al buddhismo sobre el suelo indio; la periodicidad de los monzones, largo tiempo ignorada por el

mundo helénico, es advertida; se establece un tráfico regular por mar entre los puertos del mar Rojo, del golfo Pérsico y de las costas de la India; comerciantes llegados del occidente helenizado (Yavana) se instalan en Kathiawar, en Guzerate; adoptan el buddhismo, que les confiere una especie de derecho de ciudadanía; figuran entre los donantes de esos prodigiosos santuarios, abiertos en las rocas en las proximidades del mar, en Karli, en Kanheri, etc. Se puede inquirir si sus consejos han ayudado o presidido a la construcción de esas maravillas, que evocan los hipogeos del Egipto y anticipan las catedrales góticas de la Edad Media.

La influencia de los prosélitos extranjeros se acusa más claramente aún en la transformación de las creencias. Al Pequeño Vehículo (Hínayâna), ideal de santidad para el uso de las comunidades monásticas, se une y pronto substituye el Gran Vehículo (Mahâyâna), ideal de una Iglesia militante que predica la acción, la acción desinteresada, pero incesante. Buddhas nuevos, que no son bienes propios de ningún pueblo escogido, suplantán a Sâkyamuni, hijo de la India; legiones de Bodhisattvas igualmente imaginarios se agrupan alrededor de aquellos. Es ese buddhismo transformado el que va a conquistar el Irán oriental, el Asia Central, China, Corea, Japón, la península indo-china y las grandes islas del archipiélago índico. Pero en la India

se ha cerrado ya la era de gloria para el buddhismo; no habrá más Asoka y cuando los Hunos lleguen a invadir el Penjab en el siglo vi, la iglesia india no encontrará un Kanishka; verá, en cambio, levantarse un enemigo feroz, que presagiará ya para ella los días siniestros del Islam. Y cuando los musulmanes aparecen y en impetuosa embestida barren todo el norte de la India en el curso del siglo xi, el buddhismo indio se hunde, se extingue, sin el prestigio incluso de una gloriosa agonía.

Es sorprendente que una gran religión pueda desaparecer, por decirlo así, súbitamente y en su propio país de origen, y más aún, cuando ese país tiene la inmensa extensión y la infinita variedad de la India. Se sentiría uno tentado de acusar al fanatismo destructor del Islam, pero el brahmanismo no ha sido menos maltratado por los invasores musulmanes, desde Mahmud de Ghazni hasta Mogol Aurang Zeb, y, sin embargo, ha sobrevivido; a cada nueva prueba, ha encontrado fuerzas para resistir y para erguirse tan vivaz como siempre. El buddhismo era, es verdad, más fácilmente vulnerable, precisamente porque estaba más organizado; bastaba al musulmán quemar y arrasar los monasterios para suspender, al menos temporalmente, la vida entera de la Iglesia. El mismo brahmanismo tenía también sus comunidades, sus conventos (matha),<sup>77</sup> asilos de meditación y de estudio, gobernados por reglas es-

trictas de disciplina, pero el convento en el brahmanismo no ha sido nunca más que una institución secundaria; puede desaparecer sin grave inconveniente para el culto y para los fieles. En el Buddhismo, el convento (vihâra, sanghârâma) es el hogar, el centro, el corazón, el alma de la religión; sin convento, no hay monjes; sin monjes, no hay lazo entre los fieles y la ley, bajo cualquier aspecto adoren aquellos a ésta: Buddhas, Bodhi-sattvas, dioses, reliquias, lugares sagrados, etc. Pero la invasión musulmana no ha ocupado toda la India de un golpe; no ha necesitado menos de cuatro o cinco siglos para penetrar hasta el centro y hasta el sur de la inmensa península; no faltaban retiros lejanos, cantones aislados donde creyentes enérgicos, agrupados alrededor de monjes piadosos, habrían podido intentar una resistencia suprema, esperar días mejores, transmitir a sus descendientes la tradición de los siglos que les había sido confiada; el caso ha debido ciertamente presentarse. En efecto, vemos todavía en el siglo XIII un príncipe de la región montañosa de los Sivalik, en pleno Penjab, en medio de una comarca ya sumergida en la ola musulmana, permanecer fiel al buddhismo e incluso testimoniar su celo piadoso mediante una ofrenda al templo de Bodhi Gayâ,<sup>78</sup> sobre el lugar, sagrado entre todos, donde el Maestro había alcanzado la Iluminación y que no había dejado enteramente de atraer

peregrinos. Pero el caso es tan raro que sería difícil, en el estado actual de nuestros conocimientos, citar otro semejante. La vida del buddhismo indio se ha detenido total y definitivamente tan pronto como ocurrieron las primeras invasiones de los musulmanes, cuando en el extremo norte y en el extremo sur el Nepal y Ceylán le quedaban fieles, cuando toda el Asia oriental, Tibet, China, Corea, Japón, Indochina, Insulindia continuaban adorando con celo los dioses y los santos que la India búddhica les había deparado.

Ese mismo contraste sugiere, parece, la explicación del enigma. El buddhismo, por el doble juego de sus fuerzas internas y de los acontecimientos históricos, había perdido cada vez más el carácter nacional que tenía en sus orígenes para tomar un aspecto también cada vez más humano. El desarrollo del Gran Vehículo, disolviendo la personalidad histórica del Sabio Sâkya, había roto, consciente o inconscientemente, las últimas ligaduras existentes entre el buddhismo y el suelo en que había nacido tal doctrina; los nuevos Buddhas que habían pasado al primer plano, no tenían historia positiva, no tenían geografía sagrada; no había para ellos que determinar una ciudad del Nacimiento, como Kapilavastu, ni una ciudad del Nirvâna, como Kusunagara. Nacido como una orden monástica en los cuadros de una sociedad que no distinguía las creencias de las ins-

tituciones, el buddhismo se había gradualmente emancipado de aquella para llegar a ser una religión casi en el sentido moderno de tal palabra, un sistema de dogmas y de prácticas que tendía a reunir a los hombres en una comunidad indefinidamente ampliada sin preocupación alguna de las formas sociales; no pedía a sus adeptos sino que éstos le confiaran el cuidado y la inspección de sus relaciones con lo trascendente y lo sagrado; para las contingencias del orden terrestre, dejaban de buena gana la carga respectiva a una autoridad exterior. El éxito de su propaganda se debe, en buena parte, a ese rasgo original; no trastorna los países en que se introduce; se insinúa dulcemente, pacientemente. Con frecuencia, el misionero se presenta desde luego como un médico; representante de una civilización superior, conoce los remedios y también los encantos que triunfan de las enfermedades. Conoce además, y ésta es su arma más eficaz, historias conmovedoras que invocan los sentimientos más profundos y más dulces del alma humana bajo todos los climas y en todas las condiciones: la dulzura, la piedad, la ternura, la abnegación; dispone de imágenes para ilustrar su texto, esculturas o pinturas, producciones de un arte consumado en el que el genio de la India ha estado asistido por el genio de Grecia y el genio del Irán. Gana así una clientela que le venera, que le sostiene;

otros religiosos llegan a unírsele; es fundado un convento; la vida regular se establece allí, en el lugar que sirve de hogar y de ejemplo. El buddhismo puede con razón reclamar el honor de haber conquistado una parte del mundo sin haber jamás recurrido a la violencia, sin haber jamás sido impuesto por las armas.

Ha conocido la persecución, el martirio; sus adversarios le han acusado de minar el orden establecido, encomiando la santidad del celibato, subordinando los deberes de familia a los deberes religiosos, pero jamás se le ha reprochado que erigiera una sociedad nueva en oposición a la sociedad ya existente. Gusta, al contrario, ser sostenido por un aparato exterior que le deje ocio para vacar a su trabajo espiritual; en China, el Confucianismo le ha prestado ese servicio; en Cambodge, en Champa, en Java, en Sumatra ha recibido la asistencia de las religiones brahmánicas, especialmente del Sivaísmo.

En IndoChina, en Insulindia, la vecindad de las religiones brahmánicas no amenaza de peligro alguno la existencia del buddhismo. El Sivaísmo, el Vishnuísmo eran allí, como el Buddhismo, artículos de importación, extraños en tales países; los reyes, la corte, la nobleza habían podido adoptarlos como una cultura elegante y refinada; no se trataba de una civilización que hubiera penetrado hasta lo más profundo de las masas. La

vida social continuaba desenvolviéndose allí sin preocupación de Manu y de los otros códigos brahmánicos. Mas en la India acontecía de otro modo; el brahmanismo en dicha región era solidario del orden social, se confundía con él. A diferencia del buddhismo, que había optado por un ideal de humanidad universal, el brahmanismo había perdurado en la India siendo exclusivamente indio; en ese país donde se cruzan tantas razas, tantas lenguas, era el único símbolo de unidad perceptible y reconocido por las multitudes. En presencia del Islam, que acudía con el hierro y la tea en la mano, la India, por un movimiento espontáneo y unánime, se refugió detrás de la suprema barrera del brahmanismo. Sin duda, la India, en el curso de su larga y dolorosa historia, había conocido con frecuencia invasiones, pero jamás antes el invasor había tomado figura de apóstol, jamás el conquistador había pretendido aniquilar los dioses, los templos, las instituciones del país para instalar sobre sus ruinas un dios nuevo, un culto nuevo, una cofradía nueva que parecían imaginados de propósito para contrariar las tradiciones y chocar con las conciencias. La casta sola, tal como los brahmanes la habían regulado y mantenido, con sus poderes de inspección y las sanciones de que disponía, era capaz de frustrar la propaganda por el terror que practicaba el Islam.

Para volver al seno del brahmanismo, los fieles del buddhismo no tuvieron ciertamente que recorrer una larga ruta. Desde siglos, el buddhismo en la India había perdido la inspiración que le animó en los comienzos; había dejado de ser una iglesia para convertirse en una escuela. Las narraciones de los peregrinos chinos y, sobre todo, de Hiuen-tsang,<sup>79</sup> nos engañan; no tenemos nada que oponerlas del lado brahmánico; no tenemos más que por ellos la sensación de la vida real en la India y nos dejamos arrastrar por el encanto, sin pensar bastante que hemos de enterdérnoslas con espíritus preocupados, con viajeros muy devotos, que no saben nada y nada quieren saber fuera de su iglesia, que no son exploradores, sino religiosos, más atentos a edificar que a instruir. Tengamos, pues, el valor de preguntarnos cómo nos aparecería el papel del buddhismo en la India desde los Gupta (siglo iv) si debiéramos limitarnos, cual para el brahmanismo y el jainismo, a los documentos indios, si no dispusiéramos de Fa-hien,<sup>80</sup> de Hiuen-tsang, de Yi-tsing.<sup>81</sup> Consideraríamos entonces al buddhismo como una de las escuelas filosóficas de la India con el mismo título que al Vedanta, ese "buddhismo disfrazado", según ha sido calificada tal doctrina en la misma India, o al Sankhya, por ejemplo. El esfuerzo creador de Dignâga<sup>82</sup> y de sus discípulos en lógica, iría a ocupar su lugar en la

historia del sistema Nyâya. La tragi-comedia del Nâgânanda nos enseñaría que un rey sivaíta como Harsha Sîlâditya, no desdeñaba tomar un asunto dramático a las leyendas del buddhismo. La gramática de Chandragomin <sup>83</sup> nos mostraría que el buddhismo pretendía rivalizar con los mismos brahmanes en el estudio teórico de la lengua sânscrita. Sabríamos por el Avadânakalpalatâ de Kshemendra <sup>84</sup> que todavía a comienzos del siglo xi, inmediatamente después de las incursiones de Mahmud el Ghaznevida, un brahmán de Cachemira, adepto de los Bhâgavata, podía entretenerse y entrenar a sus amigos búddhicos poniendo en versos henchidos de malicia una selección de narraciones edificantes, sacadas de los libros sagrados del buddhismo. Pero es necesario agregar para ser justo que algunas obras como el Bodhicharyâvatâra <sup>85</sup> o el Sragdharâstotra <sup>86</sup> recordarían que un soplo de emoción religiosa se dejaba a veces sentir en la poesía búddhica. Pero ¿qué peso alcanzaría ese testimonio en comparación con la inmensa literatura de los Tantra, <sup>87</sup> que supera en extensión a todo el conjunto del antiguo canon y que combina en una mezcla indecible el misticismo, la magia, la brujería, el erotismo, la obscenidad? Es preciso decirlo en descargo del buddhismo, la confusión es completa con el hinduismo brahmánico; no subsisten del buddhismo antiguo, del buddhismo auténtico más que

nombres y palabras vacías de sentido. Llegado a ese grado de alteración y de corrupción, el buddhismo no tenía nada útil que deparar a la India. Su papel histórico, lo que se podría llamar su misión humana, había sido servir de lazo de unión entre la India y las demás naciones, para hacer pasar a la circulación del mundo los elementos de valor universal que se hallaban contenidos en el tesoro celosamente guardado de la civilización india. Mientras tuvo ocasión de desempeñar ese papel, se mantuvo activo y vigoroso; cuando la India comenzó a replegarse sobre sí misma, aquél perdió su vitalidad, languideció, se agotó; cuando la India fue sojuzgada por extranjeros hostiles, pereció. Crecido para alcanzar la dignidad de religión universal, no ha podido sobrevivir en su patria a una catástrofe que le aislaba. Y es un signo de los tiempos dignos de la reflexión de los pensadores ver a la India de hoy reaccionar contra un olvido milenario y reivindicar el Buddha Sâkyamuni como una de sus glorias, el buddhismo como una de sus tradiciones.



## ORIENTE Y OCCIDENTE

### Ensayo sobre el humanismo

Viresque Orientis et ultima secum  
Bactra vehit. . . .

Virgilio 88

La fractura definitiva entre el Oriente y el Occidente data del Renacimiento. Hasta entonces, los dos grupos de civilizaciones se sentían confusamente en oposición recíproca: las luchas de los griegos y de los persas, la rivalidad de Roma y Cartago, la batalla de Actium, la división del Imperio después de Teodosio, las Cruzadas revelan alternativamente el profundo conflicto de dos masas humanas. Ora es la política, ora la religión la fuerza que las divide, pero los límites son vagos y la ambición de los conquistadores puede aspirar a borrarlos. Alejandro, discípulo de Aristóteles, sueña y casi realiza una monarquía universal; absorbe en la cultura helénica todas las grandes civilizaciones del pasado,

Asia Menor, Siria, Persia, Egipto y hasta la misma India. Roma recoge la herencia de las letras, de las ciencias, de las artes helénicas y extiende su dominio hasta las riberas del Atlántico. El cristianismo que es en sus comienzos una continuación del Oriente en el Occidente, se deja pronto ganar por el ideal romano de una dominación universal; del Dios de los profetas judíos, quiere hacer el Señor de la tierra entera. El mundo antiguo es, después de todo, tan reducido que se acomoda sin esfuerzos a una visión de unidad: Europa se le cierra más allá del Rin y del Danubio, Asia más allá del Tigris y del Éufrates, África más allá del Nilo egipcio y de los linderos del Sahara; más lejos está sólo el patrimonio de los exploradores, de los comerciantes aventureros y de los narradores imaginativos. La edad media cristiana añade el norte y el centro de Europa.

A partir de 1492, en cincuenta años el mundo se duplica, se triplica, se multiplica desmesuradamente: es descubierto entonces un inmenso continente; otro, casi ignorado, es conocido en todas sus costas; India, China, Japón, entran en el movimiento regular de los cambios marítimos. El primer viaje por mar alrededor del mundo se lleva a cabo desde 1521. Todo es trastornado en los rótulos corrientes: surgen países, hombres, dioses, lenguas e instituciones que nadie había

previsto. Ruda prueba para las viejas doctrinas. Con el horizonte del presente, se transforma la perspectiva del pasado; bajo la capa latina, se encuentra Grecia; bajo la capa cristiana, Judea. Todo lo que se había creído fechar en un tiempo inmemorial, se aproxima, no es más que una herencia alterada de siglos más remotos que el prestigio de un descubrimiento totalmente reciente embellece, ennoblece. A la vista de la Iglesia romana, la vida del mundo se había desarrollado sobre el plano del Imperio romano; de la ciudad romana, que los emperadores habían extendido hasta los límites de lo que se creía fuera el universo, San Agustín había hecho la Ciudad de Dios, gobernada por las leyes del Señor, conducida por su sabiduría de etapa en etapa hacia su destino supremo, el triunfo definitivo de la fe. Es la visión que, en el siglo xvii todavía, Bossuet, Padre de la Iglesia, aunque retrasado, retardatario en su tiempo, desarrolla en cuadros deslumbradores con su Discurso sobre lo que no teme llamar Historia Universal, cuando los misioneros mismos de la Iglesia cristiana habían ya estudiado y registrado las tradiciones, legendarias o positivas, de los indios, del Tibet, de China, del Japón. Esta mutilación voluntaria, sistemática es una confesión: la vieja doctrina, construída para un cuadro restringido, no se ajusta al mundo nuevo. Voltaire y Montesquieu la oponen pronto, con una autori-

dad victoriosa, el "Ensayo sobre las Costumbres" y el "Espíritu de las leyes" que coronan y consuman el esfuerzo laborioso de emancipación perseguido desde hacía dos siglos: el hombre es, fuera de los caprichos de la metafísica, un producto y un agente de la historia; las sociedades y las instituciones humanas son obra del tiempo, del suelo, del clima y varían con esos factores, según relaciones necesarias. El hombre es solidario así de todo el pasado, de todo el presente y es también solidariamente responsable de todo el porvenir; el destino de cada uno continúa siendo una tragedia metafísica que se abre y se cierra sobre un misterio, pero entre los dos enigmas que le estrechan en el nacimiento y en la muerte, el hombre no queda totalmente aplastado; el espacio se ensancha un poco. La vida continúa siendo un punto entre dos infinitos de ignorancia, pero sobre esos dos infinitos la inteligencia ha ganado terreno. La especie humana, que él prolonga y que, a su vez, le prolongará, da al hombre una primera razón de ser, que no resuelve nada en el orden de lo trascendente, pero que satisface en alguna medida las exigencias más apremiantes de la lógica y de la razón. El hombre no se arroga el lugar de Dios, pero entre Dios y él, la humanidad echa una especie de puente que disimula el horror del abismo, siempre abierto en los dos extremos. La inteligencia humana, aliviada de una larga

pesadilla de teología, halla otra vez una frescura nueva y se abreva con delicia en las ondas sonrientes del pensamiento griego, que una dichosa concurrencia de catástrofes ha desviado hacia Europa. Pascal, en la confluencia de Montaigne y de San Agustín, ha sabido discernir con un golpe de vista perspicaz el rasgo esencial del espíritu nuevo que encarna, a despecho de sí mismo y mientras se obstina desesperadamente en defender el espíritu antiguo; en su fragmento de un "Ensayo sobre el Vacío" (ed. Havet, pág. 592) bosqueja la doctrina en virtud de la cual "toda la serie de los hombres en el curso de tantos siglos debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que continuamente aprende". Los editores de Pascal se han complacido en señalar pasajes análogos en San Agustín, en Rogerio Bacon, en Francisco Bacon, en Descartes. San Agustín, es cierto, había vislumbrado la idea del progreso, comprobando la analogía del desarrollo del hombre y del género humano, pero se había guardado bien de llevar más lejos ese paralelo. La Biblia es el intérprete fiel de la antigüedad en su total integridad, cuando coloca en la cuna del hombre "la ingenua sencillez del mundo naciente", seguida pronto de una decadencia más o menos irreparable. La edad de oro no está más que al comienzo; el presente es siempre la edad de hierro. Las esperanzas mesiáni-

cas, propuestas como un consuelo por Zoroastro, por la Iglesia búddhica, por los profetas de Israel, han terminado siempre por estar decididamente con exceso lejanas para las religiones en plena actividad; si el Judaísmo y el Parsismo adormecidos, han podido detenerse en ese punto, Buddhismo y Cristianismo han acercado tales esperanzas al alcance de los fieles para ayudarlos a atravesar "este valle de lágrimas".

Hasta el Renacimiento, el Oriente y el Occidente comulgaban bajo especies diversas en la misma mística, en la mística de la salvación. El hombre busca y sigue la vía que, por las obras y por la fe, debe conducirle después de la muerte a la eternidad de la dicha, paraíso de los elegidos, absorción en Dios, extinción total. El Renacimiento introduce una mística nueva, la mística del progreso. Una ley natural, garantizada por la experiencia de los siglos, quiere que la serie de las generaciones se encamine de etapa en etapa hacia la felicidad ideal y que, por consecuencia, realice más verdad en el orden de la ciencia, más justicia en el orden de la sociedad. El conocimiento del pasado toma en esta mística un valor que no había alcanzado nunca la historia entre los antiguos. Para éstos, la historia era, sobre todo, un curso de moral y una lección de política; perpetuaba los grandes ejemplos o explicaba los destinos de los Estados; por lo demás, era una obra de

arte, o una distracción para los curiosos. Con el humanismo, la historia llega a ser la base misma de las ciencias del hombre. Es algo más y mejor que una experiencia; indica una dirección, la única de que el hombre dispone, puesto que el porvenir queda como incognoscible. Se explica entonces el frenesí de los sabios por descifrar el pasado. Se recogen piadosamente todos los monumentos, todos los documentos. Un Budé justifica su gloria con un enorme infolio *De Asse*, sobre el as romano. Los comentaristas, los lexicógrafos, un Casaubon, un Scaliger, un Saumaise se equiparan en nombradía a los escritores, a los artistas más famosos. La cronología de la Biblia, aceptada sin discusión, coloca la creación a tan corta distancia que parece convertirse en un juego llegar hasta los orígenes humanos. Pero pronto, en el Extremo Oriente que se abre, se tropieza con civilizaciones que son refractarias al orden bíblico. Un apócrifo indio, el Ezur-Vedam, es manejado como una arma de combate; la fecha de Zoroastro se discute con pasión, como un problema capital. Las lenguas sagradas de Asia, el sánscrito, el zendo, defendidas con una especie de celos feroces por sacerdotes a quienes la indiscreción de Europa inquieta, son acorraladas para obligarlas a declarar su misterio. Otras lenguas, más recalcitrantes aún, parecen inviolables bajo el sello de un silencio veinte veces, treinta veces

centenario; el genio de un Champollion no reconoce obstáculos y hace retroceder de un salto el horizonte del pasado humano.

A semejantes conquistas, triunfo desinteresado de la inteligencia humana, el Oriente no tiene nada que oponer. Fuera del país del Renacimiento, no se ha hallado, porque no se podía allí hallar, un Champollion. Para llegar a esta pasión de la investigación, a esta sed de saber, a esta voluntad de descubrir, es preciso una tradición continua, una filosofía viva como una fuerza y que haya llegado a ser segura como un instinto. Se cree de buen grado en los círculos hostiles al Occidente, que basta con tomar en préstamo del Occidente mismo sus procedimientos técnicos para imitarle, igualarle y rivalizar con él. Es un error, que gravita hoy pesadamente sobre el mundo. Las ciencias occidentales son solidarias del humanismo occidental; han nacido y crecido con él, son inseparables de él; de un lado y de otro, se acusa la misma actitud del espíritu en presencia de cuestiones de diverso orden. La fe en la observación y en la experiencia que sostiene a un Galileo o a un Pasteur, no es un fenómeno aislado que se manifiesta al azar; procede de un sistema de vida social que la prepara y mantiene; ni el empirismo chino, ni el ensueño indio, ni el fatalismo musulmán tienen probabilidades de suscitarla. La gravedad del error

oriental se acusa, sobre todo, en política; el malestar actual del mundo es el fruto amargo de tal error. El occidente, heredero y discípulo de Grecia y de Roma, ha elaborado al precio de esfuerzos dolorosos y de experiencias costosamente adquiridas, ciertos conceptos y ciertas formas apropiados a su largo desarrollo; sus nombres, ora griegos, ora latinos descubren la profundidad de sus raíces: patria, nación, Estado, ciudadanos, aristocracia, democracia, dictadura. Fuera de tal ambiente, ninguna de esas palabras tiene equivalencia; no basta para expresarlas íntegramente con transcribirlas o traducirlas. Ya entre civilizaciones vecinas y emparentadas, la simple traducción de obras literarias plantea cuestiones casi insolubles; jamás dos abstracciones. en el orden intelectual o en el del sentimiento, coinciden exactamente; las palabras más concretas incluso no se hallan rodeadas del mismo cortejo de asociaciones. La política y la sociedad se fundan en un aparato de abstracciones de las más complicadas que quepa imaginar y tanto más temibles cuanto que reaccionan en la práctica contra toda la vida de todos los individuos. El viejo adagio que hace del traductor un traidor (*traduttore traditore*) no tiene curso desdichadamente en Oriente; de otra manera, los problemas tan difíciles que las usurpaciones occidentales han provocado en Oriente, no se plantearían en los términos de desesperación

en que aparecen. Se habla de nacionalismo indio sin pensar que la India no tiene una sola palabra inda para designar una nación; se parte de equívocos, se concluye en la confusión.

Si la humanidad en su conjunto es solidaria, cada grupo humano no lo es por eso menos especialmente de un tipo histórico de civilización. El humanismo no tiene nada que ver con los sueños humanitarios en que se complace una sensibilidad pueril; doctrina de hechos y de experiencia, se resigna a reconocer la diversidad de las sociedades humanas; tiende, por investigaciones proseguidas en todos los sentidos, a distinguir en aquellas sociedades los rasgos propios para concluir con definiciones tan completas, tan precisas como consiente la complejidad de los hechos humanos. La crisis del nacionalismo que agita a Europa y que, por contagio, se extiende al resto del mundo, es obra suya; en cualquiera parte donde se estudie tal fenómeno, se encuentra en el punto de partida al historiador o al lingüista. El Renacimiento de los dialectos, la restauración de las lenguas muertas son los contragolpes inconscientes de las lecciones del humanismo. La conmoción que ha subseguido a la Gran Guerra ha sacudido letargías milenarias; la Palestina del Rey Salomón, la Asiria de Semíramis han reivindicado sus derechos a la vida nacional. Ha habido honradas gentes que han creído que

la virtud mágica del suelo bastaría para reanimar civilizaciones que en aquél habían florecido antiguamente, sin tener en cuenta los cambios ocurridos en torno. Gusta imaginarse que cada pueblo crea espontáneamente su cultura propia y que la obtiene exclusivamente de sus propios recursos; se olvida la parte de los vecinos, quienes, sin embargo, desempeñan un papel esencial. Una civilización es un momento preciso de la historia universal; señala un punto de equilibrio entre las fuerzas internas de un pueblo y las fuerzas de influencias que se ejercitan sobre aquél desde fuera. Corresponde a un mapa de geografía política, cuyas variaciones es susceptible de seguir. Una nación en pleno florecimiento está, pues, interesada en la estabilidad de los Estados que la circundan. La larga persistencia de la civilización europea depende acaso en último término de la prolongada estabilidad de los Estados occidentales; que un pequeño territorio como Alsacia-Lorena pueda por sus fluctuaciones reaccionar sobre la vida del mundo entero, muestra a qué punto de estabilidad ha llegado la Europa occidental. Aquí todavía la comparación con el Oriente es para éste último abrumadora: inmensos espacios mal definidos, mal diferenciados, India, China, Irán, Turquestán, atormentados en cortos intervalos por movimientos de crecimiento o de decrecimiento desmesurados, divididos entre razas diversas, extrañas

y con frecuencia hostiles unas respecto de otras. Los períodos de estabilidad, siempre excepcionales, se traducen en seguida para la civilización en siglos gloriosos: Mauryas y Guptas en la India, Han, T'ang, Song, Ming en China. Sin el rudo puño del poder moscovita, instruído y equipado a la europea, el Asia del Norte habría conocido recientemente esas alternativas, que le fueron antiguamente familiares. La Europa central, por la amplitud de sus oscilaciones geográficas, participa de Asia más que del Occidente; la desmembración y la resurrección de un Estado tan vasto como Polonia, testimonian una pasantía aún bien ligera de diferencias nacionales.

De hecho, el humanismo no es el occidente, la Europa entera se halla lejos de haber sido ganada por aquél. Fundado sobre el estudio de una continuidad de pasado que cubre próximamente tres milenios, es y continúa siendo la propiedad peculiar de los pueblos que han participado efectivamente de ese pasado. Se tiende a creer, incluso entre nosotros, que el estudio del griego y el latín son goces de lujo, cultivados sobre todo por razones de snobismo, o por razones diabólicas de maquiavelismo. Si esta opinión llegara a predominar, toda la civilización francesa estaría en peligro. Una falta grave de pedagogía ha estado a punto de arrastrarnos a ese desastre irreparable. Mientras los es-

tudios clásicos han prosperado sobre el dominio mismo donde la cultura griega y la cultura latina habían florecido antiguamente, han conservado su savia vivaz, se prolongaban en la vida cotidiana, nutrían el pensamiento, alimentaban la reflexión; el presente comulgaba mediante ellos con el pasado. Si la musa de Ronsard había "en francés hablado griego y latín", no hubo de encantar por eso menos a un siglo de inteligencia y de gusto; Boileau, que le dirige ese reproche, estaba, según el dicho de sus detractores, "todo entero en Horacio". El siglo xvii apenas notaba el tránsito de Séneca y Lucano a Corneille, de Eurípides a Racine, de Esopo a Lafontaine, de Teofrasto a la Bruyère. Cien años más tarde, en la crisis más profunda de Francia, la Revolución está obsesionada con reminiscencias clásicas; Napoleón quiere renovar la figura de César, "Roma reemplazaba a Esparta". Pero ya la Filología ha atravesado el Rin; ha puesto el pie sobre el suelo que había permanecido inaccesible a las legiones romanas, en esos inmensos espacios, que Tácito en el primer siglo describía aún como se describió en el siglo xix el África Central o Australia; ninguna tradición, ningún monumento, ningún instinto hereditario cooperaba a comentar los clásicos. De Italia a Irlanda, el hombre del pueblo que no sabe leer está impregnado de llamadas, de recuerdos inconscientes que son el legado de los antepasados ol-

vidados, mantenidos y rejuvenecidos por los clérigos, por los letrados; queda en condición de beneficiario de las antiguas generaciones que han pensado, sentido, organizado para él. Entre los "germanos", el griego y el latín son el patrimonio de los doctores, separados de la multitud; los libros son "textos", donde la ciencia alemana aplica sus dones admirables de erudición, de investigación, de construcción sistemática, pero la vida secreta que se disimula en las obras del espíritu clásico se le escapa; trata esas obras como un material de antiqüedades; en ese trabajo se distingue hasta tal punto que su prestigio se impone a las naciones de Occidente. Se la imita, se la copia, se aspira incluso a aventajarla y en el intervalo de una generación, el humanismo es herido de muerte.

El conflicto filosófico que opone una frente a otra dos partes de Europa, ha estallado desde el nacimiento del humanismo. El viejo espíritu de dogmatismo y de teología ha encontrado un refugio en el movimiento religioso de la Reforma. La Iglesia romana, heredera de los métodos de la Roma imperial, tendía a hacer del Papa el emperador de las almas; vicario de Dios, había recibido su delegación para administrarlas y una sabia jerarquía le permitía ejercitar su autoridad espiritual desde las alturas de la Santa Sede sobre los más remotos cantones. La sociedad laica, cada vez más des-

cargada de los problemas trascendentes, se desasía de los misterios del cielo para tomar pie sólidamente en la tierra. La creación de la Sociedad de Jesús, triunfante desde su cuna, consuma la obra del cristianismo romano; el siglo ha encontrado los directores complacientes a los que no deseaba sino abandonarse para vacar a cuidados que le interesan más. Pero la Reforma repone ferozmente la conciencia humana en lucha con Dios, cara a cara, en todo el hervor de ese debate desigual; resucita para cada uno de los fieles la mística absorbente de la salvación; no les deja incluso ni el ocio de apostar, como le admite el jansenismo matemático de Pascal; impone a su examen una fe, creencias y les intima a hundirse en ellas. Es en verdad la reacción contra Roma, la Roma de los Papas, la Roma de los emperadores, la Roma de las artes y de la literatura. Los países de la antigua cultura romana no se engañan con la Reforma; Italia, España la combaten con furor; Francia, un momento sorprendida, se libera en una explosión brutal, pacta todavía un tiempo y rompe el pacto en una nueva crisis de odio. Las riberas del Rin, las riberas del Danubio, donde las colonias de soldados romanos han creado grandes ciudades, guardan una incommovible fidelidad a Roma; Irlanda, que fue uno de los últimos hogares de la cultura latina, continúa siendo católica; Polonia, convertida a la cultura latina

al mismo tiempo que a la fe cristiana, rechaza la Reforma; Inglaterra, zamarreada en todo el curso de su historia éntre dos razas y dos tradiciones que ha conseguido fundir en un tipo espléndido de civilización, oscila largo tiempo desgarrada por guerras civiles que son guerras de religión. La Germania y la Europa del Norte, emparentada con Germania en lenguaje y en instituciones, se separan sin esfuerzo de la Iglesia romana para entregarse con fervor a la Reforma.

El conflicto hoy cambia de forma y, bajo su metamorfosis, gana en acuidad; Europa y el mundo entero detrás de ella, tienen en esta ocasión todavía que escoger entre la experiencia positiva y la mística. Las teorías de Rousseau, nacidas en uno de los lugares sagrados de la Reforma, de etapa en etapa han concluído en Karl Marx; la Reforma social ha encontrado su Evangelio y su Lutero en Alemania, y su Calvino en Rusia. El materialismo histórico borra resueltamente una ancha porción de la historia humana, que su dogmatismo condena como indigna. Una compañía de Santos, en posesión de verdades infalibles, se dispone a llevar de nuevo a la naturaleza humana a su pureza nativa; la edad mesiánica, la edad de oro, todos los sueños que han confortado la miseria humana, van a realizarse. La guerra, la pobreza, el odio, el mal serán destruídos para siempre. El Asia que vuelve a encontrarse en

estos espejismos paradisíacos, los acepta como profecías nuevas; espera con confianza el milagro que hará florecer bajo sus ojos el mango apenas plantado. Frente a ese dogmatismo seductor, los viejos países del humanismo se deslizan de la duda saludable a la duda paralizadora; están ya completamente dispuestos a sacrificar el sistema de educación que les ha dado la supremacía. Esta herencia del pasado, que han reivindicado mucho tiempo como el título auténtico de su nobleza, les pesa ahora como un fardo embarazoso; aspiran a aligerarla, como si dependiera de ellos reducir la historia, mientras la propia historia abre irónicamente delante de los mismos perspectivas siempre más lejanas. He aquí que ahora se ha creado la prehistoria, ciencia de nombre singular y revelador; se había creído ingenuamente tocar en el umbral de la civilización con la cronología de Egipto o la de Asiria, y detrás de ellas se descubren nuevas edades, la edad de bronce, la edad de la piedra, el neolítico, el paleolítico, que producen el vértigo a las inteligencias ancladas en los antiguos prejuicios, pero que parecen todavía muy breves en comparación con los números astronómicos que lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño nos hacen hoy familiares. Es preciso que el hombre blanco, para hablar como Kipling, acepte virilmente su carga o se retire. Cuanto más se alarga la historia, más se acrecienta el precio

de la civilización; cuando se mide la suma de esfuerzos que han sido precisos para concluir en lo poco que somos, en lo poco que sabemos, en lo poco que podemos, se aprenden las virtudes supremas del hombre: la paciencia y la energía; el pobre rey de la naturaleza vuelve a su lugar, que no es ni tan humilde, ni tan preeminente en el universo. El progreso no corre el riesgo de ser tomado por una fuerza ciega, o por una ley fatal; aparece como el esfuerzo consciente, deliberado, obstinado de un grupo selecto, recompensado frecuentemente de sus penalidades con el desdén, la persecución y el martirio. Un puñado de individuos ha conducido en todo tiempo el mundo; el resto tan sólo ha reaccionado por la obediencia o por la resistencia. Y el esfuerzo de la sociedad debe tender a reclutar ese grupo selecto necesario —*Spiritus flat unde vult*; “el espíritu sopla de donde quiere soplar”; una elección más amplia asegura por consiguiente más contingencias, más probabilidades, pero la vida práctica tiene sus exigencias que actúan en sentido contrario. No se puede menos de admirar a la burguesía francesa por haber creído con tanto fervor en el griego y en el latín; Monsieur Jourdain ha desafiado el ridículo; ha tomado lecciones de gramática y de filosofía como los grandes señores, y cuando se ha puesto en el lugar de éstos, ha sabido ocuparlo. Gracias a todos sus Jourdains,

Francia ha dado en el siglo xix el espectáculo único de una clase media henchida en su totalidad de humanismo.

La pérdida del humanismo no sería solamente la decadencia de una clase, amenaza toda una civilización. El humanismo es una de las raras fuerzas que combaten la estrechez de los intereses puramente nacionales. En tiempo de las monarquías orgullosas y celosas había logrado crear la primera gran democracia, la república de las letras, donde todos los espíritus cultivados podían comulgar sin distinción de fronteras, entre el Atlántico, el Báltico y el Mediterráneo. Ha inspirado a la Revolución la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano, magnífica utopía en sus orígenes y que, sin embargo, ha cambiado la faz del mundo; a la dignidad moral de la persona humana proclamada con un rigor definitivo por los clásicos del siglo xvii, a la dignidad intelectual de la persona humana, afirmada en el siglo xviii, venía a añadirse la dignidad política de la misma persona humana, que debía inevitablemente conducir al sufragio universal; la dignidad social de la persona humana es la aportación del siglo xix. El problema se ha extendido así de los individuos a las sociedades y el siglo xx se orienta resueltamente hacia esta nueva fase. De las regiones superiores al individuo la investigación

se amplía simétricamente a las regiones inferiores de la conciencia, de lo subconsciente a lo inconsciente. El individuo deja de ser el espejo transparente donde el pensamiento griego había aprendido a leer; es la suma obscura de herencias legadas por una cantidad innumerable de ascendientes, es el depósito de sensaciones, de impresiones enterradas en una sombra impenetrable, desde donde reaccionan sin dejarse entrever. Aquí todavía se manifiesta la diferencia característica del Oriente y del Occidente. Los partidarios del neo-budhismo, de la teosofía y de todos los artículos adulterados que se demandan a la filosofía inda, reivindicán ruidosamente para la India el honor de haber dado nacimiento a esas concepciones. La trasmigración de las almas y el karman<sup>89</sup> son seguramente nobles hipótesis para atar al hombre, por un lado de solidaridad moral, al pasado y al porvenir; descubren en el individuo actual los residuos de actos anteriores y el cebo de ulteriores destinos, pero la experiencia sobre la que pretenden fundarse es, a la manera oriental, una intuición reservada a un grupo escogido de videntes; escapa a la comprobación y procede por afirmaciones dogmáticas; jamás se funda sobre una experiencia positiva del pasado, jamás contiene una parcela de historia; ha salido de ella una abundancia prodigiosa de cuentos y ficciones, que son acaso las obras maestras de la imaginación y de la sen-

sibilidad humanas; la historia, tal como el humanismo la concibe, tiene otras ambiciones, subordina a la razón todo lo demás. ¿Qué vale más? La respuesta final es un acto de fe, mas sin la fe, la acción queda paralizada.

Y, precisamente, la fe se va de Occidente. Para mantenerla, sin separarse de la actitud crítica que el humanismo ordena, haría falta un milagro de voluntad y el estímulo de un éxito brillante. Pero después de los triunfos prestigiosos, se hace difícil la lucha. El Occidente ha pecado por orgullo, y ahora, el bloque de los odios, de los rencores, de los celos se ha soldado; ha encontrado para animarlo una potencia instalada en el corazón de Europa, maestra en todas las técnicas, laboriosa, terca, que lleva a la vida civil el vigor de la disciplina militar y que para resolver la antinomia entre el individuo y la colectividad, ha optado, como el Oriente, por la colectividad contra el individuo. Entre esas dos masas en equilibrio inestable, el Nuevo Mundo puede fijar el destino, mas, desgarrado él mismo por la variedad de sus orígenes, oscila, traqueteado entre las dos susodichas tendencias, preocupado ante todo de crear, con el auxilio de elementos heteróclitos, nacionalidades nuevas. Los viajeros que han visitado las escuelas y las bibliotecas de América no han dejado de experimentar una admiración respetuosa ante el espec-

táculo conmovedor de una sociedad humana surgida en un suelo donde dicha sociedad no tenía raíces y que se entrega a despejar de su corta existencia los privilegios de un ideal nuevo; se ha dado, con una prodigalidad magnífica, Universidades numerosas, donde las humanidades, transplantadas del viejo continente, prosiguen su acción bienhechora, preparando un grupo selecto, pero a distancia no se quiere ver más que la profusión de institutos técnicos, de escuelas profesionales, sin darse cuenta de las condiciones especiales que impone la valoración de un país nuevo y, sobre todo, de una sociedad nueva, donde, a falta de una cultura suficiente, es la fortuna quien clasifica a los hombres.

Entre los fautores y los detractores de lo que se llama la cultura material o utilitaria, el humanismo está todavía amenazado por adversarios insidiosos; se propone restaurar el humanismo sobre nuevas bases, substituir a las lenguas muertas el estudio de las lenguas vivas, ricas ya de un largo pasado: el francés, el alemán, el inglés, el español, el italiano, el ruso tienen, en efecto, literaturas en las que pueden formarse la inteligencia y el gusto; han extraído en gran parte el tesoro de las antiguas civilizaciones. Pero les alcanza la culpa de vivir, de ser lenguas nacionales, instrumentos de propaganda al servicio de influencias rivales; forman parte del bagaje necesario del hombre culto; un buen europeo

debe ser primeramente un buen polígloto; no se conoce la civilización de un país en tanto que no conoce su lengua; fuera de los goces del arte, que solamente proporciona la lectura de los originales, la lengua es el único útil que desmonta el mecanismo íntimo del pensamiento. Pero sólo las literaturas muertas han alcanzado la serenidad que no corresponde más que a las cosas de ultratumba; están, para adoptar la famosa fórmula de Aristóteles, purgadas de sus pasiones;<sup>90</sup> son el capital indiviso de la humanidad; han dejado de ser nacionales para convertirse en humanas. Un oriental que quiera iniciarse en las civilizaciones de Europa, no tiene introducción más segura que el latín y el griego; si ha llegado a adueñarse de esas lenguas, la mirada de su pensamiento abarca el dominio de las ideas comunes al Occidente; percibe la unidad profunda de aquellas, que con demasiada frecuencia se nos escapa. Se enseña hoy el latín y el griego en las Universidades de la India y del Japón; sería donoso, pero sería también doloroso ver al Occidente desertar de su tradición cuando el Oriente ensaya tomársela en préstamo.



## HUMANISMO ORIENTAL

*Discurso pronunciado en la Universidad de Dacca el 14 de febrero de 1922.*

*No ha aparecido inútil adicionar a los Ensayos que preceden esta conferencia dirigida a un público indio, que vuelve a utilizar en gran parte las mismas ideas para hacerlas más cómodamente accesibles a espíritus formados de muy diferente manera que los nuestros; se ha creído que la diferencia de desbaste podría interesar e impresionar al lector occidental. Se ha conservado la redacción original en lengua inglesa, cualesquiera que puedan ser sus flaquezas, con preferencia a una traducción, a fin de hacer ostensible el carácter particular de este ensayo.\**

Solicito primeramente dar las gracias a mi querido antiguo amigo el Vice-canciller por la dichosa oportu-

\* [En esta traducción castellana no ha parecido, en cambio, oportuno dejar en inglés, como en el original aquí vertido, el discurso que encabezan las observaciones precedentes].

nidad que me ha deparado de visitar Dacca y su Universidad. Cuando me expresó el deseo de que pronunciara un discurso aquí, sólo me sentí muy satisfecho de acceder a su requerimiento, pensando que de esa manera vendría a lograr un más íntimo contacto con vosotros. No necesito, sin duda, recordaros que Mr. Hartog ha estado durante toda su vida capitalmente interesado en la educación; dondequiera que nos hemos encontrado, desde los felices días en que éramos ambos estudiantes de la Universidad de París, hemos discutido juntos temas de educación; no os sorprenderéis si aconteciendo que me hallo en este tiempo en la India y teniendo que hablar en la Universidad que Mr. Hartog anima con tan magistral espíritu, haya decidido disertar acerca de un problema de educación, es decir, acerca del humanismo Oriental.

Y aquí he unido dos palabras que, estoy asustado, se juntan por primera vez. El humanismo, aunque se refiere por su propio nombre a la totalidad de la humanidad, es esencialmente occidental. Humanismo es, si puedo expresarme así, catolicidad intelectual. La Iglesia Católica, por la propia fuerza del calificativo que ha adoptado, supuso la voluntad de suprimir los credos locales y nacionales y edificar una comunidad que abarcaría la extensión total del mundo. *Kath'olon* es una locución griega que significa

“como un todo” y puede ser convenientemente definida cual el término opuesto a nuestro sánscrito *pratyekam*.<sup>91</sup> Probablemente estáis informados del hecho de que la Iglesia cristiana ha sido edificada sobre los cimientos y con los materiales del Imperio Romano; su objetivo, consciente e inconsciente, ha sido proseguir y terminar en el sector religioso la obra magnífica que el poder romano había estado realizando en el sector político. No es obra del mero azar si todavía hablamos de una “Iglesia Romana”, como de un “Imperio Romano”. Roma es todavía la sede tanto como el símbolo de un poder que, aunque espiritual, ocupa una línea entre los poderes que gobiernan el mundo. Uno de los escritores romanos, un oscuro oficial que vivió en la cuarta centuria d. de J. c. y que podía esperar el derrumbamiento del Imperio Romano, Rutilius Namatianus, ha resumido en un verso genial la tarea que había llevado a término su ciudad amada: *Urbem fecistis qui prius orbis erat*<sup>92</sup> —“Habéis hecho una ciudad de lo que era primeramente el mundo”— y como un muy distante eco del verso y del pensamiento citados, el nombre de un nuevo Papa ha sido anunciado esta última semana desde el Vaticano “a la ciudad y al mundo”— “*Urbi et orbi*”.

Puede parecer extraño y casi una contradicción de sentido que haya denominado nuestro humanismo oc-

cidental una catolicidad intelectual, puesto que el humanismo vino a la vida en el tiempo en que la Iglesia se estaba escindiendo y cuando la Reforma había llegado a ser un fuerte antagonista de la supremacía de Roma. Pero lo que quiero significar es que el humanismo es catolicidad en la misma medida en que la Iglesia Romana es el Imperio Romano. El humanismo heredó la tradición de la Iglesia Romana en orden a realizar en la esfera de la intelectualidad lo que había sido sucesivamente alcanzado en la de la política y en la de la religión. Después de la caída del Imperio Romano. la unidad intelectual del mundo occidental quedó escindida por largo tiempo. El Imperio Romano en sus días florecientes, absorbió lo mejor de la cultura griega. Uno de los más famosos poetas latinos, Horacio, un amante entusiasta de su país, pero totalmente nutrido de modelos griegos, ha reconocido en un bello verso la deuda del alma latina al genio helénico: "*Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio*",<sup>93</sup> "Cautivada Grecia, cautivó a su feroz conquistador y llevó sus artes a los campesinos latinos". Pero la división del Imperio Romano después del reinado de Teodosio, partió en dos trozos la unidad del mundo occidental. Grecia y Roma quedaron separadas y enemigas una de otra. Roma llegó a ser presa de los bárbaros; la Iglesia latina también se vio obligada a gastar todos

sus esfuerzos en convertir salvajes invasores y si los manuscritos fueron aún copiados en algunos monasterios de alto rango, esta penosa indicación se desliza como símbolo expresivo de la decadencia de los conocimientos: "*Graecum est, non legitur*"; "es griego, no puede ser leído". No solamente la lengua, no solamente los pensamientos, sino incluso los caracteres griegos habían sido olvidados.

Pero la pérdida referida no era tal para siempre; lo que había sido menoscabado y casi aniquilado por la ruina de Roma, llegó a ser recobrado por la ruina de Constantinopla. Eruditos griegos, huyendo delante de los conquistadores turcos, se diseminaron y esparcieron por completo sobre la Europa occidental, llevando consigo sus amados textos, precisamente cuando el Occidente estaba ansioso de un nuevo espíritu de vida, cuando el alma occidental se sentía fatigada de su estéril servilismo al rey y a la Iglesia, cuando el libre examen reivindicaba sus derechos contra la autoridad indiscutida. Y existía una extensa y bella literatura, en la cual podrían hallar sustento nuevos ideales y nuevas aspiraciones, en la cual además habían sido reflejados —en palabras de eternidad— los más delicados matices del pensamiento y del sentimiento que los novadores se esforzaban por exteriorizar y habían sido reflejados por hombres que jamás conocieron la Biblia, jamás co-

nocieron el Cristianismo; por hombres, en suma, que fueron estigmatizados por la Iglesia como paganos. Después de un largo intervalo de centurias, la voz de los muertos resonó de nuevo, como si viniera de la tumba y nuevas generaciones quedaron maravilladas ante tal llamada, como si hubiera sido una anticipación de la suya propia. No era una artificial recuperación, no era una erudita restauración de un pasado mutilado. Era re-nacimiento, *punarjanma*,<sup>94</sup> que es la exacta equivalencia de Renacimiento. Los renacientes súbitamente fueron conscientes de una verdad que se había escapado a la fe tan sólo religiosa, es a saber, la profunda unidad de la naturaleza humana; entre todas las diferencias de credos y comarcas, habían descubierto un lazo que unía a todos los seres humanos; después de todo, a través de crisis, revoluciones y milenarios, el Hombre perduraba con los mismos incommovibles rasgos característicos de amor y de odio, goce y amargura, esperanza y desesperación, placer y dolor. Éste era el gran descubrimiento que ha inspirado artes y letras desde los primeros días del Renacimiento; todo procedió del humanismo y si me pedís que os dé una clara definición de esa palabra, no puedo hacer nada mejor que citar otro verso latino, escrito dos centurias antes de J. C. por un poeta que acostumbraba a seguir fiel-

mente los modelos griegos: \* *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*; <sup>95</sup> “soy hombre; nada humano es, en mi opinión, extraño a mí”. Podemos tomar esa sentencia como el lema común de la civilización oriental. Creemos en la unidad de la humanidad, sabemos o conjeturamos que pertenecemos a la totalidad de la humanidad y que esa totalidad de la humanidad se halla unida a nosotros; dondequiera que un hombre viva, trabaje, sufra, es nuestro; tenemos que entenderle, que disipar las casuales diferencias que el tiempo y el espacio pueden producir para alcanzar el elemento permanente de fraternidad que, estamos seguros, inside en el fondo del alma y del corazón. Consideramos a la Humanidad de la misma manera que la India consideraba al individuo. La India, tanto la brahmánica como la herética, admite que cada ser es la resultante temporal de innumerables vidas anteriores, recogiendo así la herencia de su propio pasado desde tiempo inmemorial, y que el presente estado de vida, si de él hace buen uso el viviente, puede permitir a éste mejorar de condición en el tiempo por venir e incluso alcanzar en la época debida el más alto grado de felicidad, en el que pesares y penas inherentes a la individualidad cesan para siempre. Nuestra visión de la humanidad participa de la misma concepción; para la cultura occidental, la

\* Terencio. (Antes, lo dijo el griego Menandro). [T].

humanidad, como un todo, forma un cuerpo colectivo, en algunos respectos análogo al *Purusha* del *Rig-Veda-sūkta*,<sup>96</sup> cuyos miembros son varias razas y naciones y que desarrolla su propio desenvolvimiento mediante los esfuerzos armoniosamente combinados de todas sus partes; el capital objetivo de cada grupo humano consiste en llegar a ser más y más consciente de la urdimbre en que está implicado, para alcanzar también a ser más conscio de la parte que es de su peculiar incumbencia desempeñar. A esa luz, la total serie del desenvolvimiento occidental en los tiempos modernos aparece como una continua tensión de esfuerzo inspirada por el mismo espíritu y tendiendo a la misma meta: el arte clásico primeramente se afana por trazar un plan universal de belleza en líneas, colores y proporciones; la literatura clásica se afana también por trazar en la tragedia, en la comedia, en la épica, las formas comunes de los caracteres humanos, precisamente como los políticos y los economistas se esfuerzan por forjar las leyes predominantes de las sociedades humanas. La Revolución Francesa, al proclamar los derechos *del hombre y del ciudadano*, se acreditó como legítima descendiente del Renacimiento; Michael Angelo, Descartes, Molière, Rousseau son todos mojones del mismo camino.

La historia, cuando fue introducida en el campo del humanismo, cesó de aparecer como una mera colec-

ción de hechos aislados, o como una simple materia que suscita curiosidad. Llega a ser, en cambio, entonces una ciencia, aún más, un método. En la penosa obscuridad a través de la cual la humanidad ha de hacer su camino, a lo largo del melancólico sendero en el que las generaciones surgen solamente para caer muertas después de dar unos pocos pasos, la historia depara algún apoyo para señalar una dirección, presenta algunos puntos unidos de la curva a cuyos extremos nadie puede acercarse. Para librarse de la masa de ignorancia que le circunda, el hombre tiene que extender más y más el campo de su visión en el tiempo y en el espacio; la aurora del Renacimiento alumbra el camino de Columbus para descubrir América; la aurora de la Filología oriental aclara el largo enigma del jeroglífico egipcio y del cuneiforme asirio. Es un hecho digno de mención que las naciones que fueron más eficaces para formar la civilización occidental, la de los griegos y la de los hebreos, son entre las naciones antiguas probablemente las más cuidadosas respecto a la historia. Algunas veces por su propia voluntad, aún más bajo la presión de los acontecimientos, ambos pueblos llegaron a mezclarse con poderes y comarcas extranjeros; ambos fueron igualmente sutiles en conservar recuerdos de los reyes y de los otros pueblos con quienes tuvieron que tratar. Los hebreos, más dotados en

la faceta religiosa, desearon investigar la secreta voluntad de su Dios en el desenvolvimiento de los acontecimientos políticos; los griegos, más intelectuales, tendieron a descubrir, bajo la movible corriente de los negocios humanos, las leyes permanentes que regulan la mente del hombre y el mundo de la naturaleza

Ahora, después que hemos alcanzado lo que creemos que inside en el fondo de la cultura occidental, permítasenos preguntar: —¿Tiene la India algo que mostrar que pueda compararse con el humanismo occidental? Sin duda, varias son las sentencias que podemos citar, las cuales parecen repetir o anticipar el citado verso latino de Terencio; presentaré solamente una instancia:

*Ayam nija: paro veti ganānā laghucetasām  
udāracaritānām tu vasudhaiva kutumbakam.*<sup>97</sup>

“Él es mi propiedad, es un extranjero; éste es el camino de calcular del pueblo de espíritu ligero, pero para las altas mentalidades, el mundo es su casa familiar”.

Si tomáis este pasaje solo, por sí mismo, aislándole de la corriente del pensamiento indio, podéis entenderle totalmente mal. El autor de la estancia citada, quien quiera que pueda haber sido, Bhartrhari o cualquier otro moralista, no se refiere aquí a la cultura humana; está solamente tratando temas éticos y lo que significa

es claro fuera de toda duda. Un hombre que es completamente digno de ese nombre, *satpurusha*,<sup>98</sup> no permite que se le atë con vínculos tan estrechos como el parentesco; para sus hazañas (ese es exactamente el sentido del sánscrito (*caritānām*) el mundo entero es solamente una pequeña casa, una bagatela en la extensión sin límites del universo. Si intentamos trasladar su significación a vocablos occidentales, una de las más cercanas aproximaciones que puedo referir es la frecuentemente citada sentencia de Renan: "Dejadnos intentar contemplar las cosas terrenas desde el punto de vista de la estrella Sirio", es decir, bastante lejos para no ser descaminados por pequeños objetos. Y por alcanzar la real significación de lo que apareció en un principio como una sorprendente analogía, comprobamos como un contraste antitético las formas esenciales de la mente india en cuanto ésta es comparada con la mente occidental. El ideal de la cultura occidental, capitalmente derivado de la filosofía griega, es formar un ciudadano, un hombre capaz de realizar su pleno poder en la ciudad, en el interior de la ciudad y para el mayor bien de la ciudad tanto como de sí mismo. El nombre griego de ciudad es, como probablemente sabéis, *polis*, y podéis contemplar en un golpe de vista cuán impregnada ha sido toda nuestra vida de esa noción. Todos hablamos de "política" y presumo que no

necesito explicaros lo que significamos con tal palabra, pero su propia significación es "cosas de la ciudad". Aún si hablamos de un hombre que pretende mantenerse por encima de los prejuicios nacionales, sociales, religiosos, todavía le designamos como un "ciudadano del mundo", *cosmopolites*, de *cosmos* "mundo" y *polites* "ciudadano". ¡Cuán típica es la diferencia si comparáis las palabras de Bhartrhari como han sido citadas más arriba: *vasudhaiva kutumbakam!* Para un indio, la casa familiar, *kutumbaka*, es la célula primaria, alrededor de la cual el mundo todo, por grande que podáis imaginarlo, se concentra; el parentesco es el único vínculo real de que no podéis liberaros, pero los mejores de los hombres pueden extenderlo hasta el mundo entero. Para un occidental, la ciudad que ha crecido después convirtiéndose en nación, es el cuerpo central que no suprime la libertad de pensamiento, sino que la amplifica hasta el límite extremo. Vertiendo el verso de Bhartrhari he traducido la palabra *kutumbaka* por "casa familiar", lo que es sólo una débil aproximación, cuando esos términos no expresan en sí mismos el sentido de "familia indivisa", que es absolutamente desconocido en el Occidente y si yo intento alterar el texto sánscrito de Bhartrhari para forzarlo en una expresión de cosmopolitismo, puedo repetir con aquel poeta: *ayam nija: paro veti ganana laghucetasam, udaracarita-*

*nām tu vasudhaiva...* y aquí he de detenerme súbitamente. Todas las palabras hasta la última, admitían una doble o equívoca significación, pero no se me ocurre ninguna traducción de *polis* o *polites*. *Desa*, *svadesa*, *janapada* son palabras que se refieren sólo a siluetas locales, *rāshtra*, *rājya*<sup>99</sup> denotan una común obediencia a alguna superior y externa autoridad que impone la ley, pero ¿cómo expresaremos la ciudad, la comunidad de los hombres sometidos a leyes establecidas e impuestas por ellos mismos, ligados por una común responsabilidad respecto a las mismas leyes en el deber de mantenerlas y mejorarlas, en el mismo trozo de tierra donde sus antepasados, quienes las crearon, hubieron de vivir?

Y aquí de nuevo hallamos una capital diferencia. El esfuerzo por obtener mejores leyes, que produjo incesantes revoluciones en la antigua Grecia y que actúa aún en el Occidente, justificó el estímulo a buscar también fuera de Grecia para llevar a cabo útiles comparaciones. Sus más celebrados filósofos son presentados viajando por tierras extranjeras antes de promulgar nuevas leyes prácticas o ideales; considerad, por ejemplo, Pythagoras y Platón. Aristóteles ha coleccionado más de setenta constituciones de ciudades para preparar su propia obra sobre Política. La ciudad, siendo una institución humana, queda siempre abierta a cambios para mejorar. Pero el parentesco, que hemos hallado en el ci-

miento de la vida india, es un hecho natural determinado o por la voluntad de Dios, o por el mecanismo del *karma*, que no admite cambio alguno. Un cuerpo de hombres que viven bajo la misma autoridad, sea ésta la de un rey o la de una aristocracia, es una combinación accidental de grupos, cada uno de los cuales es regulado por su propia ley, *svadharma*,<sup>100</sup> otro típico contraste con la ley griega, *nomos*, que se extiende a toda la ciudad. En tal orden de cosas, un hombre que se cuidase de salir al extranjero y de comparar, sería una persona mal intencionada, digna de que estrictamente se le separara de la comunidad. Vemos el resultado. Tenemos ante nosotros una enorme masa de literatura antigua y medieval india, de sánscrito y de prácrito; podemos leer a través de millares y centenas de millares de páginas en busca de información acerca de naciones y comarcas extranjeras; todo lo que hallamos prácticamente no significa nada. Ahora sabemos por fuentes extranjeras en qué amplia extensión la India ha estado unida a todas las grandes civilizaciones del Mundo antiguo. Para no hablar de Egipto y de Asiria, diremos que Persia le enseñó su propia escritura, sus artes, su administración. La civilización griega ha esparcido sus colonias sobre todo el Penjab y a lo largo de la costa occidental. La India misma ha enviado sus misioneros al Asia Central, a China, al

Tibet, a la Indo-China, al archipiélago indio, al África oriental; es sólo justo indicar que la India era una de las capitales nacionales colonizadoras en el pasado; aún en el distante Japón hallamos vestigios de su viviente influjo todavía expresado en la formación del alfabeto; Palembang al S. E. de Sumatra, era la sede de una brillante Universidad india; Cambodia y Java pueden aún mostrar monumentos e inscripciones que deberían ser el orgullo del genio indio; la isla de Borneo, que yace bien distante, tiene en sus espesuras restos de cultura india; la pequeña isla de Bali, al E. de Java, es todavía un microcosmos indio, con una literatura sánscrita, leyes y dioses indios. *Arjuna* era héroe popular entre los turcos en la séptima centuria, como aún lo es entre los javaneses, como Rama lo continúa siendo entre los cambodianos. Pero la difusión de la civilización india, que podía haber sido para la India una fuente de prosperidad intelectual y social, resultó al fin un empobrecimiento, si no exactamente un fracaso, porque jamás había sido transformada en un cambio. La India envió durante varios siglos muchos de sus mejores hombres para llevar a grandes distancias sus artes, su ciencia, su filosofía, las magníficas producciones de su genio creador, pero no importó nada en compensación. Personas, personas incluso educadas, frecuentemente intentan hacer responsables a los

invasores y conquistadores extranjeros del colapso de la India; tengo honradamente que afirmar que creo que no tienen razón los que así opinan. La India ha tenido que pagar la pena de su antinatural indiferencia. Ha pretendido vivir aparte, en una especie de soledad sagrada. Pero ninguna nación puede separarse, desinteresarse de la común tarea de la humanidad. Los conquistadores llegaron de fuera para obligarla a cumplir el deber de reciprocidad que ella se jactaba de incumplir. El Islam y los invasores islámicos, a costa de tremenda pérdida e incluso ruina, la llevaron al cuadro de una amplia comunidad, cuyo dominio se extendió desde Marruecos hasta China; después llegaron los poderes europeos, que entraron en la contienda y ganaron. La cultura occidental era así impuesta a la mente india, como las culturas persa y arábiga la habían sido también ya impuestas en el pasado.

De esta manera, por las misteriosas sendas del Hado, la India, aunque de mala gana y hasta resistiéndose, se ha desarrollado alcanzando la aptitud necesaria para llegar a ser la mansión de un humanismo oriental, capaz de competir con nuestro humanismo occidental. La naturaleza y la historia parecen haberla consagrado a esa espléndida labor; manda en un vasto océano, que la separa del Cabo y de Australia, regiones ambas para la India de igualmente fácil acceso; sus caminos terres-

tres largo tiempo la han puesto en comunicación con Persia, Turkestán y China. En gran parte, sus idiomas indígenas están emparentados con las lenguas de Europa y de América; aquellas lenguas hacen de la India un miembro de la familia aria, no sólo por su vocabulario, sino por el profundo mecanismo del pensamiento que se halla contenido en el lenguaje. A su vocabulario ario ha adicionado una copiosa provisión de expresiones persas y arábigas que sirven como de lazo de unión entre la India y el Islam. En el Extremo Oriente ya ha mostrado lo que era capaz de hacer allí. China, la China de Confucius y Lao-tze, era durante un milenio después de J. c. un campo de actividad india; China, a pesar de su resistencia a las influencias extranjeras, lleva todavía el sello indeleble de las artes, morales y metafísicas indias. Indo-China e Indonesia proclaman con sus propios nombres la parte que la India ha desempeñado en sus civilizaciones locales. Si la India de hoy quiere despertar a la plena conciencia de sus destinos, si está dispuesta a responder a la llamada que la viene de Occidente y de Oriente, las Universidades indias llegarán a ser la cuna y la sede de un nuevo Humanismo, más rico y más brillante que el viejo Humanismo occidental.

La obra ciertamente no es liviana; es una obra de conocimiento que puede fructificar por *samādhi*, el es-

fuerzo de auto-concentración, un poder que es esencial a la mente india; tiene que ser una hazaña del espíritu. La ciencia técnica no sirve aquí de ayuda. La ciencia técnica depara su utilidad, haciendo la vida material más fácil, permitiendo al hombre gozar más libremente, más plenamente la vida del intelecto, pero no produce, no dá un objetivo a la misma vida humana. La mente es el jefe y tiene que mandar. Muchos años antes de Cristo, Buddha ha anunciado ya esta suprema verdad:

*manopubbangamā dhammā, manosethā, manomayā* <sup>101</sup>

“La mente marcha en primer término en el mundo; la mente es lo mejor; la mente es creadora”. Fiel a las antiguas directrices de su tradición, la India jamás desistirá de su espiritual esfuerzo; está advertida por sus propias experiencias de los peligros de un espléndido aislamiento; se asociará, pues, alegremente a la “familia unida”, indivisa de la Humanidad en su común pesquisa tras la verdad, verdad que es sólo “*mukti-mārga*”,<sup>102</sup> el camino de salvación.

## NOTAS

### LA INDIA Y EL MUNDO

<sup>1</sup> “según la célebre fórmula del poeta Horacio, “conquistar a su feroz vencedor”... Se alude en el texto al siguiente pasaje “horaciano”:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes  
Intulit agresti Latio... (Epist. II, 1, 156-157).

En esa expresión se ha reflejado tradicionalmente, con plena plasticidad, el avasallador influjo del helenismo triunfante en las nacientes Letras del Lacio.

<sup>2</sup> “*dharma... samsâra... karman*”

*Dharma* se refiere conjuntamente al orden ético y al jurídico y, entre otras equivalencias, alcanza la de “Ley o Justicia personalizadas”. *Samsâra* no significa sólo “trasmigración” y “serie de trasmigraciones”, sino también “existencia transitoria”, “existencia terrena”. *Karman* concretamente significa “destino”, como consecuencia ineluctable de actos realizados en una existencia anterior. Adviértase de una vez para siempre que S. L. utiliza todos los nombres técnicos sánscritos con las más exactas glosas que quepa ofrecer de sus sentidos fundamentales, por lo que

acaso podrá el lector prescindir de una buena parte de nuestras modestísimas observaciones.

<sup>3</sup> “vanidad ilusoria de las cosas”.

El propio S. L. ha insistido más de una vez en formular ese concepto que también hubo de expresar así: “Aquí (en la India) la humanidad se baña en lo divino; bajo cualquier vocablo que adora, cada uno ve a Dios, oye a Dios, participa de Dios y vive en Dios todos los instantes de su vida; y los más humildes, no son los menos dotados: los himnos que se elevan de los arrozales equivalen, con frecuencia, en dignidad así como en emoción, a los salmos de los poetas... El hombre, demasiado pequeño para la naturaleza y la existencia humana concebida a imagen del drama celeste, la mísera persona humana, vaciada de substancia y reducida a un juego efímero de sombras o de ilusiones, he ahí el fondo común, inherente al genio de la India y sobre el que ésta ha edificado, con una magnificiencia deslumbradora, sus doctrinas y sus cultos”. Vid. *Aux Indes sanctuaires cent trente-six photographies choisies et commentées par Odette Bruhl attachée au Musée Guimet* (Hartmann éditeur, Paris, 1935) introduc.

<sup>4</sup> “Vyāsa”...

Vyāsa, hijo del sabio Parāçara y de Satyavatī, medio hermano de Vicitra-vīrya y de Bhīṣma, era también conocido con los nombres de Bādarāyana o Vādarāyana, Kṛṣṇa, por su tez morena y Dvaipāyana, a causa de haber nacido en una isla (dvīpa) del Jumnā. Retirado al desierto para entregarse a la vida eremítica, a requerimiento de su padre volvió al Mundo para unirse a dos viudas sin descendencia de Vicitra-vīrya, por las que fue padre del ciego Dhṛtarāstra y de Pāṇdu-. Fue padre además, por una joven esclava, de Vidura y de Sukta, el supuesto narra-

dor del Bhāgavata-Purāna. Vyāsa entra en la categoría de los sabios míticos, pues se le atribuye la composición del Veda —por lo que es denominado Veda-vyāsa—, de los Vedānta-sūtras, del Mahābhārata, de los Purānas y de otras producciones de la literatura sagrada de la India. Pero Vyāsa ha designado también a todo compilador o autor, ya que ese término significa “separación”, “extensión”, “exposición detallada, minuciosa” y la “separación”, con el discernimiento que implica, es operación indispensable de la creación artístico-literaria.

<sup>5</sup> “Vālmīki”...

Nombre del famoso supuesto autor del Ramāyana.- Abstraído en la meditación, fue invadido por las hormigas de un hormiguero (valmīka-bhauma, “hormiguero”), y debió a esa circunstancia, según la tradición corriente, su nombre. (Valmīka significó no sólo “hormiguero”, sino también, en su forma masculina, padre de Vālmīki, pues el nombre del poeta debe transcribirse con *a* larga en la primera sílaba). Es de presumir, por tanto, que fuera brahmán de nacimiento y se asegura además que estaba estrechamente emparentado con los monarcas de Ayodhyā. Se le atribuye la recopilación de los cantos y de las narraciones legendarias referentes a Rāmacandra, que serían así fundidas en un poema coherente, al que se hicieron después no pocas adiciones. Se atribuye también a Vālmīki la invención del *çloka* y es muy verosímil que ese mismo autor diera formas fijas y precisas al lenguaje y al estilo de la épica india. Una narración propala que dicho poeta fue en los comienzos de su vida un foragido, mas que hubo después de arrepentirse de sus crímenes y haciendo vida eremítica, pudo acoger a Sitā, la esposa de Rāma, cuando aquélla fue desterrada por su esposo.

<sup>6</sup> “Kālidāsa”...

El nombre de “Kālidāsa” se interpreta como equivalente a “sier-

vo", "esclavo" (dāsa) de "Kālī", la diosa Durgā (hija del Himalaya y esposa de Çiva). Kālidāsa fue un famoso poeta, autor de producciones tan bellas como las tituladas *Çakuntalā*, *Vikramorvaçī* ("Urvaçī conquistada por el valor" (vikrama)), *Mālavikāgnimitra* ("Mālavikā y Agnimitra"), *Meghadūta* ("Nube" (megha) "mensajera" (dūta)) y *Raghuvamça* ("raza (vamça) de Raghu"). Mereció ser considerado como una de las nueve joyas de la corte de Vikramāditya, pero se ha vacilado no poco al tratar de determinar la época en que parece verosímil viviera dicho vate. Las dudas han sido y son tantas en ese respecto que para unos autores Kālidāsa vivió en el siglo primero, para otros, en el segundo, para otros, en el tercero y para otros, en fin, incluso a mediados del sexto d. de j. c. Ese nombre ha sido aplicado además a varias personas y, especialmente, a otras dos, que se supone compusieron el *Nalodaya* (Nala+udaya, aventuras de Nala y Damayantī) y el *Çrutabodha*. Este último significado ha permitido que el nombre Kālidāsa haya obtenido la rara acepción del numeral 'tres', cuando no se ha aplicado como un título honorífico al perder su preciso valor de nombre propio.

<sup>7</sup> "templa serena" que ensalzaba el poeta latino...

Es notorio que aquí alude Sylvain Lévi a T. Lucrecio Caro y a su admirable poema *De rerum natura*, en el que (II, vs. 5-10) leemos estos bellos versos, tantas veces citados y glosados:

suave etiam belli certamina magna tueri  
per campos instructa tua sine parte pericli  
sed nil dulcius est, bene quam munita tenere  
edita doctrina sapientium *templa serena*,  
despicere unde queas alios passimque videre...

<sup>8</sup> "Sakuntalā"...

Una más precisa transcripción de ese nombre, demandaría esta

grafia: Sakuntalā o Çakuntalā, no meramente Sakuntalā. Çakuntalā procede, sin duda, de çakunta, “ave”, “especie de ave de presa”. Çakuntalā es tenida por descendiente de la Apsarā Menakā y de Viçvāmitra y se narra de aquella heroína que nacida y abandonada en un bosque, fue cuidada por las aves (recuérdense y compárense los nombres” Çakuntalā y “çakunta”) hasta que la halló y recogió en su ermita el sabio Kanva y se preocupó de criarla, como si fuera su hija. Vista allí dicha joven por el rey de raza lunar y descendiente de Puru llamado Dusyanta, con ocasión de una expedición cinegética de dicho monarca, se unen ambos en matrimonio y Çakuntalā llega así a ser madre de Bharata. Pues bien, la historia del casual encuentro de esos dos amantes, de su matrimonio, de su separación, del repudio de la joven esposa a causa de una temporal pérdida de memoria, producida por una maldición y del subsiguiente reconocimiento de la repudiada mediante un anillo —que primero, se pierde, para aparecer después— es el asunto y el argumento de la producción rotulada *Abhijñāna-Çakuntalā* de Kālidāsa. Esa producción pertenece al grupo de las últimas creaciones de su autor, quien en dicha obra, con técnica depurada, utiliza elementos ya empleados en su más antiguo drama. Advertiremos además que Kālidāsa triunfa y se distingue en la pintura de las emociones amorosas, desde la primera sugestión erótica en un espíritu ingenuo y candoroso, hasta los extremos de la pasión sexual más arrebatada y avasalladora. El cuarto acto del drama Çakuntalā es un arquetipo de tierna amargura y el cariño con que hasta los árboles se despiden de su amada, contrasta con la áspera recepción que a ésta aguarda en la corte real. Vid. para más precisas y circunstanciales referencias A. Berriedale Keith, *The Sanskrit Drama in its Origin, Development, Theory and Practice*. Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 152, 156 y *passim*.

<sup>9</sup> "qui prius orbis erat"...

Hallamos la expresión latina citada aquí en el siguiente contexto del *De redivo suo*, lib. I, vs. 65-66 de Rutilius Namatianus:

Dumque offers victis proprii consortia iuris  
Urbem fecisti quod prius orbis erat.

"En offrant aux vaincus le partage de tes propres lois, tu as fait une cité de ce qui jadis était l'univers". *Rutilius Namatianus sur son retour. Texte établi et traduit par J. VESSEREAU et F. PRECHAC*, Paris, Les Belles Lettres, 1933, p. 5.

<sup>10</sup> "Pātaliputra"...

Pātaliputra es el nombre de la capital de Magadha, que estaba emplazada en la confluencia del Ćona con el Ganges. En Pātaliputra se quiere reconocer la antigua Palibothra y la moderna Patnā.

<sup>11</sup> "Kanyākubjā"...

Con ese nombre era conocida una antigua y famosa ciudad (en las provincias del N. O. de la India), situada a orillas de la Kālīnadī, un brazo de la Gangā o Ganges en el moderno distrito de Farrukhabad. La pronunciación popular de tal nombre, es una de las más oscilantes que presenta la Toponimia índica (y así, en efecto, ofrece todas estas variedades: Kanauj, Kunnoj, Kunnouj, Kinoge, Kinnoge, Kinnauj, Kanoj, Kannauj, Kunowj, Canowj, Canoje, Canauj, etc.). Con Canauj, sobre Cawpore, se identifica ordinariamente en la actualidad Kanyākubja. En la geografía clásica, en cambio, es conocida dicha ciudad con el nombre de Canogyza, pero esa designación se aplica también a los lugares tributarios y al distrito circundante de semejante centro urbano. En cuanto a la etimología propuesta —que pretende derivar ese nombre de *Kanyā*, abreviado en *Kanya* (y aún sin abreviar, pues el nombre de la mencionada ciudad, unas veces se escribe

*Kanyākubja* y otras *Kanyakubja*, mas no *Kanyākubjā*, porque se trata de una forma neutra) con el significado “muchacha” y *kubjā*, que a su vez equivale a “cargada de espaldas”, por donde *Kanyākubja* será, por lo tanto, el epíteto “muchacha jorobada, o cargada de espaldas”—, nada nos atrevemos a afirmar. Sabido es que toda circunspección es poca para prestar fundada adhesión a las aparentemente más diáfanos etimologías de nombres tópicos. En ese sector, las más acusadas reservas no suelen ser nunca suficientes. De todas suertes nos consta que, según la leyenda narra (en R. i. 32, 11 ss.), las cien hijas de Kuṣānābha, rey de esa ciudad, fueron deformadas con sendas jorobas por no acceder a los licenciosos apetitos y requerimientos de Vāyu, dios del viento. Asegúrase además que las ruinas del mencionado centro urbano, ocupaban un perímetro tan extenso como el del Londres actual.

12 “Ujjayini”...

Este nombre es el antiguo equivalente al moderno de la ciudad de Oujein. Compárese con el griego Οζήνη, nombre de una ciudad así llamada en Avanti, o en Mālava, que fue antiguamente la capital de Vikramāditya y es una de las siete sagradas de los indios, así como el primer meridiano de sus geógrafos, a partir del cual se computan las longitudes. El moderno Oujein se halla una milla al sur de la antigua ciudad aquí anotada.

13 “Pushkalāvati”...

Otro nombre propio de ciudad, equivalente a Puskarāvati o Puskarāvati (f. o n.), en el que se pretende sobreentender el sentido “abundante en lotos”. Salvando todas las debidas y ya en otro lugar indicadas reservas, nos bastará con hacer constar que *puskara* significa “loto azul”, mientras “*puskala*” vale tanto como “numeroso”, “copioso”, “abundante”, “lleno”, de donde pudiera haber ocurrido que una contaminación, haya

sido la causa inmediata de esa etimología, propuesta a título de información exclusivamente. Adviértase también el paralelismo admitido entre ese nombre (Puskarāvati, o Puskalāvati) y la Πενκελᾶτις de los antiguos y el Pousekielofati de Hiouen-Tsang. R., Kathas., Pur. y Pān. pueden ser anotados como fuentes de esas indicadas acepciones. Puskarāvati, capital de Gāndhāra, ha sido localizada entre el Indus y el Swat.

<sup>14</sup> "Pratishthāna"...

Sería preferible leer y escribir *Pratishthāna* o *Pratisthāna*. [Adviértase de una vez para siempre que cuando proponemos una transcripción distinta de la utilizada por SYLVAIN LÉVI, ni ponemos en duda el valor práctico y de comodidad manifiesta de esta última, ni creemos que quepa omitir la que adicionamos como más precisa y más comunmente seguida en los textos gramaticales y diccionarios más recientes.] *Pratishthāna*, como apelativo, significa "base sólida", "fundamento", "firme lugar de estada"; como nombre propio, es el de una ciudad, situada en la confluencia de la *Gangā* y de la *Yamunā* (los ríos son ordinariamente del género femenino en sánscrito), en la orilla izquierda de la *Gangā* o *Ganges* y enfrente de *Allāhābad*, la capital de los primitivos reyes de la dinastía lunar. En el *Kāthāsaritsāgara* designa *Pratishthāna* un lugar a orillas de la *Godāvarī*, capital de la dinastía *Andhrabhrtya*.

<sup>15</sup> "Kānchi"...

Mejor transcribiríamos *Kāñcī*, nombre de una antigua ciudad, perteneciente al grupo de las siete sagradas de la India, hoy llamada *Koñjivaram*, no muy distante de Madras. *Koñjivaram* vale tanto como *Kāñcī-varam*, *-puram*, etc., etc. *Kāñcī* como apelativo significa "cintura femenil".

<sup>16</sup> "Sankara"...

Mejor sería escribir ese nombre así: *Sankara* —o— *Çankara*

—o— Çamkara. Çamkara significa “bienhechor”, “que da o depara prosperidad”, sentido que permite la aplicación de este nombre a Çiva. Çamkara sirve además de nombre propio de varios autores y particularmente es el de Çamkarācārya, filósofo del Vedānta y comentarista del Vedānta-Sūtra y de la Upanisad. WINTERNITZ advierte (*Geschichte der indischen literatur*, vol. II, pág. 610) que de Sankara —pues tal es la variante gráfica del nombre de nuestro autor que dicho famoso historiador de las Letras acepta— hay sólo absolutamente legendarias “biografías” y que las atribuciones de muchas obras al mencionado escritor, son por completo arbitrarias. Sin embargo, según el propio WINTERNITZ, a pesar de todas esas deformaciones legendarias, no cabe dudar de la existencia de un filósofo famoso, llamado Sankara.

17 “Vikramāditya”...

Es curiosa y digna de sobria referencia la historia del gran monarca Vikrama, transformado en papagayo. Ese poderoso rey, dotado de excelsas cualidades, aprende de un sabio el artificio mágico que permite penetrar en un cuerpo distinto del propio. Claro es que esa discutible ventaja, va unida al grave riesgo de perder el cuerpo propio por penetrar en el ajeno. Y esa desventura ocurre a Vikrama, ya que un brahmán, adiestrado en la misma magia citada, penetra y ocupa el cuerpo del rey en un momento en que éste se había despojado de su envoltura carnal para buscar otra distinta, nada menos que la de un elefante. El astuto brahmán piensa substituir con su audaz intrusión al monarca ausente de su propio cuerpo. Pero Vikrama, convertido en papagayo, consigue ser capturado por un cazador y vendido a la reina, de la que pronto alcanza la consideración de favorito y confidente. Reina y papagayo se proponen recíprocamente enigmas y el segundo recita a la primera todo género de dichos

sentenciosos, así como instrucciones para practicar la religión jaina. Conocemos uno de los enigmas propuestos a la extrema sagacidad de Vikrama-papagayo. Tratábase de averiguar qué era lo que hacía a las serpientes inofensivas, no venenosas, impotentes a los dioses e inmóviles a los leones, pudiendo ser, en cambio, llevado por un niño. El agudo papagayo acierta a descubrir la realidad así disfrazada, que no es otra que la del pincel del pintor. Ésa y varias pruebas más de sagacidad hacen sospechar a la reina que su ave favorita no sea sino su perdido esposo. Y llega un día en que el alma de Vikrama, abandona el cuerpo del papagayo, en el que se insinúa el brahmán, para dar ocasión al monarca de que recupere su perdida envoltura carnal regia, después todavía de haber ocupado algún tiempo el cuerpo de un lagarto. Al observar muerto el cuerpo del ave favorita, la reina se desespera e intenta suicidarse, mas para prevenir y evitar tan cruel decisión, Vikrama recobra su primitiva apariencia humana en todo su esplendor primitivo. (Vid. para más precisos esclarecimientos el *Pārçvanāthacarita* de la literatura jaina). Pero el nombre Vikramāditya (en el que cabe discernir los elementos *vikrama* "heroísmo" y *āditya* "sol") se aplica a diversos reyes y, en particular, a un rey indio de Ujjayinī, al que se atribuye la fundación de la era [Mālava—] Vikrama, que comienza 58 años antes de J. c. Hay, pues, que substraer el número 57-56 de los años cumplidos de la era de Vikrama, para obtener su equivalencia en el cómputo después de J. c. Se dice que Vikramā expulsó a los Çaka y dominó casi sobre todo el norte de la India, distinguiéndose especialmente como generoso patrono de las Letras, pues florecieron en su corte nueve famosos y celebrados varones y son innumerables las leyendas que exaltan esa fase de la actividad del susodicho Vikrama. Se supone ocurrida su muerte en una batalla contra Çalivāhana, rey de la dinastía de

los Çatakarni o Çatavāhana, que imperaba sobre la comarca meridional o Deccan, en la data Kali-yuga 3044. (*Kaliyuga* es la edad de *Kali* y *Kali* es el cuarto y peor Yuga, la era actual). Advirtamos una vez más, por último, que, como ya hemos dicho, el nombre glorioso de Vikrama fue aplicado a varios personajes y, entre ellos, al propio Bhoja e incluso a Çālivāhana poco antes mencionado. .

18 "Bhoja"...

Bhoja o Bhojadeva es el nombre del celebrado rey de Dhārā (o de Mālava) y generoso patrón de las labores literarias, al que se suele situar cronológicamente en el siglo XI de la era cristiana. Se supone incluso que Bhoja fue autor de varias producciones y, entre ellas, de un comentario sobre los Yuga-sūtra. También se ha supuesto que la obra titulada *Prameyakamalamārtanda*, a juzgar por su epílogo o praçasti, fue compuesta en Dhārā, bajo el reinado del susodicho Bhoja, comprendido entre los años 1.019-1060 d. de J. C. WINTERNITZ duda, sin embargo, de la exactitud y legitimidad de semejante atribución.

19 "Pāndavas"...

Preferiríamos la transcripción: Pāndavas. Pāndava en singular es el patronímico de Pāndu, hijo de Vyāsa y padre de los Pāndavas. Este plural puede ser referido ora a los cinco hijos de Pāndu: Yudisthira, Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva, ora a los parciales o fautores de tan heroica prole.

20 "Rāma"...

N. p. aplicado a varios personajes. En el Veda hay dos Rāmas, a los que se distingue con los respectivos patronímicos Mārgaveya y Aupatasvini: un tercer Rāma, con el patronímico Jāmadagnya, pasa por ser el supuesto autor del RV. Con posterioridad a la Literatura védica, hallamos otros tres Rāmas: Paraçurāma, sexto avatāra de Visnu, denominado también Jāmadagnya, como

hijo del sabio Jamadagni por Renukā y, a veces, Bhārgava, e. d., descendiente de Bhr̥gu; Balarāma, o sea el “fuerte Rāma”, conocido además con el nombre de Halāyudha y considerado como el hermano mayor de Kṛsna y, finalmente, Rāmacandra, rey de Ayodhyā, hijo de Daṣaratha, marido de Sitā y héroe del Rāmāyana. No hay que decir que fundamentalmente suponemos que al último Rāma mencionado, o sea a Rāmacandra, se refiere de un modo inequívoco el texto aquí glosado. Pero permítasenos adicionar a lo expuesto que para los jainas existe un Rāma entre los nueve blancos Balas y que en el VP., otro Rāma figura entre los siete r̥sis del octavo manvantara (es decir, manu-antara=manvantara, “período de Manu”, “era del mundo”, aproximadamente de una duración de cuatro millones de años).

<sup>21</sup> “el tesoro de las tres canastillas búddhicas”...

Se hace referencia en este lugar al *Tripitaka*, palabra que significa “tres cestas o canastillas”, pues *pitaka* equivale a “cesta o canasta”, aunque también designa el “ornamento de la corona de Indra”. En opinión, sin embargo, de V. Trenckner —opinión también seguida por T. W. Rhys Davids— la palabra *pitaka* no representa el “receptáculo”, sino la “tradición”. Y es que en tiempos remotos, cuando se efectuaban excavaciones, se usaban canastas que eran pasadas, de mano en mano, a lo largo de una hilera de obreros, para desplazar la tierra excavada del sitio donde se extraía. Obsérvese, no obstante, que el tránsito del sentido es perfectamente lógico y explicable, pues el instrumento que sirve de “receptáculo” de la tierra extraída, es también el mismo que se emplea en la “tradición”, en su sentido etimológico de entrega y transmisión de unas a otras manos de tales canastas. Así en el Majjhima Nikāya (II, pág. 169) se habla de “pitaka sampradāya” es decir, de “tradición oral” (*sampradāya*) semejante a la tradición hecha con “canasta” (*pitaka*)

de los antiguos *mantras* védicos. WINTERITZ (*op. cit.*, t. II, págs. 8-9) cree de todas suertes más sencillo interpretar *pitaka* como "receptáculo" y piensa en los joyeros, donde se guardan piedras preciosas y tesoros familiares, transmitidos de generación en generación. Mas todavía recordaremos que, según G. BÜHLER, el vocablo aquí glosado se utiliza para designar un recipiente, una cesta, en la que se conservan manuscritos, por donde la división del texto sagrado buddhista en *pitakas*, probaría que aquél había sido escrito, si bien la tradición singalesa supone que esa fijación gráfica no había tenido lugar todavía a fines del primer siglo a. de J. C. Son de todos modos instructivas las matizaciones semánticas indicadas y registradas, y dignas, por tanto de esta sobria mención.

<sup>22</sup> "Asoka el Maurya"...

Preferiríamos a la utilizada en el texto esta otra transcripción: Açoka. Açoka si es discernido en sus posibles elementos integrantes, *a+çoka* y *-çoka*, a su vez, es referido a la raíz *çuc-*, "quemar", significará "sin llamas", "el que no causa pena o dolor", y sirve, ora como apelativo, para designar un árbol de flores rojas (Jonesia Asoka), ora como nombre propio de un emperador de la India, o de un ministro de Daçaratha: no hay que decir que en la primera de estas dos últimas acepciones, es utilizado el nombre Açoka aquí. *Maurya* es un patronímico, procedente de *mura* y antiguo metronímico, derivado de *murā*: da nombre a una dinastía que comienza con Candragupta. Adviértase además que, como indica Keith (*A history of sanskrit Literatur*, págs. XXV-XXVI), el profesor V. H. Lüders supone fuera la lengua de la cancillería de Açoka "eine Art Hochsprache", e. d., una especie de lengua culta, noble, escrita, distinta de la ordinariamente hablada por aquella época y que se hallaba muy próxima al es-

tadio representado por los prākritos literarios. Admítese, sin embargo, con la debida sinceridad, que ese supuesto no se halla plenamente comprobado. Y, en efecto, pudiéramos creer que esa lengua de Açoka y de su cancillería fuera un idioma de clase más que una supuesta *Hochsprache*, como *Lüders* pretende. Se nos recuerda así que Yāska hablaba un sánscrito muy semejante al que escribía, por lo que es también muy verosímil que ocurriera lo mismo a los oficiales de Açoka, quienes probablemente se servirían en la conversación de un lenguaje en su esencia similar al que fijaban en signos gráficos y menos avanzado en sus transformaciones fonéticas que el que de ordinario era utilizado por las capas sociales menos cultas del pueblo y época aludidos. Personalmente nos creemos en el deber de hacer constar que la separación tajante, que se pretende en muchos casos establecer entre la lengua escrita y la lengua hablada, queda con frecuencia reducida a muy modestas y restringidas proporciones, ya que es un hecho que el culto utiliza en su conversación ordinaria una buena parte de los vocablos y de los giros de que se sirve en el ejercicio de sus actividades más específicas y selectas.

<sup>23</sup> ... "Asvaghosa"...

Preferiríamos a la transcripción adoptada en el texto esta otra: Açvaghosa, o ésta: Asvaghosa, ambas más exactas que la primera. La dolorosa obscuridad que envuelve aún la historia de la India antigua, impide determinar con la precisión apetecible la fecha en que vivió Açvaghosa, tan famoso poeta como filósofo ilustre. Tradicionalmente se ha afirmado que dicho vate fue protegido por Kaniska; ahora bien, si el *Sūtrālamkāra* es de Açvaghosa, la determinación cronológica propuesta tropieza con serias dificultades. En efecto, en el *Sūtrālamkāra* se hace mención del reinado de Kaniska, refiriéndose al pasado del autor de esa

obra, lo que sólo podría normalmente ocurrir si el protector hubiera muerto antes que su protegido, contra lo afirmado por tradición constante. Claro es también que esa indicación contradictoria ha podido ser interpolada en su totalidad, o tan sólo en lo que al nombre de Kaniska concierne e incluso que es posible además que existiera un Kaniska anterior al que conocemos. Una inscripción que se ha creído fuera de la época en que vivió ese monarca (EI. VIII, 171), menciona un Aṣvaghosarāja, con el que sólo temerariamente se puede identificar a nuestro poeta. Si a pesar de todas las no livianas dificultades propuestas, nos atenemos a la información tradicional, que no parece haya sido válidamente impugnada hasta la fecha, determinaremos la época en que vivió Aṣvaghosa por la propia de Kaniska, que una recomendable estimación fija en el año 100 d. de J. c. La tradición también nos enseña que Aṣvaghosa era un brahmín que primeramente se afilió a la escuela búddhica sarvāstivāda (e. d. sarva-asti-vāda, doctrina de la realidad (asti) de las cosas), pero que, al fin, fue cautivado por la creencia en la gracia salvadora de la fe en el Buddha, llegando a ser uno de los precursores de la escuela del Mahāyāna (del Gran Vehículo). No omitiremos la opinión discrepante en el extremo cronológico que tratamos de s. cii. VIDYABHUSANA, quien supone que Kaniska, protector de Aṣvaghosa, vivió aproximadamente hacia el año 320 d. de J. c. Mas sea la que fuere la fecha que en definitiva quepa y se deba aceptar en esa contienda, nos consta de todas suertes que I-tsing, quien viajó por la India hacia los años 671-695 d. de J. c., refiérese a Aṣvaghosa como a uno de los grandes maestros del pasado y dice que una colección de las producciones de ese poeta, era estudiada en el siglo VII de la era cristiana. Por los colofones de esas obras, sabemos que la madre del autor se llamaba Suvarnākṣī (acaso "la de

áureos, bellos (suvarna) ojos" (aksi)), que su morada era Sāketa y que él mismo era presentado como el estilo del ācārya (preceptor espiritual) y del bhadanta (denominación honorífica de los monjes budhistas y jainas). Vid. KEITH, *op. cit.* última-mente, pág. 55.

<sup>24</sup> "Chandragupta"...

Preferiríamos a la transcripción adoptada en el texto esta última: Candragupta, que creemos más exacta por menos equívoca. En medio de la obscuridad que rodea la decadencia de los sucesores de Kaniska, es cuando menos cierto que Candragupta, como resultado de su alianza matrimonial con una princesa Lic-chavi, fundó una dinastía con cuartel general en Pātaliputra y que esa dinastía, bajo el hijo del citado, bajo Samadragupta, por los años 330-375 d. de J. c., llegó a ejercer el poder soberano del N. de la India. Por fin, el nieto de Candragupta, Candragupta II, coronó esos éxitos por la sumisión de los sátrapas y la incorporación al imperio de Mālwā, Gujarāt y Kāthiāwār. También es notorio que ese imperio Gupta significaba un preciso renacimiento del Brahmanismo y una reafirmación de la nacionalidad, frente al sentido cosmopolita del régimen kushano, bajo el cual el Buddhismo decididamente había alcanzado una situación de principal privilegio, que no fue, sin embargo, obstáculo para que el mismo mencionado Brahmanismo y el Jainismo alcanzaran gran difusión. El arte del período a que venimos refiriéndonos es de altos vuelos y refleja un espíritu nacional que reacciona a impulsos de la inspiración griega, aunque su Arquitectura ha desaparecido en amplios sectores merced a la aterradora destrucción llevada a cabo por los invasores mahometanos del N. de la India. La Escultura muestra, en cambio, inusitada belleza de figura, dignidad de actitud y contención y refinamiento en el tratamiento de los detalles. Las monedas,

con frecuencia de bello cuño, muestran claros vestigios de comunicación con el Mundo romano, también testimoniado por el recuerdo de las misiones enviadas a Roma y a Constantinopla en los años 361 y 530. Ese progreso artístico corresponde harmónicamente al que en el orden científico logran las Matemáticas, la Astronomía y la Astrología, como revelan los nombres prestigiosos de Aryabhata (nacido el año 476 y autor del tratado astronómico *Aryabhatīya*) y de Varāhamihira (que vivió aproximadamente hacia el año 550 y compuso, entre otras obras, las tituladas *Brhatsamhita* y *Pañcasiddhantikā*). Vid. ΚΕΙΤΗ, op. cit. últimamente, pág. 74.

25 ...“la India ha dado ampliamente como ampliamente ha recibido”...

No creemos que quepa glosar con más plástica eficacia el concepto de lo que la India ha pretendido ser y de lo que, de hecho y en realidad sea y resulte, que con estas frases, tomadas del autor aquí traducido y anotado: nos referimos al pasaje, vertido a continuación y tomado del prólogo compuesto por SYLVAIN LÉVI para la obra titulada —y ya en otras ocasiones anteriormente citada— *Aux Indes Sanctuaires...* PAR ODETTE BRUHL: “Pero los últimos años han hecho retroceder bruscamente el horizonte. Excavaciones proseguidas metódicamente desde 1.920 en el Sind, en Mohendjo-Daro, en el Penjab, en Harappa, nos han puesto en presencia de una civilización avanzada, rica en producciones de arte, provista de un sistema de escritura y que reiterados recortes fijan indudablemente en las proximidades del año 2.800 a. de J. C. De esta civilización, difundida sobre el mismo suelo que los arios védicos han ocupado en seguida, ninguna mención, ningún vestigio hallamos en los Vedas. Nada hasta aquí permite llenar esta laguna inquietante. Las relaciones con la cultura elamita y sumeriana son, por el contrario,

manifiestas y, por otra parte, se hallan atestiguadas con hechos positivos. El arqueólogo que ha presidido esas excavaciones resonantes, Sir John Marshall, se ha aplicado a descubrir en la imaginería de Mohendjo-Daro los primeros lineamientos del Panteón que la India sánscrita debía adoptar más tarde, pero la hipótesis aguarda aún el momento de ser rigurosamente comprobada”.

26 ...“Nirvâna”...

Preferiríamos a esa transcripción ésta, que juzgamos más exacta: Nirvâna. Este vocablo es en la lengua sánscrita un verdadero adjetivo de tres formas para los tres géneros, con toda la riqueza de acepciones que intentamos sugerir tan sólo en la enumeración subsiguiente: “expelido”, “sacado”, “extinguido” (se dice de un lámpara, o de un fuego), “puesto” (con referencia al sol), “calmado”, “aquietado”, “domesticado”, “muerto”, “fallecido” (que literalmente equivale a “con el fuego de la vida extinto”), “perdido”, “desaparecido”, “sumergido”, “zambullido”, “inmovible”. El neutro significa, a su vez, “expiración”, “cesación”, “extinción”, “puesta” (del sol), “desvanecimiento”, “desaparición” (así, nirvânam kr, de ordinario equivale a “hacer desaparecer algo”, o sea “no mantener la propia palabra o promesa”), “extinción de la llama de la vida”, “disolución”, “muerte”, “emancipación final de la materia y reunión con el Espíritu Supremo”. Estas últimas acepciones que se ofrecen testimoniadas en la literatura épica (en el MBh., por ejemplo), no se confunden con la específica de los budhistas y jainas de “absoluta extinción o aniquilamiento” (çûnya) de la existencia individual, o de todos los deseos y pasiones. Éste último sentido, dentro de la propia concepción búddhica, implica, determina o condiciona los siguientes: “calma perfecta”, “reposo”, “felicidad”, “la más alta dicha”, o “beatitud perfecta”, si bien en la

propia poesía épica hallamos ecos precisos de este final estadio de la evolución semántica bosquejada. Una exposición documentada, en su faceta filosófico-teológica, del vocablo nirvāna, no cabría en los estrechos y modestísimos límites a que deben ceñirse estas humildes anotaciones. Limitémonos tan sólo, por tanto, para comprobar algunas de las precedentes aserciones, a recordar que P. CARUS (vid. de este autor la obra titulada *El Evangelio del Buddha, referido según los documentos más antiguos, traducción directa del inglés por Rafael Urbano* —Madrid, Beltrán, 1928— y de esa obra, en su glosario final, la palabra nirvāna) ilustra el concepto aquí glosado con estas palabras: "Nirvana (Nibbana, pali)... Según el Hinayana se define como la "extinción de la ilusión" y según el Mahayana como la "adquisición de la verdad". El Nirvana, según este último, significa "iluminación", el estado de espíritu en el cual el upadana [mejor escribiríamos, upādāna], el apego, el klesa [kleṣa], la pena y el trisna [trsnā] se extinguen. La feliz condición de la iluminación, de la paz del espíritu, de la felicidad; del triunfo de la virtud en esta vida y en la otra; el reposo eterno del Buddha después de la muerte". Se podrá observar en esas conclusiones el mismo movimiento dialéctico que hemos procurado reflejar en nuestras previas anotaciones semasiológicas. Mas CARUS también pretende descubrir que Sakyamuni [mejor, Çākyaṃuni] rehusó resolver el problema planteado acerca de si el Nirvāna es o no es la extinción definitiva de la personalidad. Con su silencio respecto a ese fundamental extremo, el Buddha pudo sugerir que no estimaba indispensable para la salvación plantear y resolver el problema de referencia.

27 ... "Mahāvīra"...

Se trata del último Arhat (vid. nota a la pág. 57) de la presente Avasarpinī, o sea, del último y más famoso maestro jaina de la

edad presente, que se supone vivió en Behar hacia el siglo VI a. de J. c. Adviértase que *avasarpinī* es un nombre femenino, como su propia forma indica, que equivale a "paso o deslizamiento hacia abajo gradualmente" y se refiere a un período "descendente" de larga duración que alterna con otro "ascendente" (*utsarpinī*). Nótese que la  $\sqrt{\text{srp}}$ , lat. *serpere*, es aquí combinada con los prefijos "ava" (abajo) y "ut" (arriba) = *avasarpinī* y *utsarpinī*. Ambos ciclos, ascendente y descendente, son, a su vez divididos en seis estadios o etapas: "bueno-bueno", "bueno", "bueno-malo", "malo-bueno", "malo" y "malo-malo".

<sup>28</sup> ... "Jina" ...

Ese vocablo es un adjetivo de tres formas, derivado de la raíz *ji* "vencer" y significa, por ende, "victorioso". Como sustantivo masculino, equivale a "victor", referido a un Buddha y también a un Arhat, o Santo capital de los jainas. Se habla de 24 Jinas que han florecido en cada una de las tres *Avasarpinīs* y que nacieron en *Aryāvarta* (llanura indo-gangética, de *Arya* y *āvarta*, "dominio de los Arya"). Según CARUS (*op. cit.* en nota antepenúltima, vocablo aquí glosado) *jina* se utiliza como título atribuido igualmente a los Buddhas y a los Tirthankaras, aunque, sin embargo, los jainas le emplean preferentemente para designar a Vardhamana Mahavira, que consideran como su Buddha. En la misma obra, "El Evangelio del Buddha" del autor últimamente citado, leemos (pág. 596): "El Bienaventurado dijo: "Jinas son todos los que han vencido algo y a las pasiones y se abstienen del pecado".

<sup>29</sup> ... "Rājagriha" ...

Preferiríamos a esa transcripción utilizada en el texto esta otra más precisa y menos equívoca, por ende: Rājagrha. Según MASSON OURSEL (*L'Inde antique*, pág. 187 y s.) "el concilio de Rājagrha, escrutado a la luz de la crítica nueva y penetrante, se

reduce a una leyenda bordada sobre un cañamazo completamente pagano, el mito estacional de Gavāmpati (“señor o esposo” —pati— “de las vacas”-gavām), divinidad de la sequía, cuyo poder queda abolido al comienzo de la estación de las lluvias”. Recuerda también el autor citado las rivalidades entre las dos monarquías de Koçala y de Magadha y que el primero de esos Estados se había forjado en lucha contra Kaçi (Benarés), vencido por el rey Kamsa, príncipe de Mathurā, mientras el segundo se hallaba desde el siglo VII bajo la dinastía Ciçunāga. (Como apelativo Ciçu-nāga equivale a “joven” (ciçu), “serpiente” (nāga)). El quinto soberano de tal dinastía, Bimbisāra o Çrenika (582-554), considerado como uno de los suyos por los jainas y los budhistas, conquistó Anga y construyó su capital en Rājagṛha (Rājgir). Rājagṛha significa “casa” (gṛha) “del rey” (rāja), “palacio”. De ese sentido al “de capital de un reino”, la transición es lógica y fácil.

<sup>30</sup> ...“Cuestiones de Milinda”...

A. WEBER en su *Die Griechen in Indien* (ap. WINTERITZ, *op. tom. cit.*, pág. 176 n.), plantea el interesante y sugestivo problema de si los Milindapañha se hallan acaso más íntimamente ligados de lo que pudiera creerse a los diálogos “platónicos” y representan, por decirlo así, “una intencionada copia de los premencionados diálogos”. Mas no parece verosímil esa conjetura, porque el autor del Milindapañha no necesitaba valerse de los diálogos “platónicos” para hallar la forma dialogada, que desde luego se le ofrecía con toda eficacia y diafanidad en las Upanisads, en la poesía ascética del Mahābhārata y en el Tripitaka. En efecto, según el propio WINTERITZ, los Milindapañha no presentan vestigios de que su autor conociera la lengua griega, o el mundo ideal helénico, contra la opinión de FINOT, quien cree descubrir en el estilo de la obra aquí glosada y por dicho

autor traducida al francés claros influjos griegos. No sería fácil, ni asequible acaso resolver en este lugar sobriamente y de plano la discrepancia propuesta, pero no debemos ocultar su existencia, ni disimular su manifiesta importancia en ulteriores estudios e investigaciones. Baste, por tanto y por el momento, con las sobrias indicaciones aquí recogidas.

<sup>31</sup> ...“Abhidharma”...

Era cierto que había *jātakas* (historias de las existencias anteriores del Buddha y recopilaciones de tales historias) en el canon sánscrito, pero ignoramos si aquellos elementos integraban un libro, o formaban amplia colección de *jātakas* propios del canon susodicho. Es además dudoso si la colección de siete *abhidharmas*, trasladados al Tripitaka chino, procede del antiguo canon, pues tales abhidharmas nada tienen de común con el Abhidharmapitaka del canon pāli, salvo el número siete y unos pocos títulos. Abhidharmapitaka equivale a “canasta de más altas sutilezas de la doctrina”, porque, según Buddhaghosa (vid. *Sumangalavijāsini*, pág. 18; *Atthasālinī*, pág. 2) *abhi* en *abhidhamma* significa “más alto”, “particularmente”, “específicamente”. Al lado de *abhidhamma*, aparece también *abhivinaya*, “las más altas sutilezas del Dhama y del Vinaya”. Advirtamos ahora que los textos comprendidos en la sección a que venimos refiriéndonos, a semejanza de los Suttapitaka, son textos de religión (*dharma* o *dhamma*), pero después de una modalidad más erudita y catequística, adoptan la forma de secas enumeraciones y divisiones formales, que se refieren principalmente a los cimientos psicológicos de la Ética budhística.

<sup>32</sup> ...“avatar”...

La palabra sánscrita correspondiente a esa importada en nuestros idiomas modernos, es el masculino *avatāra*. Y este término equivale a “descenso” (especialmente de las deidades y desde el

cielo) o "aparición" de una deidad en la tierra, pero más particularmente se aplica a designar la encarnación de Visnu en diez formas principales: el pez, la tortuga, el verraco, el león, el enano, los dos Rāmas, Krisna, Buddha y Kalki (MhBh.). En el Raghu (III, 36), *avatāra* es tanto como una nueva e inesperada aparición, y cualquiera persona distinguida es considerada como *avatāra* de una divinidad. Todavía entre otras varias acepciones del término aquí glosado, debemos registrar estas dos: "tirtha" o "lugar sagrado" y "traslado" o "versión". [Advierto que el Diccionario de la Academia Española, en su 16ª edición (1939), no incluye la palabra aquí glosada (*avatar.*)]

33 ... "Arhat"...

Forma adjetival (m. f. y n.), susceptible de expresar muy varios sentidos: "merecedor", "autorizado para", "capaz", "admitido a", "digno de", "venerable", "respetable", "elogiado", "celebrado", etc., etc. Es así utilizada también como forma respetuosa de tratamiento por *arhasi*, que, seguido de un infinitivo, significa "quered", "dignaos" y en su modalidad *arhan*, designa un Buddha que es todavía candidato al Nirvāna. Como equivalente de Ksapanaka, asceta medicante, sobre todo, jaina, sirve para designar a los sectarios de Jina, o, en otros casos, para expresar el más alto rango de la jerarquía búddhica. Según MASSON-OURSÉL (*op. cit.*, pág. 214) arhat vale tanto como "liberado-vivo", "poseedor de la santidad". Cree el mismo citado autor que el Nirvāna del arhat debe ser denunciado como una escandalosa exaltación del "yo", si consiste en un "sálvese quien pueda", en el cual egoísticamente se substraer de la miseria del vivir una individualidad aislada. Mas si, en cambio, esa situación confiere a su beneficiario una aptitud infinita para esparcir la gracia y las bendiciones sobre la naturaleza entera, representa el fin de los fines. Como el cristianismo, el nestorianismo y el maniqueis-

mo, el buddhismo, menos indio que interasiático, significa un impulso, un celo por toda la Humanidad, que es solidaria, mediante las leyes de la transmigración, del Mundo entero.

34 ... "Bodhi"...

*Bodhi* es tanto como "conocimiento perfecto", "revelación suprema", "iluminación", y, en particular, "iluminación que lleva al estado del Buddha". La vía que conduce a la supresión del sufrimiento es el "noble óctuplo sendero: rectitud de intención, de voluntad, de palabra, de acción, de vida, de aspiración, de pensamiento, de concentración". Tal sendero ha conducido al Maestro "al reposo en el conocimiento, a la iluminación (bodhi), al nirvāna". La doctrina se funda, pues, sobre una experiencia; el bienaventurado ha descubierto no una nueva perspectiva de la realidad, sino una ruta que se consagra a indicar a sus semejantes. Claro es que el simple creyente se entregará bajo la fe del Buddha, encaminándose así a la salvación, pero la liberación propiamente dicha sólo podrá ser obtenida como la ha logrado el Maestro, por el mismo acto de comprensión que hizo de aquél un Iluminado. Es necesario además que se agote el karman acumulado, porque la Iluminación conquista el Nirvāna de derecho, mas de hecho no le realiza sin el cumplimiento de tal condición previa.

35 "Bodhisattva"...

Para RENOY (*Dict. sansk.-franç.*, pág. 518) *bodhisattva* es el hombre que se halla en el camino de la iluminación suprema, el santo buddhista que llegará a ser Buddha al término de un corto número de nuevos nacimientos. En cambio CARUS, que ve en el *bodhisattva* "aquel cuya ciencia (satva) es llegar a la iluminación (bodhi)" o "el que posee la cualidad de bodhi, sabiduría suprema", o "el que está para llegar a Buddha, pero que no ha alcanzado aún el Nirvana", supone que tal denomi-

nación se aplica "a toda clase de sabios a quienes no falta ningún nacimiento para llegar a la emancipación final" (*op. cit.* en notas anteriores, pág. 285). En el extremo en que discrepan las autoridades invocadas de RENOY y CARUS, alcanza todo nuestro asentimiento el primero de los premencionados doctos. Consecuencia —según MASSON-OURSEL, *op. cit.*, págs. 222-223— del carácter abstracto de la "Buddhidad" —si se nos permite este neologismo, formado a semejanza del término "Divinidad"— es la creciente importancia del "ser de bodhi" del "bodhisattva", que posee la iluminación, mas no el Nirvāna y que, por consiguiente, testimonia la adquisición gradual de las más raras y considerables perfecciones. Mas mientras dura esa gradual adquisición de perfecciones, el bodhisattva, que continúa siendo de este mundo sublunar, en él irradia sus virtudes y beneficencia. Suponiendo que el Buddha Çakyamuni haya llegado al Nirvāna hace medio milenio o más, los iniciadores del Mahāyāna conjeturan la existencia de otros seres que, en grupo, se afanan por seguir la vía gloriosa de la definitiva liberación y se constituyen en verdaderos prototipos de la "carrera búddhica". La conjetura expuesta es de positiva y trascendental eficacia en el orden ético, como podrá fácilmente apreciar la atención despierta de nuestros lectores.

<sup>36</sup> ... "una multitud infinita de Buddhas... Amitābha... Avalokitesvara... Maitreya"... (Preferiríamos substituir la transcripción Avalokitesvara, por esta otra más precisa: Avalokiteçvara). Según MASSON-OURSEL (*op. cit.*, pág. 223) la BUDDHIDAD eterna, lo que tienen de común los Buddhas, fundamentalmente idénticos, se convierte en un trasfondo metafísico, el Adibuddha o Buddha originario. Mas esa noción se especifica en la de varios Buddhas yuxtapuestos al B. Çakyamuni, por ejemplo, Amitābha, Amitāyus, Maitreya, etc., etc. *Amitābha* y *Amitāyus* significan

respectivamente “Infinita luz” e “Infinita duración” (de amita, “ilimitado” y ābhā, “resplandor” en el primero de esos nombres, y āyus, “vida” —por ende, “larga vida, duración”— en el segundo). Se suponen recíprocamente Amitābha y Amitāyus, por lo que el uno es el doble del otro y a la inversa. Para CARUS, Amitābha es el “poseedor de luz sin límites” y forma parte del vocabulario del buddhismo mahāyānista. La secta del Loto o de la Tierra pura, popular en China y en el Japón, considera como uno de sus dogmas predilectos la acción de invocar el salvador nombre de Amitābha Buddha, Amitābha o Amita. El buddhismo del S. no tiene noción de un Amitābha personificado, y los viajeros chinos Fa-hian e Hivan-thsang, no deparan tampoco referencias acerca de esa deidad del octavo Manvantara (o “período de Manu”, como ya hemos dicho). La más antigua mención de Amitābha se encuentra en el Amitāyus-Sûtra, traducido al chino entre los años 148 y 170 de nuestra era. Mas frente a esos Buddhas, Amitābha y Amitāyus, el Buddha del porvenir es Maitreya, que se halla todavía en la condición de Bodhisattva ya glosada en una nota anterior. Cada uno de esos augustos personajes tienen su paraíso especial, al que también aspiran los respectivos fieles de tales Buddhas, como en el antiguo Brahmanismo, los creyentes piadosos pretendían a su vez ir al cielo o al mundo de Brahma. Ahora bien, como el último pensamiento en el momento de la muerte decide del destino de las almas, la devoción, con su matiz emocional y arbitrario, substituye a la clara inteligencia del karman ineluctable. Estas formas del Budhismo son así, en parte, religiones nuevas, menos indias que iránias e interasiáticas. El Extremo Oriente acogió esas creencias con extremosa avidez, porque implicaban una menor asimilación de *indianidad* —si se permite la palabra— que el Buddhismo clásico. En efecto desde la segunda mitad del

segundo siglo, es accesible a los chinos el *Sukhâvatîvyûha*, que sirve de base al culto de Amitâbha. (Adviértase que *Sukhâvatîvyûha* es un compuesto de *Sukhâvatî*, nombre del paraíso o cielo de Amitâbha, situado en el cielo occidental y de *vyûha*, “conjunto”, “manifestación”). Pero todavía una sistematización tardía, ha complicado aún más la Mitología búddhica. De la concentración (*dhyâna*) del Adibudha proceden —como verdaderas hipostasis gnósticas— cinco Buddhas de concentración: Vairocana, Aksobhya, Ratnasambhava, Amitâbha, Amoghasiddhi. Los Buddhas “humanos” (manusibuddhas) son la transposición mágica de aquellos otros a nuestro mundo ilusorio: Krakuccanda, Kanakamuni, Kaçyapa, Çakyamuni, Maitreya. Además, de la meditación creadora de los Dhyânibuddhas, emanan los Dhyânibodhisattvas, a los que, a su vez, corresponden los respectivos Manusibodhisattvas. En la base de tales abstracciones, la línea espiritual de la ascendencia de Çakyamuni sería ésta: Adibudha=Tathatâ=Çunyatâ→Amitâbha (dhyânib.) →[Avalokiteçvara (dhyânibodh.)] Çakyamuni (manusib.) →[Ananda (manusibodh.)]. Y adicionemos ahora a esta larga nota la simple referencia de que Avalokiteçvara era un dhyânibodhisattva venerado por los budhistas del Norte. Mas baste ya con estas concisas, aunque inevitablemente extensas referencias para que el lector pueda formarse una elemental idea de la pluralidad de los Buddhas y de algunos de sus más corrientes epítetos.

37 ...“Prajñâ Pâramitâ”...

“La dialéctica verbosa de los suttas es substituída por una literatura filosófica muy experta en evidenciar la relatividad de los dharmas, e. d., de los factores de la existencia o de los fenómenos psíquicos. Mas esa relatividad no se interpreta... de una manera dogmática y constructiva, en determinaciones solidarias cuyo conjunto constituiría el saber, sino de un modo negativo, nihilis-

ta, diríamos mejor para llegar a esta conclusión sempiterna: una noción no es una noción, un signo no es un signo, etc., etc. No hay ningún carácter permanente o constitutivo en noción alguna: por ejemplo, en las del ser o del fenómeno, o en las del no ser o del no fenómeno. Por consiguiente, todas las ideas son equivalentes, en una completa y desoladora insignificancia y vacuidad: todo está vacío, se presenta sin característica, en una indiferencia absoluta. *Çunya, animitta, apranihita* ("vacío", "incausado", "inclasificado") son los epítetos que acompañan a los frutos negativos de esa labor destructora, mas una copiosa literatura sostiene que llegar a tales conclusiones, supone alcanzar la Sabiduría (*prajñā*) Suprema (*pāramitā*). Viene así a convertirse la lógica en piedra diamante (*vajracchedikā*) que pulveriza la realidad incluso fenomenal de los fenómenos". MASSON-OURSSEL, *op. cit.*, pág. 125. No se nos oculta que, varias veces en la historia del pensamiento humano, se ha creído en la necesidad de cortar a la ciencia las alas, para dejar lugar libre y propicio a la fe. Mas semejante actitud es inconcebible en nuestro caso, porque en la India, no se ha pensado de ordinario en una posible oposición entre la razón y la ortodoxia religiosa y porque para el Buddha, no cabe la salvación sino del que comprenda. Ahora bien, aquí en el caso de que tratamos, lo que libera es precisamente la persuasión de la universal vacuidad, que a nosotros, hombres del Occidente, nos produce el desolador efecto de verdaderos *aegri sommia* de la razón discursiva.

<sup>38</sup> ... "la *gnósis*", equivalente griego del sánscrito "*prajñā*" que le es incluso en parte idéntico?"

Adviértase que esa parcial identidad va referida exclusivamente a los elementos  $\gamma\nu\omega$  —griego— y *jñā* —sánscrito— de las palabras comparadas. Vid. la raíz indo-europea *gen* (*genē-genō*) y la formación, también indo-europea  $\times g_e n \partial -nā$ -mi, junto a la cual,

por enclisis, aparece  $\times$  gn-nā-mi. Y adviértase además la legitimidad de las siguientes equivalencias: ai. jñāmi "yo se", av. paitizānōnti; gr. γνώσις, "conocimiento", lat. nōt-io, aesl. inf. znati, ααα. Kunst; ai. jñatar, av. znatar "conocedor", lat. nōtor, gr. γνωστής; ai. jñānam "conocimiento", gr. γνώμα (de donde lat. grōma, así como del acus. γνώμονα, procede *norma*) etc., etc. Consúltese para obtener mayores desenvolvimientos de estos notorios paralelismos ALOIS WALDE, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny*, I Band, Berlin und Leipzig, 1930, pp. 378 y sigte.

<sup>39</sup> ... "Kutcha... Turfán"...

Está comprobada la existencia de tocarios, que habitaron entre Kutcha y Turfán, al N. del Lob. Esos pueblos hablaron la lengua denominada *tocario* o *tocariano*, durante los seis primeros siglos de nuestra era. El tocariano es una lengua indo-europea, que testimonia la existencia de una emigración, indo-europea también, que hubo de hallar asiento en los extremos confines del Asia oriental, en el Turquestán oriental chino. Sin embargo, el idioma de los tocarios era del tipo occidental indo-europeo: era, pues, una lengua de la especie *centum* y no de la modalidad indo-iraniana *satəm*. Vid. además de las referencias bibliográficas correspondientes al final de este capítulo, MASSON-OURSSEL, *op. cit.*, pág. 17. Vid. también muy particularmente la monografía titulada *La cuestión de los arios* por JULIÁN BONFANTE ("Anales de la Universidad de Valencia", segunda época, 1937, pp. 49 y sigs.)

<sup>40</sup> ... "Srong-btsan-sgam-po"...

La introducción del indianismo en el Tibet corresponde al activo de la religión búddhica y el resultado inmediato de ese hecho fue la traducción en una lengua literaria nueva del canon búddhico. Adviértase que el creador de la potencia tibetana, Srong-

btsan-sgam-po, preparó tan trascendentales consecuencias como las apuntadas enviando a su ministro Thon-mi-Sambhota a Magadha para estudiar allí el buddhismo hacia el año 632. MASSON-OURSEL, *op. cit.*, pág. 242.

41. . . "Tārā".

Nótese que Tārā no es solo el nombre de una diosa búddhica, como se indica en el texto, sino que con este término se designa también a la esposa de Brhaspati (arrebataada por Soma), a la de Buddha Amoghasiddha, a una Çakti (fuerza activa de un Dios, personificada en la parte femenina de su doble naturaleza, especialmente, fuerza de Çiva) y a una Yoginī (demonio femenino, hechicera). No incluimos en la precedente enumeración los sentidos atribuibles al vocablo aquí glosado, cuando se hace uso de él como nombre común o apelativo y con el valor de "estrella", "estrella fija", "astro", "niña del ojo", etc., etc.

42. . . "Kanjur". . .

Las traducciones tibetanas del Kanjur han sido descritas por A. CSOMA DE KOROS, *Asiatic Researches*, vol. 20, Calc. 1836 y por L. FEER, A M G, t. V. Par. 1883. Puede consultarse también el repertorio titulado *Verzeichnis der tibetischen Handschriften I, Hanschriftverzeichnis der Königl. Bibl. zu Berlin*, Bd. 24 (Berl. 1914) de H. BECHK. v. WINTERITZ, op. tom. luad.

43. . . "Tanjur". . .

Menciónese como principal representante de la escuela Prasangika a Chandrakirti, que continuó la obra de Nāgārjuna (doctor búddhico del 2º o 3er siglo de la Era) y de Aryadeva. Según STCHERBATSKY (*Nirvāna*, 66), Chandrakirti fue "un poderoso campeón del método puramente negativo del monismo fundante." Su obra principal es la titulada *Madhyamakāvatara*, e. d., "Introducción a la doctrina media", que ha llegado a nosotros en el tibetano Tanjur. El texto tibetano mencionado ha sido

editado en la *Bib. Buddhica* (t. IX, 1912) por L. DE LA VALLÉE POUSSIN y traducido por dicho docto en "Le Muséon", N. S. VIII, 1907; XI, 1910; XII, 1911. Vid. además del propio "Le Muséon" t. I, 1900, pp. 226 y ss. Cf. WINTERITZ, *op. vol. laud.*

<sup>44</sup> ... "arquitectos khmers"...

La rápida evolución del arte Khmer coincide con la lenta sustitución por la piedra del ladrillo. Dentro de esa modalidad artística, presenta la Arquitectura la agrupación de torres y la construcción de templos a semejanza de la montaña sagrada, en forma de pirámide con pisos, concepción, según parece, coincidente con la acusada en Borobudur (vid. más adelante glosa de este vocablo) para el arte javanés.

<sup>45</sup> ... "Suvarnabhūmi"...

Preferiríamos la transcripción suvarna-bhūmi "(de) oro tierra". Como designación geográfica, ese nombre se refiere al conjunto de regiones que se hallan al E. del golfo de Bengala.

<sup>46</sup> ... "mahâyânista... hînayânista"...

Los términos mahâyâna y hînayâna, de los que proceden esos adjetivos, son bien acreedores a una glosa que deseáramos fuera tan sobria como sugestiva y eficaz. *Mahâyâna* significa "gran" (mahā) "vehículo" (yāna), y *hînayâna*, "pequeño" (hîna) "vehículo" (yāna). Y he aquí ahora una somera indicación de las circunstancias en que hubieron de elaborarse esas contrapuestas posiciones doctrinales, dentro de la religión búddhica y de su respectivo contenido ideal. Advirtamos primeramente que el Buddhismo, durante siete siglos por lo menos (desde el primero antes hasta el sexto después de J. c.), mostró grandes posibilidades y tendencias especulativas. Concretáronse éstas hacia el siglo segundo de nuestra Era en un buddhismo innovador, que para distinguirse del tradicional, se decoró con el título de Gran

Vehículo (Mahâyâna), en oposición y contraste con su émulo y contradictor el Pequeño Vehículo (Hînayâna). Las dos indicadas rivalidades del pensamiento búddhico, se influyeron recíprocamente y eficazmente hasta que la herejía (el Gran Vehículo) fue eliminada de la India, quedando el Pequeño Vehículo dueño del campo en Ceylán y las colonias Siam y Birmania. La doctrina mahâyânista buscó, en cambio, refugio y compensación de su derrota en el Asia Central y en el Extremo Oriente. Circunstancias políticas, sociales y hasta económicas determinaron la profunda transformación dogmática representada por tal doctrina innovadora. No deja de ser significativo que en la aparición del Mahâyâna corresponda parte muy capital a las regiones del N. O. de la India, por las que, con frecuencia, hallaron fácil acceso elementos e influjos extranjeros en la península regada por el Ganges. Desde luego es notoria la conexión existente entre la aparición del nuevo buddhismo mahâyânista y la celebración de un gran concilio en Cachemira bajo Kaniska. La nueva doctrina supone, por tanto y como es natural, que los influjos helénicos, semíticos, iraníes, acaso incluso chinos, habían creado del Sindh al Pamir un ambiente favorable a semejante innovación y que permite al budhismo del Gran Vehículo tomar no pocos elementos en préstamo del clasicismo brahmánico. De este modo, el "dharma" de la secta resulta más universal, menos específicamente indio, aunque también y a la par subraya y acentúa su original "indianidad". Y aunque pudiera parecer paradójico o contradictorio el aserto que acabamos de formular, piénsese que el mahâyâna no sólo se inclina a un claro ontologismo, sino que también recibe en su seno confusa mezcla de fábulas y supersticiones indias. Interésanos, sin embargo, muy principalmente esa doctrina en el primero de sus dos últimamente mencionados aspectos, que en el refinamiento conceptual del

“dharma” que constituye el “abhidharma”, llega a consagrar una manifiesta preferencia teórica. No extranará, por tanto, que se pueda sostener que la propaganda moral de las épocas primitivas, queda entonces así en segundo plano, al acentuarse la cardinal importancia de la faceta doctrinal metafísica. Y siguiendo al propio autor del libro que glosamos, se ha reconocido que el mahâyânismo ha influido en la profunda transformación operada en el concepto de la santidad en la India, cuando se ha estimado allí que la liberación personal no era, ni podía ser graduada de ideal suficiente. Pero el ontologismo mahâyânista es en buena parte un dogmatismo negativo. Una de las escuelas del Mahâyâna siguió, en los siglos segundo y tercero de nuestra era, esa dirección especulativa. Pretendió transitar por la “vía media”, el *madhyama pratipad*, que en el buddhismo primitivo impone la abstención de afirmar o de negar, para permanecer con plena conciencia en el agnosticismo ontológico. La aludida escuela, en cambio, para indicar la fuente de su inspiración se denominará “Mâdhyamika”, porque dice “ni sí”, “ni no”, y no se erige en obstáculo de que la *çûnyatâ*, la “universal vacuidad”, sea una invención del mahâyâna, ya que el hīnayāna se limitaba a rechazar, espalda contra espalda, el “sí” y el “no” y toleraba un realismo fenomenal que de un modo terminante impugnan los dialécticos mahâyânistas. Éstos por personalidades tan destacadas como Nâgârjuna y Ârjadeva llegan al extremo de proclamar la futilidad de las nociones de servidumbre y liberación, ofreciendo de la salvación esta extraña fórmula: *samsâra=nirvâna*. Mas no solo sigue la orientación ontológica indicada el Gran Vehículo, sino también el sentido del Yoga. Los mahâyânistas pretenden ser yogines, por lo que se les denomina yogâcâras. Tales yogâcâras inician un método que es una verdadera prolongación de la *ἄσκησις* de los yogines, puesto que

superando la reglamentación de las funciones vitales, busca y logra una verdadera concentración espiritual. Debemos además notar para añadir nuevas pinceladas al cuadro, que en la época en que se forja el Gran Vehículo, deja sentir su preponderante influjo la magna personalidad de Aṣvaghosa, contemporáneo de Kaniska y autoridad en el concilio que se celebró durante el reinado del susodicho monarca. Ya hemos dedicado a Aṣvaghosa algunas líneas en una nota anterior de estas glosas, pero esa circunstancia no impedirá que destaquemos de nuevo individualidad tan ingente, verdaderamente notable no sólo en el campo de las Bellas Artes (Música y Poesía, pues el citado Aṣvaghosa es el "verdadero iniciador de la poesía sánscrita"), sino en el mismo sector de la fe y de la religión. Nuestro poeta, que fue, sin duda, brahmán, terminó siendo un verdadero Padre de la Iglesia búddhica. Se ofrecen, pues, en él signos bien ostensibles y acusados de radical y amplia "indianidad". Podemos, sin embargo, dudar de que Aṣvaghosa haya sido autor de todas y cada una de las obras atribuidas y asignadas a su fama. Alguna de esas producciones, como la titulada *Mahâyânaçraddhotpâda* (e. d., mahâyâna-çraddhâ-utpada, "el despertar de la fe mahayanista") si no es de Aṣvaghosa, ha sido, sin duda, compuesta bajo su fecundo influjo. Influjo que acreditan y sobradamente bastan para cimentar las producciones *Buddhacarita* y *Sûtrâlamkâra*, de autenticidad indiscutible y en las que son tratados temas directamente concernientes al Gran Vehículo, si bien no con tanta y tan coherente sistematización como la que se acusa en el mencionado *Mahâyânaçraddhotpâda*. En esta última producción se desarrolla una verdadera Ontología y con la noción de un Buddha eterno, la de *quididad* —si se nos permite con tal palabra traducir el latín *quiditas* y el sánscrito *tathâtâ*— lugar en que se suceden las existencias efímeras (*dharmadhātu*)

y matriz fecunda de los providenciales salvadores del mundo (tathāgatagarbha, es decir, tathā —gata-garbha, “embrión”, “progenitura de Buddha”). Esta idea de la *quiddad*, sugerida también por MASSON-OURSEL con los términos tradicionales *Urgrund*, *Weltseele*, *conciencia receptáculo* (e. d., ālayavijñāna; o sea, ālaya-vijñāna) supone una realidad en la que se contienen los gérmenes cuyo desarrollo engendra el respectivo *karman* de múltiples espíritus. Todo el proceso ideal evocado implica una acomodación del buddhismo al Absoluto brahmánico similar a la que se acusa en las obras indudablemente auténticas del Aṣvaghosa, por lo que no debe extrañarnos que a este autor se haya insistentemente atribuido la paternidad literaria del Mahāyāna-ṣaddhotpāda, como ya hemos tenido ocasión de advertir. En una región helenizada y siempre sometida a influencias iránias, como Gandhāra, durante los siglos IV y V alcanzó pleno desenvolvimiento la doctrina antes mencionada incidentalmente de los yogácāras, de la que fue principal doctor y maestro Asanga. Este pensador abrió ruta a un movimiento filosófico que, por su potencia y resonancia, ha sido comparado a las escuelas platónica y aristotélica de la Grecia clásica. No parecerá exagerada esa que pudiera creerse ambiciosa comparación si se advierte que el idealismo de Asanga, expuesto en obras como las tituladas *Saptaśābhami*, *Uttaratantra*, *Dharmādharmaśābhami* y *Mahāyānasūtrālamkāra* (rótulo este último que suscita el recuerdo de otro similar de Aṣvaghosa) no sólo desempeña papel de primera importancia dentro del Gran Vehículo, sino que ha suscitado vehementes contradicciones por parte del brahmanismo y ha logrado brillantes victorias fuera de la India, en China y Japón. Y son plenamente explicables esos extraordinarios resultados si se tiene en cuenta que la doctrina idealista a que nos referimos, implica la ἀσκησις del Yoga, transportado a una dia-

léctica espiritualista de "perspectivas 'infinitas'", como dice el tantas veces citado maestro MASSON-OURSEL. En esa posición ideal, la liberación se concibe como una sucesiva conquista de "tierras" (*bhûmi*; recuérdese el título "Saptaḍaḅbhûmi") que representan graduales aproximaciones cada vez menos infieles del Espíritu Absoluto. Y en buena lógica de idealismo trascendental, el de Asanga arranca del principio de que ningún fenómeno existe más que como operación del pensamiento (*vijñapti-mâtra*), tesis esta última divulgada y difundida, después de su conversión, por Vasubandhu, hermano de Asanga. Vasubandhu fue menos original, sin duda, que el preclaro Asanga, más ejerció también extraordinario influjo como hînayânista y como mahâyânista, componiendo numerosos y muy autorizados tratados y, entre ellos, el *Abhidharmakoṣa*, "summa" hînayânista, y los titulados "*Vimçikâ*" y "*Trimçikâ*", ambos ya de inspiración mahâyânista en defensa del Idealismo absoluto. En cambio, los pudgalavadines reconocían una cierta realidad al individuo, en cuanto y como agregado de fenómenos. Además, casi todo el Hînayâna es atomista, aunque no concede un valor substancial a los átomos, como Demócrito o Epicuro, sino un valor relativo, a la manera de grupos de fuerzas intermitentes. Hay también muy variados matices de realismo y de idealismo en la existencia atribuída a los "dharma", enumerados y clasificados detenidamente en los tratados de Abhidharma hînayânistas. Así, v. gr., mientras los sarvastivadines aceptan un realismo integral, los vibhajyavadines o "discriminalistas" no admiten más que la existencia del presente y lo que del pasado no ha fructificado aún hasta la madurez; en cambio, el resto del pasado y el porvenir pueden considerarse como inexistentes. Y por lo que a la percepción respecta, son realistas los vaibhasikas, mientras, según los sautrântikas, los objetos exteriores son inferidos, no aprehendidos.

Ahora bien, es notorio que entre el Buddha pseudo-histórico y el Buddha mahâyânista, se acusan manifiestas diferencias: el primero descubre y revela el secreto de las existencias, mientras el segundo se presenta en una constante, gradual y cada vez más acentuada aproximación al absoluto ontológico brahmánico. Y claro es también que entre ambos indicados extremos, cabe toda una copiosa serie de "soteriologías", que se asemejan no poco a algunas "teologías populares". Según el Abhidharma del Pequeño Vehículo, compete al Venturoso la salvación universal, mientras el Gran Vehículo convierte el pensamiento de ese mismo Bienaventurado en lugar de los espíritus, en sostén del orden cósmico y, más aún, en instrumento de prestigiosa y eficaz magia. Se pasará luego de una a otra de esas tres nociones, según la teoría de los tres cuerpos (trikâya) y según la respectiva y gradual eminencia del discípulo: Arhat o Çrâvaka, Pratyebuddha (Buddha para sí mismo, no predicador, todavía no consagrado al bien del Mundo) y Samyaksabuddha (Buddha completamente iluminado). Adaptándose a esos grados, el maestro desarrolla en ellos la enseñanza pertinente, mostrándose participable de una manera desigualmente acomodada y equitativa. Finalmente hagamos constar que a la Metafísica búddhica acompaña, como ya hemos visto por incidencia en alguna nota anterior, una copiosa Mitología. Es esa infinita, o, cuando menos, casi indefinida multiplicación de salvadores obligada consecuencia de la concepción ontológica del Buddha y rasgo distintivo del Gran Vehículo, mientras el Pequeño admitió tan sólo la pluralidad de Santos.

<sup>47</sup> ... "Java y Sumatra"...

Sumatra, la "isla de oro" (suvarna-dvîpa = (de) "oro isla)) y Java, la "tierra de la cebada" (Yava-bhūmi, "(de) cebada tierra")) eran regiones plenamente prósperas bajo el imperio de

los Guptas, cuando fue visitada la segunda de tales islas por Fa-hien.

<sup>48</sup> ... "Boro-Budur"...

Se hace referencia con ese nombre, como es sabido, al gran templo buddhista situado en el centro de la isla de Java y descubierto el año 1814 por el teniente Cornelius. Corresponde ese monumento al primer período del arte javanés (siglos VIII al X) y en él aparece la efigie del Buddha vestida de tela tenue y transparente, casi imperceptible, con una parte de la espalda desnuda. Presenta además frecuentemente la imagen del Elegido un aspecto de cierta crasitud y contornos muelles, blandos, que le asemejan y conexionan con los productos de la escultura búddhica de las más antiguas cavernas de Ellorâ. Y no deben extrañarnos las características un tanto femeninas que acabamos de registrar. En el propio arte literario no se comienza siempre por acusar tonalidades violentas, duras, ásperas. Kalidasa hemos visto que fue un prodigio de gracia y de medida, mas ya Bhavabhuti, que sucedió a aquel magno poeta, muestra manifiesta inclinación hacia los desvanecimientos y las exaltaciones de un violento dramatismo. En las artes plásticas, cabe también oponer el infierno de Angkor Vat (Cambodge, siglo XII) de movimientos vesánicos y de múltiples suplicios al *dulce* infierno (permítasenos la aparente "contradictio in adiecto") de Boro-Budur (Java, siglo VIII). En el arte dravidiano, en las representaciones de Kâlî y en el tantrismo del Tibet hallamos nuevas comprobaciones de esa delirante modalidad, verdaderamente morbosa que, como MASSON-OURSSEL apunta, se asemeja bastante a la degeneración del gusto que a fines de nuestra Edad Media engendró esas danzas macabras y las estatuas de las tumbas en que los figurados despojos mortales parecen devorados por gusanos.

<sup>49</sup> ... "Xaca", es decir, Sâkyamuni"...

Preferiríamos a la transcripción utilizada en el texto esta otra, que graduamos de más precisa y creemos, por ende, más aceptable: Çākyaṃuni. Los Çākyaṃs eran tenidos por gentes de Kapilavastu —ciudad natal del Buddha—, se hallaban bajo la dependencia nominal más que efectiva de Koçala y ocupaban territorios colindantes con el moderno Nêpâl. En el Estado de los Çākya, que contaba proximamente con más de un millón de habitantes y en su ciudad de Kapilavastu, nació el Buddha Çākyaṃuni, es decir, el “sabio (muni) de los Çākya”. Este nombre presenta notoria e innegable semejanza con el de çaka, designación de un pueblo indo-escita establecido entre el alto Indus y el Oxus, que formaba parte del antiguo imperio persa y que hubo de invadir la India en el primer siglo de la era cristiana. Parece haber indicios y motivos más que suficientes para pensar en la afinidad de los clanes de ese pueblo con las poblaciones tibetanas, afinidad que condiciona favorablemente la geografía y que puede cimentarse ora en la práctica común de la exposición de los cadáveres en los árboles, ora en el hecho de que el primer rey tibetano fue un Licchavi llamado Çākya, ya, finalmente en la coincidencia de los tipos étnicos figurados en las esculturas de Barhut y de Sañchî hacia el año 200 a. de J. c. Si todas estas asimilaciones son fundadas —y no cabe negar que parecen ser tales—, habrá serios motivos para creer que el ambiente en que vino a la vida el Buddha, era poco ario y más bien mongol, pues a la raza mongólica pertenecían los montañeses Gurkhas y los tibetanos. Respecto a los Sakai, habitantes de Sakastana (Seistan) a que se refiere Herodoto y que sometidos a Darío I, fueron después aliados de Darío II contra Alejandro, vid. E. J. RAPSON [y colaboradores], *The Cambridge history of India*, Cambridge, 1922, pp. 338 y 341.

<sup>50</sup> ...“casta”...

KR. NYROP (vid. su *Grammaire historique de la langue française*, t. I, Copenhague, 1914, pág. 98, § 67, n.º 4) señala como palabra de origen portugués la francesa *caste*, equivalente a la española y portuguesa *casta*. Precisa más este extremo MASSON-OURSSEL, quien en su obra tantas veces citada y utilizada en nuestras "notas" (pág. 90, n. 1), advierte que *casta*, de origen portugués, es palabra primitivamente latina y expresa "la pureza de la ascendencia étnica, la "raza." Creemos que alude con la indicada filiación latina a la etimología ya aceptada por LITTRÉ (vid. su *Dict. etym. de la langue française*, s. v.), que deriva "casta" del latín *castus*, "puro". Siguiendo a GLASENAPP (*Der Hinduismus*, München, 1922, pág. 318) podremos definir, mejor diríamos, describir el concepto sugerido en ese término con estas palabras: "Casta es un grupo de personas entregadas tradicionalmente a las mismas ocupaciones, que proceden de un mismo antepasado humano o divino y se hallan ligadas a un mismo cuerpo social por determinados derechos, deberes y criterios heredados de su tradición común". Supónese muy generalmente que los *Aryas* primitivos se designaron con este nombre (*Arya* significa "hombre honorable", "noble") para exaltar la nobleza de su nacimiento y de su raza frente a sus adversarios los indígenas *Dāsyus* o *Dāsas*, acaso los "negros", los de "color *dāsa*", los "no arios". [Adviértase incidentalmente que no son términos por completo equivalentes *dāsyu* y *dāsa*. *Dāsyu* significa propiamente el "no ario", "bárbaro", "salvaje", "demonio", "bandolero", "ladrón", "*hors-caste*", mientras que *dāsa* equivale a "esclavo", "servidor"]. Admitida esa contraposición entre el *ārya*, de noble raza y origen, y el *dāsyu*, "no ario", podríamos sentirnos inclinados a pensar que las castas deben su origen a las diferencias etnográficas existentes entre los antiguos pobladores de la India. Y como el color es uno de los signos más

ostensibles de las diferencias raciales, no deberá extrañarnos que *varna*, que propiamente significa éso, "color", designara después el concepto de "casta". Pero es que además de los *Dāsyu* se nos conserva otra referencia a sus rasgos fisonómicos: se nos dice que eran los tales *anāsah* (mejor, *anāsāh*, pl., de *a* "sin", y *nāsā*, "narices"), los "que no tenían narices", es decir, y probablemente con más exactitud, los que tenían las narices achatadas de los pueblos dravidianos, en contraste notorio con las bien perfiladas y acusadas de los Aryas. No hallamos, sin embargo, y a pesar de los indicios registrados, motivos suficientes para creer que las diferencias raciales hayan sido causa determinante de la aparición de las castas en la India, como cree RISLEY. [Vid., no obstante, precisos ecos de esa tesis en la obra titulada *The Cambridge shorter history of India* by J. Allan, Sir T. Wolseley Haig, H. H. Dodwell, edited by H. H. Dodwell, University Press, 1934, pág. 7]. Tampoco en la especialización profesional (tesis de NESFIELD) hallamos solución a la parcial incógnita de ese oscuro origen, que con bastante verosimilitud parece explicado en la doctrina de SENART. Es cierto que los Aryas se dividen en tres capas sociales, que se designan en la India védica por las tres esencias abstractas, bases notorias de las tres primeras castas: *brahman*, *ksatra* y *viç*. Sólo una diferencia acental separa a *brāhman* neutro, con el sentido de "lo absoluto", de *brahmán*, masc. que significa "sacerdote" de tal principio. En el Irán hallamos los Athravans o sacerdotes, Rathaesthas o guerreros, Vastriyas-Fshouyants y Huitis, la masa popular. Con esos antecedentes resulta manifiesta la probabilidad hipotética de la aludida doctrina de SENART, quien supone fundadamente que las castas constitutivas del Brahmanismo llegaron a injertarse en las antiguas clases, las de la edad védica y las de la primitiva comunidad aria. Es decir que el régimen de castas, si fue prepa-

rado por las costumbres arias, debió su definitiva institución al sacerdocio brahmánico. La comparación de las castas de la India con las fraternidades helénicas, permite descubrir un tipo común que ha servido de cimiento a unas y otras instituciones aparentemente tan distanciadas entre sí. La *fratría* se halla integrada por varios γένη o *gentes*, en los que se aplica esta doble norma: exogamia para el γένος o gens, endogamia para la fraternidad, como la endogamia es también preceptiva para la casta. Semejante característica fundamental de la endogamia permite diferenciar la casta del clan totémico, que existía en la India antes de la invasión aria, porque tal clan era exogámico. Pero la casta, teoría y sistema brahmánico en la India, es algo más de cuanto acabamos de indicar, pues como realidad ideal, se refleja en la citada región como principio organizador incluso de los hechos más extraños a ella. Los desechos de la sociedad, los *fuera de casta* (los *out-casts* de que hablaremos luego), si intentan reunirse y asociarse con cualquier fin, lo hacen... dentro de los cuadros de la casta. Y es además claro testimonio del cardinal valor atribuido a ese principio la tesis juzgada indiscutible de que se toleran todas las derogaciones del orden ideal siempre que el monarca restaure el derecho sagrado, manteniendo la especificidad de las castas y de los âçramas (los cuatro estadios en la vida del brahmán). Caturvarnâçramasyâyam lokasyâçâraraksanât naçyatâm sarvadharmânâm râjâ dharmapravartakah (texto que en escritura *pada*, para su mejor inteligencia e interpretación, transcribimos así: catur-varna-âçamasya-ayam lokasya-âçâra-raksanât n. sarva-daharmânâm r. dharma-pravartakah. Arthaçâstra, ed. Shama Shastri, pág. 150, 4).

<sup>51</sup> ...“paria”, que designa por todas partes hoy a aquellos a quienes la sociedad no ha reservado lugar reconocido“... Aunque la acepción atribuida en el texto al término “paria” no

es la primitiva, podrá admitirse teniendo en cuenta las rectificaciones y los complementos que a continuación formulamos. *Pariah* o *Parriar* es el nombre de una casta de baja condición de indios del S. de la India, una de las más numerosas, sino es ella ya la más numerosa de las castas de la comarca Tamil. La palabra que glosamos significa exactamente "tamborilero" del tamil *paRai*, "tambor ancho" que en ciertas solemnidades golpean los instrumentistas o golpeadores hereditarios, denominados *paraiyar* (en pl., del singular *paraiyan*). Pero para el cambio semasiológico operado en el vocablo de referencia, hallamos una variada serie de motivaciones. Ya en la ciudad de Madras, los *parias* forman una quinta parte de la total población y entre ellos se recluta la casi totalidad de los servidores domésticos de los europeos que residen en esa región de la India. Y ocurre con los *parias* lo que con las demás razas de baja condición: que utilizan un vestuario deficientísimo y se alimentan de carroñías y de substancias semiputrefactas, entregándose a los excesos de las frecuentes y copiosas libaciones alcohólicas. Al ponerse en constante y casi exclusivo contacto con los europeos los *parias*, aquellos han creído que éstos constituían la totalidad de las castas ínfimas, o de la grey desventurada de los "fuera de casta", de los "out-cast" u "hors-caste". No hay que decir que por explicable que pueda y deba parecernos ese error, no deja de merecer la consideración de tal. En la misma región de Tamil hay varias castas —como por ejemplo, la de los zapateros— que son consideradas inferiores a la de los *parias* y éstos no suelen mostrar por aquellas menos desdén que el que ellos mismos cosechan de sus superiores. Los *parias* constituyen, pues, una casta bien definida, distinta y antigua, susceptible de subdivisiones en su interior contenido, con sus peculiares usos, tradiciones, recelos de intrusión de las castas inferiores y envidia a

las superiores. No obstante lo dicho, SIR WALTER ELLIOT incluye en el término *paraiya* toda la clase servil no reconocida por los indios de casta como perteneciente a su comunidad. Inútil parecerá advertir que no es, sin embargo, la indicada la acepción más precisa del término que estamos glosando. Por lo que al aspecto etnológico concierne, CALDWELL ha creído ver en los primitivos *pariah* estirpes dravidianas, aunque reconoce fuerza a los argumentos de quienes suponen que tales individuos pudieran proceder de una raza más antigua que la dravidiana y esclavizada por ésta. Tal es también la opinión exteriorizada y defendida por SIR W. ELLIOT en su monografía sobre las *características de la población del Sur de la India*. El docto últimamente citado ha creído hallar en una inscripción del rey Açoka (edict. II) referencia a los *pariah* en el término *Palaya* o *Paraya*, mencionado con los de Choda (Chola), Kerala y otros, como designación de una región o pueblo en el mismo centro del grupo dravidiano, lo que vendría a reafirmar la primera tesis etnológica propuesta. Sin embargo, esa lección *Palaya* o *Paraya*, no parece muy segura, puesto que SENART no ha logrado leer sino *Pamdya*. Y todavía debemos adicionar a lo dicho que en la festividad de una divinidad campesina, adorada en todo el sur de la India y a la que se refiere el mismo SIR W. ELLIOT en su citada monografía, hallamos a los *pariah* oficiando nada menos que de sacerdotes de esa solemnidad semejante a las Saturnales romanas y entregados a prácticas que permiten conjeturar descenden de los más antiguos habitantes de tales comarcas. El hermano de SIR W. ELLIOT, COL. C. ELLIOT testimonia haber hallado *pariah* en Rairpur, que constituían una respetable clase de agricultores. Y los mismos *pariah* cuentan además, como ya hemos dicho, con un orden sacerdotal propio. Teniendo muy presentes todos los antecedentes expuestos, cabrá rechazar de plano la tan generalizada

identificación de la casta que estudiamos con los "fuera de casta", como hizo con notoria y no envidiable prioridad el Prof. BLOCHMANN en su *School Geography of India*, donde hallamos estas palabras que transcribimos literalmente: "Out-cast are called pariahs". En el Diccionario *Esparsa* (v. s. v.) a la inexactitud indicada se adicionan... todas las siguientes, que nos limitamos a transcribir y rechazar: "paria. Del sanskrito *paráyatta*, sometido a la voluntad de otro. Persona de la casta ínfima de los indios, que siguen la ley de Brahma". El *Dict. etym. de la langue française* de LITTRÉ y el propio *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle*, son más exactos que nuestro *Esparsa* en lo que concierne a la etimología del término paria, que aquéllos Léxicos, aunque no con total precisión, buscan en el tamul. Mas en el LITTRÉ, como en el *Larousse* se insiste en la tesis de que los parias son los *hors-de-classe* o los *hors-caste* "de l'Inde, c'est-à-dire, individus privés de tous droits religieux ou sociaux, soit du fait de leur origine, soit par suite de leur exclusion de la société brahmanique". Explicada suficientemente la causa de este error, réstanos tan sólo citar para más amplios esclarecimientos de las tesis aquí propuestas la obra fundamental de HOBSON JOBSON, *A glossary of anglo-indian colloquial words and phrases by Col. Henry Bule and A. C. Burnell*, New edition edited by William Croke, London Murray, 1903, pp. 678 y ss.

52 ... "out-cast" ...

Los léxicos ingleses corrientes ofrecen como equivalencias semánticas admitidas de ese término las que indico a continuación: "proscrito", "expulsado", "rechazado", "desterrado", "reprobado", "abandonado". En la última edición (3ª con suplementos) del "Diccionario inglés-español y español-inglés" (New York-London 1942) de cuyás, *out-cast* presenta estas equivalencias: desechado, inútil, expulsado, perdido, paria. En francés *out-cast*

encuentra la aproximada versión *hors-caste*, pero en castellano no creemos se use la perífrasis *fuera de casta*, única pertinente en el caso, ya que *descastado* de ordinario ni aproximadamente sugiere el concepto del que se "halla fuera y al margen de toda casta". Vid. para mayores determinaciones de los precedentes extremos la nota anterior sobre el término "paria".

53 brahmanes... ksatriya... vaisya... sūdra...

Preferiríamos a las utilizadas en el texto estas transcripciones que creemos más acertadas: *ksatriya*, *vaiçya*, *çudra*. *Brahman* propiamente significa "condición del que se ocupa de lo sagrado", "condición o casta de los Brâhmanes". *Ksatriya* (en relación con *ksatra* "dominación", "supremacía") vale tanto como "dominante", "dotado de las cualidades del señor", "miembro de la segunda casta, de la casta guerrera". Como advierte acertadamente BÖHTLINGK, el nombre de la segunda casta no alude necesariamente a la condición guerrera, mas sí a la condición imperante, de detentadores o de titulares del poder de sus miembros. *Vaiçya* puede ser relacionado con *viç*, "lugar de habitación", "casa", "pueblo" en el sentido restringido del Estado brahmánico. Esta última acepción fue especialmente expresada por la forma *vaiçya*. A los *çūdra*, hombres de la cuarta casta especialmente se atribuye el servicio de los de las demás. Según el mito del libro X del *Rg Veda*, el macho cosmogónico, el Purusa primitivo es el origen común de las cuatro castas. Mas los brahmanes y los ksatriyas proceden de la boca y de los brazos de ese antepasado mítico, los *vaiçyas*, de sus muslos y los *çūdras*, de sus pies. Las labores espirituales no han sido patrimonio exclusivo de los individuos de la casta sacerdotal, ya que a ellas prestaron también su colaboración valiosa los propios nobles, la nobleza más o menos entregada a los afanes de la guerra. Los brahmanas presentan así claros vestigios de la refle-

xión filosófica y religiosa, y las epopeyas acusan ecos de la vida nobiliaria feudal. De este modo puede bien decirse que los brahmanas son la producción específica de los brahmanes, y las epopeyas, la de los ksatriyas. La mezcla formada por los vaiçya y los çûdra y las poblaciones no-arias tenía, sino una literatura propia, cuando menos creencias, cultos y tradiciones comunes. Todos esos elementos llegan a integrarse en un cierto *brahmanismo sincrético*, que hoy se denomina "hinduismo". Y no hay que decir que si las distintas castas de diferente manera cooperan a la total producción espiritual de la India, no menor diversidad acusan en su actuación social y jurídica. Sólo el hombre libre puede ser titular de propiedad legítima. No hay que decir que un *fuera de casta* (*hors-caste*, *out-cast*) legalmente no puede heredar, pero es que incluso la propiedad de las castas inferiores resulta ya extremadamente precaria. Posible y corriente es la explotación del vaiçya por el ksatriya, y el çûdra es un desdichado, al que se puede desposeer y aún matar a capricho. De todas suertes —y como veremos en alguna nota subsiguiente— muchas veces las costumbres fueron menos arbitrarias que resultaban serlo las posibilidades de un legalismo estricto y rígido.

<sup>54</sup> . . . los "chandala". . .

Preferiríamos a la utilizada en el texto esta otra transcripción, que creemos más exacta: *candāla* (= *candālā*). *Candāla* para *Renou* (*Dict. sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1932, v. s. v.) equivale a "hors-caste" y, según M. WILLIAMS, a *out-cast* también y a individuo de la casta ínfima y más despreciada de las mezcladas (al nacido, por ejemplo, de padre çûdra y de madre brahman). Los seres humanos comprendidos en esa desdichada *grey*, estaban obligados a golpear un trozo de madera cuando se aproximaban a alguna ciudad o a algún poblado, para advertir de su presencia maldita y evitar la profanación que ocasionaría

su contacto a los demás mortales. Como prueba de la renovación del brahmanismo en el reino de los Gupta, se señala la acentuada degradación de los *candāla* durante dicho período, degradación de la que se ofrece además pomposos testimonios Fakhien, al que tendremos que referirnos en alguna nota posterior.

<sup>55</sup>...“una simplificación esquemática”...

Abundando en el mismo criterio sostenido en el texto, dice MASSON-OURSSEL (*op. cit.*, pág. 93): “No solamente la organización de la casta no forma un cuadro inmutable, sino que la abominación de las abominaciones, la mezcla de castas ocurre a cada momento. Individuos nacidos de estas mezclas, o decaen a castas inferiores, o constituyen otras nuevas. La regla teórica de la casta es, pues, un ideal más que un hecho, pero como ideal es también un hecho, que mantiene a través de la infinita diversidad de las condiciones reales, algunos principios comunes, de los que el principal es el prestigio brahmánico.

<sup>56</sup>...“*Kāyastha*”...

Ese vocablo significa también “el que habita” (*-stha*) “en el cuerpo” (*kāya*), el “Espíritu Supremo”, pero ordinariamente se emplea para designar una particular casta, o el individuo, a ella perteneciente, *kāyastha*, “copista” o “escriba”. Se supone que los *kākastha* forman una casta mezclada, procedente de padres *ksatriya* y madres *çūdra*.

<sup>57</sup>...*Viṣvāmītra* y *Vasistha*...

Preferiríamos a las indicadas estas grafías más exactas: *Viṣvāmītra* y *Vasistha*. *Viṣvāmītra* fue un sabio famoso de la casta *ksatriya* pero que merced a sus extraordinarias austeridades, logró elevarse a la casta brahmánica y ser uno de los siete grandes *ṛsi* de la India. Es algo incierta su filiación que, según el *Rg-Veda*, procede inmediatamente de *Kuçika*, mientras que otros testimonios señalan como padre de *Viṣvāmītra* *Gāthin* o *Gādhi*, rey de

Kanyā-kubja, descendiente de Puru e hijo, a su vez, del citado Kuçika. Este monarca es considerado, por tanto, ora como padre, ora como abuelo del susodicho Viçvāmitra, a quien se aplican los epítetos *Gadhija* y *Gadhinandana* (“hijo (ja) de Gadhi”, “el que hace dichoso (*nandana*) a Gadhi”). La fase capital y la más importante de las leyendas de Viçvāmitra se cifra en la intensa y duradera lucha de ese *rsi* con el también *rsi*, pero *brāhman* de origen *Vasistha*. [*Vasistha*, superlativo de *vasu*, significa tanto como “el mejor”, “el más eminente” y resulta de aplicación adecuada al personaje legendario designado con tal nombre]. Esa contienda, varias veces mencionada en el *Rg Veda*, simboliza, sin duda, las grandes rivalidades y diferencias que debieron existir entre *brāhmanes* y *ksatriyas* cuando unos y otros luchaban por alcanzar la hegemonía de su respectiva casta. Los dos *rsi* citados lograron, cuando menos, posición preeminente en el *Rg Veda*, en el tercer *mandala* de dicha colección, donde se utiliza el verso *Gāyatrī*, destaca Viçvāmitra, y en el séptimo, *Vasistha*. Y los dos también, aunque en diferentes épocas, fueron *purohitas*, es decir, sacerdotes familiares del rey *Su-dās* de *Trtsu*, alcanzando así una posición de notoria influencia e importancia, que estimuló, si es que no originó sus constantes y recíprocas disensiones. Recíprocamente también se maldijeron ambos sabios, entregándose después a los excesos de la menos recomendable violencia. En el *Mahābhārata* leemos que Viçvāmitra ordena al río *Sarasvatī* que le libre de su rival *Vasistha* y ese río ve transformadas sus aguas en sangre cuando fluye en dirección insólita y coloca al imprecado fuera del alcance de su adversario. El parentesco de Viçvāmitra con *Jamadagni*, padre de *Paraçurāma*, coloca naturalmente al primero de los citados en una posición preeminente dentro de la acción del *Rāmāyana*, donde de nuevo se refleja la antigua y tradicional enemiga con-

tra Vasistha del susodicho Viçvāmītra. Largo y encarnizado combate pone al fin violento término a esa animosidad con la derrota del Ksatriya Viçvāmītra y el triunfo del brāhmán Vasistha. Pero en el mismo Rāmāyana se nos ofrece una perspectiva menos desoladora del resultado de esa pertinaz contienda: Vasistha, propiciado por los dioses, llega a reconciliarse con Viçvāmītra y obtiene el reconocimiento de su pretensión a todos los privilegios de un brāhmán rsi. Viçvāmītra también y por su parte, una vez alcanzada la categoría de brāhmán, rinde todos los honores debidos a Vasistha. Hay, pues, tras las violencias previas, una paz que casi pudiera llamarse "blanca", sin vencedores, ni vencidos. En el Markandeya-purāna y en otros Purānas, hallamos referencias a la persecución implacable por parte de Viçvāmītra del rey Hariçandra, monarca mítico, el segundo de la dinastía solar, que, degradado del cielo, habita en la atmósfera. Esa cruel animosidad provoca la recíproca maldición de los luchadores rivales, que quedan transformados en pájaros y furiosamente se combaten, hasta que Brāhma pone término a la contienda, restituye a sus primitivas condiciones humanas a Viçvāmītra y a Vasistha y acaba por imponerles una necesaria reconciliación.

58 ... "Kumārila Bhata" ...

Preferible la grafía Bhatta a la utilizada en el texto. Bhatta, que significa "maestro", "señor", suele adicionarse a los nombres propios de sabios o de eruditos. Kumārila-Bhatta, Kumārila-Svanū es el nombre de un famoso maestro de la filosofía mīmāṃsā y adversario del buddhismo, que combatió y se dice extinguió con la dialéctica del razonamiento y con la violencia de la fuerza, más decisiva en muchos casos que persuasiva. Dícese que siendo devoto del culto de Çamkarācarya, se abrasó en presencia de su Dios.

59 . . .Bhagavad Gîtâ. . .

La Bhagavad Gîtâ es de autor desconocido, probablemente brâhmán y vaisnava, e. d., adepto del culto de Visnu, mas desde luego, pensador de amplias perspectivas. Dicho poema fue interpolado en el Mahâ-Bhârata, pero es de fecha muy posterior a la época en que fue compuesta tal epopeya e incluso a la de la aparición de las seis *darçanas*, o escuelas filosóficas, ya que acusa claros ecos de influjos de estas últimas, en particular, de los sisteas Çankhya, Yoga y Vedânta. Con todos esos antecedentes se ha podido concluir que la Bhagavad Gîtâ debió ser compuesta en el segundo o tercer siglo d. de j. c. El héroe de ese poema, *Krsna*, deificado, pasa por ser una manifestación de Visnu, mas en la Bhagavad-Gîtâ y en otros lugares alcanza incluso la consideración de verdadero Ser Supremo. Como hombre, *Krsna*, emparentado a los Pandavas y a los Kauravas, trata humanamente de quedar al margen en las tremendas luchas de esas dos familias, mas no logra realizar tan piadoso designio y actúa como conductor del carro del Pandava Arjuna, como se indica en la escena relatada en el texto. El poema de la Bhagavad Gîtâ aparece dividido en tres secciones, cada una de las cuales se presenta integrada por seis capítulos, utilizados todos para exponer las más variadas concepciones filosóficas, como ya hemos tenido ocasión de apuntar anteriormente. De todas suertes, esa variedad es dominada por una tónica fundamental: el principal designio del poema que glosamos y su capital influjo durante más de 1.600 años, implican la exaltación de la doctrina de la bhakti, e. d., de la fe, de la abnegación en el cumplimiento de los deberes impuestos por la casta sobre cualesquiera otros que deriven de la amistad o de las puras relaciones familiares. No obstante lo indicado, debemos advertir que en la segunda división de dicho poema filosófico aparecen más di-

rectamente inculcadas que en otras secciones las doctrinas pan-teísticas del *Vedānta*, reclamando *Kṛṣṇa* adoración como identificado con el Espíritu universal que penetra y constituye el universo entero. La forma y el lenguaje de la *Bhagavad-Gītā* son bellísimos, y el tono y la emoción que refleja esa obra maestra, resultan asequibles incluso en las versiones en prosa regularmente cuidadas.

60 ...el Sloka...

Preferiríamos a esa grafía esta obra más exacta: *çloka*. El principio que regula la Métrica del védico, fuente de la ulterior versificación india, es la diferenciación de las series por el número de sílabas, con algunas excepciones: por ejemplo, las que ofrecen los metros *Vaitaliya* y *Arya*, medidos por *moras*. Tales excepciones no invalidan el principio general sentado, único que debió imponerse en el período indo-irano, como acredita el *Avesta*, donde la distinción de los versos también depende de la diversidad del número de sílabas de cada uno de ellos, sin restricción ninguna de orden exclusivamente cuantitativo. La unidad métrica en el védico y en el sánscrito no es el *pie*, en el sentido de la prosodia greco-latina, sino el *pie* (*pāda*) en el sentido de "verso", integrante, con otros, de una estanza o estrofa, o en la acepción de "cuarto" (el *pie* es una *cuarta parte* de las extremidades del cuadrúpedo y en este respecto, se alude a la estanza o estrofa típica de cuatro versos mencionada en el texto). Tales versos o *pāda* se hallan integrados por ocho, once, doce y hasta cinco sílabas. Casi todos los metros presentan un cierto ritmo yámbico, y en su parte final, en sus cuatro o cinco últimas sílabas, que forman lo que se denomina la "cadencia", son más rigidamente estructurados que en su parte anterior. Los versos de once o doce sílabas presentan no sólo "cadencia", sino también "cesura" después de su cuarta o

quinta sílaba; en cambio, los versos de cinco y ocho sílabas, no suelen necesitar la pausa métrica de la τωμή.

<sup>61</sup> . . . Kathénotheismo. . .

Nos permitiríamos acaso rectificar ligeramente ese vocablo, substituyéndole por el de "henotheismo", que hallamos en textos del propio F. MAX MULLER. En efecto, según dicho autor (vid. su *Origine et developpement de la Religion étudiés à la lumière de la Religion de l'Inde*, Leçons faites à Westminster Abbey. . . traduites de l'anglais par J. DARMESTETER, Paris, Reinwald, 1879, pág. 237): "Si es preciso un nombre para designar la primera forma de la Religión védica, tal nombre no será ni el de *monotheismo*, ni el de *politeismo*, sino el de *henotheismo*, es decir, el culto de diversos objetos, tomados de vez en vez, aisladamente [εἷς, ἑνός, por oposición a μόνος], el culto sucesivo de diversos objetos tangibles o intangibles, los primeros en que el hombre haya sospechado la presencia de lo invisible y de lo infinito, y de los que cada uno, elevándose poco a poco y cesando de ser puramente finito, puramente natural, puramente concebible, llega, al fin, a convertirse en un *Asura*, una cosa viva, un *Deva*, un ser brillante, un *Amartya*, un ser que no muere, y, más tarde, un ser inmortal y eterno; dicho de otro modo, un Dios, dotado de las cualidades más elevadas que la inteligencia humana puede concebir en los diferentes períodos de su desenvolvimiento". El texto citado y traducido justifica, en nuestro concepto, la ligera rectificación que proponemos en esta nota a la palabra aquí glosada. Por otra parte, la expresión griega que parece sugerida en el término rectificado es καθ' ἑνα., Plat., o καθ' εἷς, Bibl., "cada uno separadamente", mas no καθ' ἑνός, como pudiera erróneamente pensarse. De aceptar, pues, la forma propuesta por S. LÉVY, sería necesario decir "Kathenotheismo", no "Kathenotheismo". Aunque pudiera graduar-

se esta observación de verdadera minucia, no creemos que en absoluto se halla privada de todo valor e interés.

62 ...Siva y Vishnu...

Preferiríamos a esa grafía, utilizada en el texto, esta otra, que juzgamos más exacta: Çiva, "propicio, bienhechor, favorable", nombre eufemístico de Rudra. Porque el nombre de Çiva es desconocido en los Vedas, donde sólo aparece el de Rudra (en singular y en plural) y a partir de este último, en esos sus dos números, se han desenvuelto las concepciones correspondientes a la gran divinidad de Çiva y a sus manifestaciones los Rudras. En el Rg Veda, Rudra equivale también a veces a Agni, y es considerado como el padre de los Maruts, pero en otros pasajes del citado texto, no se mantiene esa identificación. Rudra es "favorable, no terrible", "libertador", "el primer médico divino", "de azulada cerviz y de color encarnado", "con mil ojos y portador de mil aljabas", etc., etc. En otro himno es denominado "Tryambaka" (acaso "el de tres (*tri*) madres" (*ambā*)), "el perfumado acrecentador de la prosperidad", "un remedio para los hombres y una fuente de bienestar para los corderos y las ovejas". En el Atharva-Veda continúa siendo el protector del ganado, pero su carácter aparece más feroz, más cruel que el que acusa en el Rg-Veda. Los Brāhmanas nos informan de que Rudra, al nacer, lloró, y preguntando su padre Prajāpati porqué lloraba el recién nacido, se le dijo que porque no había recibido un nombre; entonces, el mismo Prajāpati designó a su descendiente con el apelativo de Rudra, formado de la raíz *rud*, "llorar", "gritar". También refieren los Brāhmanas que Rudra, a requerimiento de los dioses, hirió a Prajāpati, culpable de trato carnal incestuoso con su propia hija. Y en la última fuente mencionada se insiste en advertir además que hasta ocho veces sucesivamente se dirigió Rudra al citado Prajāpati en demanda

de nombre, y que a esos requerimientos contestó el requerido concediendo a su hijo estas variadas denominaciones: *Bhama* (excelencia), *Sarvat* (total), *Paçupati* (señor del ganado), *Ugradeva* (potente dios), *Mahādeva* (gran dios), *Rudra*, *Içāna* (que puede, poderoso), *Açani* (relámpago, rayo). Damos la equivalencia de esos nombres o epítetos, empleados como apelativos, para sugerir su pertinencia en la aplicación a Rudra-Çiva. Esta divinidad ofrece una personalidad aún más definida en las *Upa-nisads*, donde a las preguntas de los dioses, responde así: "Existía sólo antes (que todos los seres), existo y existiré. Nadie me aventaja. Soy eterno y no eterno; discernible e indiscernible; Brahma y no Brahma". En el *Rāmāyana*, Çiva aparece ciertamente como un poderoso dios, pero más bien como un dios personal que como una divinidad suprema. En el *Mahābhārata*, en cambio, a veces *Visnu* o *Kṛṣṇa* reciben los honores supremos, mas en otras ocasiones, Çiva es preferido. Adviértase bien que en ese poema, se refleja la rivalidad recíproca atribuida a las divinidades *Visnu* y Çiva, mas los poderes y las atribuciones que se disputan dichos dioses, son después ampliamente mencionados y tratados en los *Purānas*. No faltan incluso tentativas para conciliar las contrapuestas pretensiones a la hegemonía total de las divinidades rivales. Mas los citados *Purānas* con toda precisión afirman la supremacía de sus particulares dioses preferidos, Çiva o *Visnu*, entregándose a desenvolvimientos y amplificaciones de los mitos y de las referencias de los antiguos textos en copiosas leyendas e historias forjadas para honrar y glorificar las divinidades en cada caso exaltadas. Conste, pues, que el Rudra de los Vedas, en el transcurso del tiempo ha llegado a convertirse en la potente deidad Çiva, tercer miembro de la Trimurti india y supremo dios de sus devotos. Pero con el nombre de Rudra, o con el epíteto de *Mahākāla*, se ha sig-

nificado el poder disolvente o destructor, si bien para la creencia india más generalizada, toda destrucción implica una ulterior y consiguiente reproducción. En tal supuesto es explicable el tránsito de Rudra o Mahākāla a Çiva o Çamkara “el bienhechor”, “la potencia reproductora” que eternamente restaura todo lo que previamente ha sido disuelto o destruido. En esta última faceta, Çiva es Içvara, “el supremo señor”, o Mahādeva, “el gran dios”, y es simbolizado por el linga o phallus. Sólo con el linga, o con éste y con el o con la yoni o yonī (respectivamente), se rinde culto a Çiva en todas partes. El yonī o la yonī es el órgano femenino, la representación de la çakti, fuerza operante de la parte femenina de una divinidad en su doble naturaleza. Pero además de ser el destructor y el reproductor, Mahākāla y Çamkara, Çiva lleva el epíteto de *maha-yogī*, “el gran asceta”. Sus representaciones plásticas nos le figuran sumido en profunda meditación, con un tercer ojo en medio de la frente, adornada mediante la superposición de un creciente de luna, con los aplastados cabellos recogidos en rodete semejante a un cuerno, del que pendía el símbolo del Ganges, allí recogido al caer del cielo y llevando además collar de cráneos, *munda mālā* (*munda*=cráneo y *mālā*=*guirnalda*) en el cuello, que era también circundado por serpientes enlazadas entre sí, formando otro collar, *naga-kundala* (*naga*=serpiente y *kundala*=pendiente, brazaletes, anillo). [Adviértase incidentalmente que *munda-mālā* significa de ordinario “guirnalda o diadema que se lleva en la cabeza”]. El cuello de Çiva es azul y presenta ese color por haber ingerido el dios citado el mortífero veneno, que hubiera podido destruir el mundo. En la mano empuña el mismo Rudra-Çiva un *triçūla* o tridente, denominado Pināka. Viste piel de tigre, de ciervo o de elefante, por lo que recibe el nombre de *kṛttivāsa* (*vāsa*=vestido y *kṛtti*=piel) y algunas veces

aparece con esa indumentaria primitiva y sentado sobre una piel de tigre, teniendo cogido con la diestra un ciervo. De ordinario va acompañado por su toro Nandi y lleva el arco *Ajagava*, un tambor (*damara*, que también significa "tumulto") en la forma de un reloj de arena, el *khatyānga* (literalmente, "semejante a un pie (*anga*) de cama" (*khatva*)), maza con un cráneo en una de sus extremidades y una cuerda (*paça*) para atar a los adversarios recalcitrantes. Su servidumbre se halla integrada por numerosos *mathas*, duendes y demonios de varias especies. Su mirada aniquila a los dioses y a todos los seres creados en las periódicas destrucciones del cosmos. No nos extrañará, por tanto, que se atribuya a Çiva poder para castigar las expresiones irrespetuosas de Brahmā, amputando a este supremo dios una de sus cinco cabezas. Vishnu. Transcripción: Vishnu —o— Visnu. Probablemente de la raíz *viç* (no *vish* o *vis*, como, por error, se lee en algunos textos) con el valor de "penetrar". derivará la forma *Visnu*, nombre de la segunda divinidad de la Trimurti india y encarnación de la energía solar, que por todas partes se insinúa y "penetra". Sin alcanzar aún categoría de primera clase, *Visnu* aparece en el *Rg Veda* en la encarnación indicada, recorriendo las siete regiones del universo en tres pasos y envolviendo todos los seres con el polvo de sus rayos verosímilmente. Esos tres pasos son para los comentaristas ora el rayo, el relámpago y el sol, ora la salida, la culminación y la puesta del astro del día. En los *Brāhmanas*, *Visnu* muestra nuevos atributos y es incluido en leyendas desconocidas para los Vedas, pero muy distantes todavía de las registradas en los *Purānas*. Figura ya en nombre de la divinidad que ahora estudiamos en el *Mānavadharmāçāstra*, pero todavía no adquiere en ese texto *Visnu* la consideración preeminente que había de alcanzar después. Finalmente en el *Mahābhārata* y en los *Purānas*, es

dicho dios el segundo de la triada, la encarnación del *Sattva-guna* (la más alta de las tres cualidades (*guna*) que supone la naturaleza (*sattva*) de un ser), la cualidad de la generosidad y de la bondad, que *Visnu* despliega como espíritu existente por sí y que todo lo "penetra". (Recuérdese el ensayo de aclaración etimológica propuesta al principio de la segunda parte de esta nota). En la última concepción registrada, los *vaiṣṇavas* asocian la naturaleza de su dios con la del agua (y no ya con la del fuego), que se hallaba esparcida por dondequiera antes de la creación del mundo, y así es llamado *Visnu Nārāyana*, según una interpretación discutible, "Visnu que se mueve en las aguas", pero mejor diríamos, "Visnu, hijo del hombre primordial" (*nara*). Pictóricamente era representado en figura humana, dormitando sobre la serpiente *Ṣesa* y flotando sobre las aguas. Para el *Mahābhārata* y para los *Purānas*, *Visnu* es, en cambio, el creador y supremo dios, *Prajāpati* "señor de las criaturas", y como tal aparece en tres condiciones o *avasthas*: 1ª en la de *Brahmā*, el poder creador; 2ª en la de *Visnu* mismo, en *avatāra* de *Kṛṣṇa*, el conservador —y— 3ª en la de *Ṣiva* o *Rudra*, el principio destructor. Debemos advertir que aunque el *Mahābhārata* generalmente otorga a *Visnu* una clara supremacía, no siempre acusa y mantiene ese criterio. Conste ahora también que el poder conservador y restaurador, representado por *Visnu*, se ha manifestado en el mundo en una serie de formas o *avatāras*, propiamente de "encarnaciones" o de "descensos" de tal divinidad a la tierra. En semejantes "descensos" o "encarnaciones", distintas porciones de la esencia divina aparecen incorporadas a diferentes formas humanas, o sobrenaturales y provistas de poderes sobrehumanos. Claro es que dichos *avatāras* producen como naturales efectos de su venturosa existencia o la desaparición de un gran mal, o la producción de un bien

considerable. Es, por consiguiente, natural y explicable que el preservador y conservador Visnu sea divinidad popular, reciba un alegre culto y en él sea designado con un millar de nombres; incluso se le denomina así, *sahasranāma* “el de mil (*sahasra*) nombres” (*nāma*). Es esposo de la diosa Laksmī o Çrī, la diosa de la fortuna, ocupa el cielo llamado Vaikuntha y utiliza como vehículo el ave Garudā. Es representado como un bello joven de color azul oscuro, vestido a la manera de un rey antiguo y provisto de cuatro manos: una tiene el *pañcajanya*, *çankha* o concha; otra, el *sudarçana* o *vajranābha*, cakra o disco con “centro o medio (*nābha*) diamantino” (*vajra*); otra, una *gadā* o maza, llamada *kaumodakī*, y la cuarta, un *padma* o loto. Presenta en su pecho la marca peculiar, consistente en el rizo denominado *çrivatsa* y la joya *kaustubha*, obtenida de la agitación del océano; lleva además en su muñeca la alhaja llamada *Syamantaka*. En las evocaciones plásticas, Visnu se nos muestra sentado en un loto, con Laksmī al lado, o reclinado en una hoja de dicha planta. También es figurado —ya lo hemos dicho— apoyándose en la serpiente Çesa, o montado sobre el ave gigantesca Garudā. La riqueza y la variedad de esas representaciones corresponden a la difusión y a la popularidad del culto de Visnu.

63 ...Parasu Roāma... Rāmachandra...

Preferiríamos a esas grafías estas otras más precisas: Paraçurāma —y— Rāmacandra. Paraçurāma (“Rama con el hacha” (*paraçu*)) es el nombre del primer Rāma y del sexto avatāra de Visnu. Brahmán, quinto hijo de Jamadagni y de Renuka, era Paraçurāma por la línea paterna el descendiente por excelencia de Bhr̥gu (uno de los diez patriarcas creados por el primer Manu), es decir, el Bhārgavas (el nacido de Bhr̥gu propiamente dicho), mientras por la línea materna estaba emparentado con la estirpe

real de los Kuçikas. La manifestación en el mundo de ese famoso brahmán ocurrió al comienzo de la llamada Tretâyuga, 2ª "yuga" o "edad de plata", para reprimir la tiranía de la raza real o de los ksatriyas. Las vicisitudes de la existencia de Paraçurâma son narradas en el Mahâbhârata y en los Purânas, así como en el Râmâyana, mas en este último poema aparece el mencionado brahmán principalmente como antagonista de Râmacandra. Paraçurâma, sexto avatâra de Visnu, precede en su encarnación terrena a la respectiva de Râmacandra, séptimo avatâra de la susodicha divinidad, pero uno y otro Râma simultáneamente conviven después y el mayor en edad siente celos del más joven. No se excluyen, por tanto, recíprocamente esas sucesivas, pero también simultáneas encarnaciones de Visnu. Paraçurâma estuvo primeramente bajo la protección de Çiva, de quien aprendió el uso de las armas y recibió la misma hacha que le dió nombre. Hagamos notar, por último, que la hostilidad atribuida a Paraçurâma contra los ksatriyas, refleja indudablemente las luchas que hubieron de preceder a la hegemonía sacerdotal de los brahmanes. Râma o Râmacandra se llamaba el hijo mayor de Daçaratha, rey de raza solar que reinó en Ayodhyâ. Râmacandra apareció en este mundo sublunar al final de la antes mencionada Tretâyuga, o segunda edad, y su historia es narrada brevemente en el *vanaparva* del Mahâbhârata, mas con toda extensión y como capital tema en el Râmâyana. Los seis primeros *kandas* de este poema, sirven de tema y argumento al drama de Bhavabhûti titulado *Mahâyîracarita*, mientras los *uttarakandas* del mismo Râmâyana han servido de base a la inspiración del citado dramaturgo en su *Uttarâmacarita*. Mas si en ese caso, como en otros similares, las leyendas de la épica se transmutan en valores literarios dramáticos, semejante transmutación no se opera sin determinar modificaciones considerables en la

materia dramatizada. El *Uttararāmacarita* describe los celos de Rāma, el destierro de Sitā y el nacimiento de los hijos de esta heroína, pero la acción subsiguiente es más tiernamente humana que la correlativa del poema. Rāma se muestra arrepentido del injusto trato a que hubo de someter a su esposa ejemplar y sale en busca de tan digna y noble compañera. Las vicisitudes de ese viaje son reflejadas con gran belleza artística y los encuentros del héroe con sus hijos, así como su reconciliación con la virtuosa y encantadora Sitā, son evocados con admirable *pathos* y exquisita delicadeza. Advirtamos, en fin, que el culto de Rāma conserva siempre su solar nativo, particularmente en Oude y Bihar, y además cuenta con un considerable número de devotos. "Es digno de mención", según dice el profesor WILLIAMS, "que las leyendas de Rāma han conservado siempre su pureza y a diferencia de lo que ha ocurrido con las de Brahmā, Kṛṣṇa, Īṣva y Durgā, nunca se han mezclado con indecencias, ni con pensamientos licenciosos. De hecho, el culto de Rāma no ha degenerado en la misma proporción que algunos de los tributados a esas deidades". DOBSON, de quien tomamos y traducimos el texto que acabamos de registrar, añade que es exacta la indicada referencia, que explica porque no advierte que haya nada que pueda sugerir licencia, ni torpeza en los nobles caracteres de Rāmacandra y de Sitā, del "esposo de una sola esposa" y de la "esposa amante y abnegada". Notemos también para terminar que "Rām! Rām!" es una forma corriente de saludo, acaso emparentada etimológicamente con el nombre "rāma", que, como adjetivo, equivale a "encantador" "agradable", "bello", y con la raíz verbal *ram*, "regocijar", "satisfacer".

64 ...Vedānta... Sāṅkhya... Vaisesika... Nyāya...

Preferiríamos las grafías Sāṅkhya y Vaiṣeṣika a las utilizadas en el texto que aquí glosamos, fonéticamente menos exactas

que las propuestas. Vedānta equivale a “acabamiento, fin (*anta*) del Veda”, y con ese nombre, o con el de “Mīmāṃsā (*mīmāṃsā* significa “examen”, “investigación filosófica”) “uttarā” (segunda), se designa uno de los sistemas filosóficos indios más famosos, que una vez vulgarizado en Occidente, se ha creído resumía la más pura indianidad. Como principal heredero de los sistemas ortodoxos, sucedió incluso al buddhismo, del cual recogió cuanto podía integrarse a la ortodoxia índica. Y, sin embargo, el tema central del Vedānta es singularmente pobre en contenido ideal, ya que se reduce a oponer lo relativo, la ilusión (*māyā*), a lo absoluto, el *ātman-Brahman* de las Upanisads. De todas suertes, esa concepción es susceptible de manifestarse en múltiples modalidades, conforme a la variedad casi indefinida de los tiempos, de los medios, de las escuelas. No extrañara, por tanto, que podamos decir que aún después de la vulgarización de DEUSSEN, nos hallamos muy lejos de conocer en occidente, con plena exactitud, el pensamiento vedántico a través de las distintas etapas de su evolución histórica. Con excesiva frecuencia y después de la mencionada vulgarización, se han identificado —procediendo con punible ligereza— el contenido de las Upanisads, los Brahmasûtras y el comentario de Çamkara o Çamkarâcârya. Mas esas tres especies de documentos pertenecen a muy diferentes épocas: los Brahmasûtras de Bâdarâyana ocupan de hecho y de derecho una posición intermedia, pues su crítica del Buddhismo claramente les coloca en los comienzos del siglo v. Por otra parte, cónstanos también que las Upanisads clásicas proceden de los seis últimos siglos antes de J. c., y que, por tanto, las más antiguas son indiscutiblemente prebuddhicas. En cuanto a Çamkara o Çamkarâcârya, uno de los más famosos comentaristas vedantinos, no cabe dudar que dicho autor vivió en la época de Carlo-Magno. Resultan así y por consiguiente

de la indicada serie de documentos los más antiguos las Upanisads de fecha más remota. Ahora bien, estas Upanisads pre-búddhicas no ofrecen propiamente “una filosofía, sino el incentivo y el impulso para una pluralidad de filosofías, así como para el sistema Vedānta. Las filosofías exclusivamente vedánticas son, de ordinario, de baja época, posterior en varios siglos al comienzo de la era cristiana: sirva de ejemplo la denominada Māndūkya, con el comentario Gaudapadiyakārikā, localizada con toda probabilidad en el siglo VII de nuestra era. Por su carácter *no dualista* (a-dvaita) parece pretender diferenciarse el sistema Vedānta del Sāṃkhya, con el que aquél casi se confundía en los textos épicos y en los titulados Maitri —y Çvetāçvara— Upanisads y del que había de contaminarse más tarde de nuevo por obra de Çamkara. Los diversos grados más o menos acusados de *no-dualismo*, son consecuencia del papel que juega en el sistema que exponemos *māyā* o la “ilusión”, ora “poder mágico de un demiurgo” en el antiguo brahmanismo, bien “velo de la susodicha ilusión” en Çamkara, ya, en el intervalo de una a otra modalidad, “especie de naturaleza”, semejante a la *prakṛti* del Sāṃkhya. Semejante *māyā* llega a ser pura ilusión por influjo de la *a-vidyā* (“ignorancia”) búddhica, “*avidyā*” propia de una concepción que proclama como error supremo la creencia en una substancialidad, por donde ha llegado a sostenerse que el sistema de Çamkara era no más que un buddhismo disfrazado. De todas suertes, conste que el Vedānta, en la forma indicada, se muestra orientado hacia un monismo integral. Por tanto, los múltiples y diversos fenómenos, son reales tan sólo en tanto que fundados en el Atman-Brahman absoluto, mas merecen el calificativo de falsos e inexistentes si son considerados aparte de esa suprema y única realidad. Suponer que tales fenómenos son lo que parecen, es cometer un error semejante al del que con-

funde una piedra con una serpiente. La liberación, pues, consistirá en juzgar bien, sin error, en ver en todo lo Absoluto, y, en cuanto sea posible, en igualarse uno mismo a dicha realidad suprema. Pero es que, en verdad, la servidumbre, la trasmigración no existen más que ilusoria, aparentemente; nuestra liberación es tan sólo concebible porque, en realidad, nunca fuimos siervos verdaderos. Es que habíamos creído en el ser ilusorio, mas el conocimiento verdadero nos desengaña. Así la ortodoxia brahmánica se incorpora, con otros principios búdhicos, el de la vacuidad cósmica. Eliminado el buddhismo de la India propiamente dicha, como el helenismo, venció a su vencedor. "Gracia capta"...

Sāmkhya. Empecemos afirmando, como principio sostenido desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, el paralelismo, la equipolencia, la complementariedad del Sāmkhya y del Yoga, teórico aquél, práctico éste. Aunque esa correspondencia resulte un tanto artificiosa y obedezca a un cierto consciente sincretismo, es indiscutible que los dos citados sistemas han desarrollado sus respectivas existencias históricas, acomodándose uno de ellos al otro y a la inversa. Su tema común no es otro que el antagonismo total entre la vida, según la naturaleza, y la vida, según el espíritu, con el fin de alcanzar la salvación mediante una absoluta transcendencia, en la que se limita el espíritu a su puro papel de contemplador. Y el espíritu contempla la naturaleza o el pensamiento empírico, para tributarse el debido homenaje de reconocerse completamente diferente y totalmente extraño a esos objetos de su contemplación. El dualismo constituye, por tanto, el fundamental postulado del sistema Sāmkhya, pero ésto no obstante, dicho dualismo se halla algunas veces solicitado por ciertas veleidades monistas. Primeramente, el espíritu (*purusa*), alcanza en realidad y en dignidad preeminencia sobre

la naturaleza (*prakṛti*), puesto que aquél se basta a sí mismo, mientras que esta última existe para el ser espiritual. Después, en más de una Upanisad y en las epopeyas, hallamos una particular modalidad del Sāṃkhya, en la que el *purusa* parece producir la naturaleza por emanación evolutiva, así como cierto Yoga, donde la ἄσκησις pasaría por esfuerzo continuo, sin dualismos, ni soluciones de continuidad, de la existencia diluída, si se nos permite la expresión, “distensa”, que sería pensamiento empírico, al pensamiento concentrado, denso, como el diamante, y agudo como el rayo (“rayo” y “diamante”, que en sánscrito se expresan con una misma palabra, *vajra*), realización de lo Absoluto. Mas a pesar de las apuntadas restricciones, los dos sistemas, Sāṃkhya y Yoga, en su aspecto clásico, ofrecen claras imágenes del dualismo, colocándose en un polo antagónico de la reflexión india al que ocupa el Vedānta. Los Sūtras del Sāṃkhya no han sido compuestos hasta el siglo xv, si bien los versos didácticos, *kārikās*, de Içvakraśna, vertidos al chino por Paramārtha el a. 546 y que probablemente proceden del cuarto siglo, desempeñan para fijar la forma clásica de ese sistema función similar a la que atribuimos a los sūtras del Vaiçesika, v. gr. En cambio, juzgamos que la atribución del Sāṃkhya, al determinar su origen, al sabio Kapila, es puramente mítica y carece de la más liviana apariencia histórica. La teoría Sāṃkhya de la naturaleza supone una Física cualitativa, en la que halla lugar la idea de la evolución. El *sattva* es, conforme a su etimología, “el hecho de ser *sat*, lo que es” (*sat-tva*). Pero ese concepto, que parece más propio de la Ontología brahmánica más antigua, no debe inducir a error. El *sattva* en el sistema que exponemos, no es lo Absoluto, el Sat-Brahman de los Brāhmanas, sino que es uno de los aspectos del *devenir*, de la evolución y, precisamente, el de la luminosidad. Ese aspecto, en cuanto tal, se

halla emparentado con el conocimiento de hecho, aunque la naturaleza nada tenga de común con el espíritu, cuando menos, en la forma clásica del sistema, pero semejante luminosidad es lo que "imita" lo espiritual, lo que funda "lo mental" y constituye una falaz aproximación del espíritu en la materia. Las otras dos cualidades (*rajas*) son: un principio de movimiento, que origina la transición entre la claridad del *sattva* y la opacidad del *tamas*, principio de pesantez y de tinieblas. He aquí ahora los estadios constitutivos de la naturaleza: I, cinco elementos groseros: *ākāṣa* (cielo, éter, viento, fuego, agua, tierra). II, cinco elementos sutiles (*sukṣma*), no mezclados, *tanmatra* (es decir, que son "solamente=*mātra*=", *ésto=tad*=" y no otra cosa al "mismo tiempo"): sonido, contacto, forma, sabor, olor. III, órganos de conocimiento: oído, tacto, vista, gusto, olfato — de acción: voz, pies, manos, órganos de generación y de evacuación. Esos elementos y órganos proceden de una función ya "mental", el *ahamkāra* (el "hacedor"—*kāra*—del "yo"—*aham*—), quien a su vez se halla en dependencia del mahat, el "grande", o sea, el conjunto del mundo físico o buddhi "discernimiento", que es todas las cosas en potencia, en fin y en una palabra el "intelecto". IV y V. Encajadas unas en otras esas formas de existencia, aparecen por desenvolvimiento, son lo "evolucionado", *vyaktam*. VI. En oposición a la materia primera, *ur-grund* de la naturaleza, *mūla prakṛti* (*prakṛti*=causa, *mūla*=original o radical), lo no evolucionado, "a-*vyaktam*". VII. Obtiénese así un total de veinticuatro principios que —sin alcanzarle jamás— se elevan hacia el vigésimo quinto, hacia el Espíritu, quien, a la manera del Dios aristotélico, mueve, como objeto de amor, por la atracción de su finalidad. De tal modo, es posible explicar la evolución que actúa sobre la naturaleza y la hace producir una actividad semejante a la del espíritu, aunque no sea tal en

ninguno de sus grados y quede reducida al "pensamiento empírico" (citta).

Vaiçesika. Refiriéndonos ya al sistema Vaiçesika, podremos localizar sus principales sūtras en la primera mitad del segundo siglo. El autor de esos textos pertenece a la esfera del mito; se le denomina Ulûka, el "mochuelo" y también, con más frecuencia, kanāda o kanabhuj, kanabhaksa, el "comedor" o "devorador" (bhaksa) de "grano" (kana). Con el último epíteto, más que nombre, se alude al atomismo de la doctrina Vaiçesika. Mas en este sistema no son considerados todos los átomos como homogéneos, a semejanza de lo que ocurre en el Jainismo. En la doctrina de Ulûka los átomos difieren por sus cualidades y alcanzan una existencia absoluta. Tales átomos son de cuatro especies principales: de tierra, calificados por el olor; de agua, por el gusto; de fuego, por el color, y de viento, por la tangibilidad. Esos corpúsculos, que se parecen más a sus similares de Epicuro que a los correspondientes de Demócrito, se caracterizan por su extrema sutileza y fecundidad, *paramānu* ("extremadamente" —parama—, "tenue"—"anu"—, "parte infinitesimal", "átomo"). Los corpúsculos atómicos se unen en combinaciones cada vez más complejas; dos mínimas primarias, se enlazan en mínimas binarias; tres binarias en sus correspondientes ternarias, y así sucesivamente. El movimiento implica la aceptación de diversos principios: en primer término, del ākāça, "éter" más que "espacio" y del kāla, "tiempo". Mas ākāça y kāla son antes dos factores dinámicos que dos medios vacíos o cuadros abstractos. Además, una potencia invisible (*adrsta*) que hace y deshace los agregados atómicos y constituye el mérito (*dharma*) y el demérito (*a-dharma*), inside en las almas con eficiencia creadora. Pero esa potencia no tiene eficacia intencional, aunque no puede ser identificada con un destino ciego, porque el sistema vai-

gesika profesa la creencia de la libertad, cuando menos, la de la autonomía del alma en sus actos, kriyāvāda. Mas claro es que la verdadera libertad, en el sentido de liberación, consiste en libertarse del cuerpo y no en moverle. El hombre, en cuanto espíritu, consta de un *ātman*, principio absoluto e infinito, al que se halla unido un *manas* atómico. Al *manas* —no al *ātman*— corresponde percibir y obrar por medio de los órganos corporales. Será, pues, lógico y necesario que el “*ātman*” se reconozca extraño al “*manas*” y al “cuerpo” para libertarse de ambos y realizar su fin. De los indicados supuestos ha surgido una doctrina del conocimiento que implica una teoría de las categorías y otra coherente de los criterios. La filosofía vaiçesika es una concepción especulativa que busca en toda las *especificidades* (*viçesa*=distinción, discriminación, diferencia; vaiçesika, por tanto, equivale a “doctrina de las discriminaciones, diferencias”, etc., etc). La propia liberación es el reconocimiento de una especificidad: la de nuestro *ātman*. Y la doctrina vaiçesika de los criterios, ha hallado acceso y acogida en todos los restantes sistemas filosóficos. Tal doctrina consiste en un resumen de los modos correctos de conocimiento (*pramāna* “modelo”, “autoridad”, “norma”, “modo de conocimiento”, etc., etc.). Esos modos son principalmente dos: la percepción (*pratyaksa*, “lo que está delante” —*prati*— “de los ojos” —*aksa*—) y la inferencia (*anumāna*, “consecuencia”, “conformidad”, “analogía”). El nombre primitivo de la inferencia es *laingikam* y expresa una conclusión del signo (*linga*) a la cosa significada. Esa Física y esa Teoría del conocimiento, fueron incorporadas al sistema que expondremos a continuación desde la redacción de sus sūtras respectivos. Vaiçesika y Nyāya, concebidos como sistemas recíprocamente complementarios, llegaron a fusionarse en el siglo XI a partir de la aparición de la *Saptapadārthī* de Çivāditya. El

sistema Nyāya se ha supuesto forjado por un legendario Aksapa de Gautama y sus sūtras remontan al siglo III. Según esa doctrina, el que sabe argumentar evita el conocimiento falso, los vicios, la acción, el nacimiento, el dolor. Así, pues, el arte de razonar, conquistando la liberación del espíritu, libra también y por consiguiente de la trasmigración de las almas. Ahora bien, el ātman hace pasar a su inteligencia de la potencia al acto, utilizando sus órganos propios: "buddhi", el "pensamiento" y "manas", el "sensorio común". Pero téngase en cuenta que, al proceder así, el alma se esclaviza en cierto modo. Hay, pues, que discernir dos esfuerzos, intentados en sentidos recíprocamente contrarios, aunque dirigidos ambos a "comprender": uno de esos esfuerzos reduce a servidumbre al espíritu, porque le somete a la vida, mientras que el otro tiende a liberarle, separando el alma de la existencia terrena. Mas adviértase de todos modos que lo mismo la teoría de la conciencia empírica que la de la liberación final, imponen cada una a su manera la necesidad dialéctica de razonar. Y para el razonamiento utilizamos no sólo la percepción y la inferencia, sino también la analogía (upamāna=comparación) que asimila lo desconocido a lo conocido y el testimonio (ṣabda). La inferencia puede ser de tres clases y así, ora es obtenida por el antecedente (pūrvatat), ora por el consiguiente (ṣesavat="dejado en vida", "sobreviviente"), como cuando se observa que un grano de arroz está cocido y de este hecho se infiere que deben hallarse en el mismo estado los demás granos de la cacerola; bien por un carácter común (samanyato drstah="visto de una manera semejante"), vgr., al reconocer que en el hombre un cambio de lugar, implica un principio de movimiento, se postula la misma consecuencia para el sol al observar que dicho astro se desplaza de Este a Oeste. Los indicados esfuerzos dialécticos llegan a estilizarse en un tipo de razo-

namiento que ofrece indudables analogías con el silogismo de Aristóteles. Ya los Jainas habían inventado una argumentación de diez miembros, mientras los Naiyâyikas logran condensar en cinco proposiciones tan sólo todo razonamiento. Ej<sup>o</sup>. I. Hay fuego en la montaña (pratijña=aseveración); II. Porque hay humo sobre la misma montaña (hetu=causa); III. Todo lo que contiene humo, contiene también fuego, v. gr., el hogar (udâharanam=ejemplo); IV. Y como ocurre lo mismo aquí (e. d., en el caso citado de la montaña) (upanaya=aplicación al caso particular); V. Por consiguiente es así: hay fuego en la montaña (nigamanam=deducción, conclusión). Pero obsérvese que en el razonamiento reseñado, no hay sino una serie de observaciones de hecho, lo que permite diferenciarle de la deducción ideológica del silogismo aristotélico con la debida claridad y precisión. Y notemos, por último, en relación con el precedente aserto, que es el realismo característica común de los sistemas nyâya y vaiçesika, utilizada por ambos al aliarse para formar un frente común contra la epistemología idealista búddhica.

<sup>65</sup> .. La ciencia de la gramática...

Fácil sería glosar ampliamente ese aserto del texto, utilizando cualquiera de las varias exposiciones que de las doctrinas gramaticales de la India han sido publicadas hasta hoy. Bástenos por el momento con mencionar la obra titulada *The philosophy of sanskrit grammar* y debida a PRABHAT CHANDRA CHAKRAVARTI KAVYATIRTHA, M. A. Ph. D. (University of Calcuta, 1930). En esa producción —que casi íntegramente hemos extractado— los capitales temas de la gramática filosófica son sometidos a minuciosos e interesantísimos análisis. Nairuktas (etimologistas) y Vaiyâkaranas (gramáticos propiamente dichos) muy pronto extremaron su celo en la preservación con la necesaria pureza de los textos védicos, rindiendo culto a la eternidad del çabda

(palabra) y al análisis de la estructura de los vocablos sagrados. Ya la misma denominación, *ṣabda* —*anuṣāsana* (de las *palabras enseñanza*), preferida por Patañjali, en lugar de la más corriente *vyākaraṇa* (“análisis”, “separación”, “distinción”), permite reconocer como capital objetivo de la disciplina gramatical la determinación de las formas correctas de las palabras, conforme a las normas establecidas y acatadas. De este modo era posible discernir los vocablos de puro origen sánscrito de aquellos otros que eran fruto de corrupciones lingüísticas por defectuosa imitación o inhábil pronunciación de las palabras de la lengua de los dioses y que venían a acrecer el caudal del *Apabhraṃṣa* (forma dialectal de indio medio). Y como la difusión del *Buddhismo* fue acompañada de la generalización de los *prākṛtos*, o lenguas vulgares, hay fundados motivos para creer que ese trascendental acontecimiento histórico debió influir poderosamente en la intensificación de los estudios gramaticales de la lengua sánscrita. Porque de la suprema dignidad de dicha disciplina, no se ofrecía a los indios la más liviana duda. Ya en el *Taittirīya Saṃhita* hallamos una narración en la que se denomina a Indra el primer gramático. En una época en la que aparecían indivisos los elementos integrantes del discurso, la divinidad citada inició los precisos análisis de esos complejos, alcanzando por tal motivo la denominación de *vyākṛtā vāk* “analizada palabra”. Mas donde los dioses inician la labor, los hombres más doctos continúan aquélla, y en el *Nighantu*, glosario del *Veda*, comentado por *Yāska* en el *Nirukta* y en la obra titulada *Astādhyāyī* de *Pāṇini*, hallamos las más coherentes supervivencias de los sistemas gramaticales de la India debidos a las desvelos de *Çākalya*, *Çākatāyana*, *Gārgya*, *Gālava*, *Senaka*, *Sphotayana*, *Bhāradvāja*, *Apiçali*, *Kaçakṛtsna*, *Vyādi* y *Vajapyāyana*. Finalmente, en manos y por obra de *Bhartrhari*, la gramática alcanza

tan definido carácter filosófico, que llega a convertirse en un verdadero sistema de alta especulación. El autor últimamente citado sostiene además en su *Vākyāpadīya* que el estudio gramatical depara la total salvación del estudioso. Y aunque pudiera parecer exagerado el precedente aserto, nótese en su abono que sólo es inteligible la final liberación del gramático si, a la manera de los antiguos videntes, ensayamos inquirir el sentido místico de los vocablos, si vemos en las palabras emblemas del "Logos creador del Mundo", *ṣabda-brahma-vādaḥ* ("teoría de lo sagrado convertido en palabra"). Es, pues, posible y recomendable intentar descubrir el elemento divino de los vocablos de la lengua de los dioses. Por lo tanto, no nos extrañe que Punyaraja, citando un verso del *Vākyāpadīya* (I, p. 8) advierta que el agua es la cosa más sagrada de la tierra, que aún son más sagrados que el agua los mantras védicos, pero que la gramática supera en santidad a los mismos Vedas. Llega así esa disciplina a alcanzar dignidad escrituraria y Bhartrhari y otros autores emplean corrientemente la expresión *vyākaranasmṛti*, *vyākaranāgama* (es decir, "gramática-texto sagrado", "gramática tradición" respectivamente; *smṛti* = "texto sagrado", *āgama* = "tradición"). Hay una especial sección consagrada a la Gramática en el sistema *Pūrva Mīmāṃsā*. En esa construcción doctrinal, nuestra disciplina va referida a una rama del *Smṛti*, en relación con el *Dharma*. Y esta conexión es explicable si se tiene en cuenta que la gramática, como ciencia que investiga las formas correctas de las palabras, coadyuva así y con ellas a la consecución de los méritos religiosos. Advierte Patañjali que si bien es cierto que las formas puras sánscritas son tan expresivas a veces como las corruptas, sólo a las primeras acompaña la felicidad religiosa. Advierta el lector que se ha creído y se cree todavía con bastante frecuencia en el valor taumatúrgico del

vocablo, sólo asequible —en opinión de los iniciados— en las formas correctas, puras de la palabra humana, y no en sus modalidades imperfectas o corrompidas. Seguir ahora las disquisiciones filológico-teológicas de los gramáticos indios a través de los sectores gramaticales de la Fonética, de la Morfología, de la Sintaxis y de la Estilística, sería gratisimo para el que traza estas líneas, pero acaso excedería de la oportunidad y de la conveniencia que pretendemos inspiren estas “notas”.

<sup>66</sup> . . . Dasyu. . .

En los Vedas, los Dasyu son seres perversos, enemigos de los dioses y de los hombres, de color negro, o, cuando menos, muy oscuro, por lo que se ha pensado fueran los indígenas indios que primero se enfrentaron con los inmigrantes arios. Sin embargo, también se ha sostenido que tales Dasyu eran ermitaños o ascetas arios. En los últimos tiempos vivían como bárbaros, ladrones y proscritos, que algunos autores hacían descender de Viçvāmitra. Con los antecedentes expuestos, no extrañaré que se haya creído identificar en los Dasyu a los Dravidianos del Belutchistan (de los que el islote lingüístico brāhmī es todavía un claro vestigio) y a los del Indus, pues unos y otros fueron los primeros desbordados por la ola aria y sobre ellos se operó la conquista indo-europea. Las divinidades tomaron también parte en esa lucha y así nos consta de Indra, dotado de un carácter humano muy concreto, que glorificó al Arya en su lucha famosa contra el Dasyu, primer ocupante del país, simbolizando en el demonio Vrtra.

<sup>67</sup> . . . Mleccha. . .

Mlecchā, m., equivale a “extranjero”, “bárbaro”, “no-ario”, hombre de raza proscrita, cualquier persona que no habla sánscrito, ni conforma su vida a las principales y consuetudinarias instituciones del pueblo indio. En el Dhatup. (VII, 25) se

incluye la raíz *mlecch*, que significa "hablar indistintamente", como un extranjero o bárbaro que no conoce el sánscrito. Compárese con el gr. βάρβαρος, donde se cree hallar la onomatopeya βαρβαρ, indicando un lenguaje grosero, embarazado, ininteligible, "no griego", en suma.

68 ...sakt. . .

Preferiríamos a esa grafía esta más exacta: sakt, que puede alternar con esta otra: çakt, con el significado para ambas de "excremento", "basura", "heces", "estiercol", especialmente, "estiercol de vaca". Cfr. con gr. σκῶρ, σκατός. Otras analogías menos claras que la propuesta son las que se refieren al gr. κόπρος y al lat. cacare.

69 ...Sagara. . .

Sagara era rey de Ayodhyā, descendía de la raza solar y fue su padre el rey Bāhu, expulsado de sus dominios por sus adversarios los Haihayas. En tal situación, Bāhu se vió obligado a refugiarse en la selva con sus esposas. Una de éstas, la madre de Sagara, se hallaba encinta de ese hijo y una rival celosa la hizo ingerir una droga, con la que quedó impedido el alumbramiento de la embarazada por espacio de siete años. En ese lapso de tiempo, murió Bāhu, y la desgraciada madre de Sagara quiso arder en la pira destinada al cuerpo de su esposo. No logró, sin embargo, realizar tal designio, pues el sabio Aurva la informó de que estaba destinada a alumbrar un glorioso descendiente, llamado a ocupar una dilatada monarquía, a ejercer un imperio universal. Cuando al fin nació ese infante, Aurva le designó con el nombre de *Sagara*, que equivale a *sa* "con" y *gara* "veneno", como adecuada referencia al extraordinario nacimiento de tal héroe. Informado el descendiente de Bāhu de las desventuras de su progenitor, hizo voto de exterminar a los Haihayas y a los demás bárbaros, para recobrar el reino paterno. Obtuvo

de Aurva para su empresa los āgneyāstra, o sea las armas (astra) de fuego (agni) y con ellas casi destruyó a los Haihayas y recobró el trono hereditario. Pretendía después acabar también con los Çakas, Yavanas, Kāmbojas, Pāradas y Pahlavas, pero Vasistha, sacerdote de la familia de Sagara, indujo a este monarca al perdón de esos adversarios. De todas suertes impuso el vencedor a los vencidos perdonados determinadas obligaciones simbólicas de la sumisión, y así nos consta que los Yavanas tuvieron que afeitarse toda la cabeza y sólo la parte superior de sus cráneos los Çakas, mientras los Pāradas tendrían que llevar largo el cabello. Después Sagara se casó con dos esposas, Sumati, la hija de Kaçyapa y Keçinī, la hija de Raja Vidarbha, mas no obtuvo sucesión de ninguna de ellas, por lo que consultó tan importante extremo con el sabio Aurva. Éste prometió al monarca que una de sus esposas le daría un hijo, y la otra, . . . sesenta mil, con notoria desproporción en las cargas maternas. Keçinī escogió la labor más llevadera, la de dar a luz un sólo hijo y éste, llamado Asamanjas, continuó la dinastía y la línea paterna; Sumati, en cambio, tuvo. . . 60,000 descendientes. Pero Asamanjas y sus numerosos medio-hermanos fueron perversos y por su impiedad suscitaron las quejas de las divinidades ante el sabio Kapila y el dios Visnu. Después de lograr tan numerosa y poco lucida descendencia, dispúsose Sagara a celebrar un Açvamedha, es decir, el sacrificio de un caballo (açva) y aunque guardado este bruto por los 60,000 hijos del sacrificador, fue arrebatado al Pātāla, a la región infernal. En su busca fueron al mundo inferior los ineptos guardianes por orden de su padre, para lo que necesitaron cavarse el camino y hallaron, al fin, el caballo arrebatado que pacía cerca del sabio Kapila, quien se hallaba sentado y abstraído en profunda meditación. Sospechando que fuera el ladrón el propio Kapila, los 60,000 malos guar-

dianes amenazaron a aquél con sus armas, y el sabio, importunado en sus devociones, miró un momento a los hijos de Sagara y los redujo a cenizas con el fuego que fluía de su potente personalidad. Los restos de esa incineración fueron descubiertos por Ançumat, el hijo de Asamanjas, quien rogó a Kapila que por su intervención fueran transportados al cielo los manes de las víctimas de su cólera. Kapila, a su vez, prometió que el nieto de Ançumat dispondría de los medios para realizar ese designio, haciendo descender a tierra el río del cielo. Después de lo dicho, Ançumat volvió a reunirse con Sagara, quien terminó su sacrificio, dando el nombre de Sāgara a la cavidad abierta por sus hijos al descender al mundo inferior: adviértase que Sāgara equivale a "océano". Recordemos ahora que el hijo de Ançumat se llamaba Dilipa, y el de éste, Bhagīratha, que era así y por tanto nieto de aquél. La religiosidad de Bhagīratha atrajo del cielo a la tierra el sagrado Ganges, que fluye del dedo del pie de Visnu. Las aguas de ese río lavaron las cenizas de los cuerpos de los hijos de Sagara, limpiándolas de toda impureza, y los manes de tales restos fueron así acomodados a las previas ceremonias funerales y a su admisión en el svarga o cielo. El Ganges ha podido ser, por tanto, denominado Sāgara, en honor de Sagara, y Bhāgīrathī, en recuerdo de la devoción del rey Bhagīratha, cuyas súplicas lograron atraer a la tierra el río divino. El Hari-vamça adiciona a las ya narradas nuevas maravillas sobre el milagroso nacimiento de los 60,000 hijos de Sumati, esposa de Sagara.

70 . . . pravrajyā . . .

La lengua presenta dos formas: la neutra, *pravrajya*, "hecho de ausentarse", "emigración", y la femenina, *pravrajyā*, "vida errante", "salida de la casa" (primer rito del laico que aspira a ingresar en el monacato budhista). La acepción "vida errante" se re-

fiere al errar o vagar del asceta mendicante en un traje no autorizado por el Veda, y representa además el 4º o el 3er estadio de la vida brahmánica. La base verbal *pravraj-* "ponerse en marcha", "ir", "avanzar", glosa adecuadamente los sentidos que acabamos de registrar.

71 ...Sarvajñamitra...

Sarvajñamitra es el autor de la colección titulada *Srag-dharā-stotra*, compuesta en honor de Tārā, deidad que gozó de gran predicamento en la escuela teística del buddhismo, como diosa madre y salvadora. El autor citado, según refiere la leyenda, disfrutando de envidiable posición económica, trocó sus riquezas por la penuria de la vida religiosa. En esa situación, un Brahmin pidió limosna a Sarvajñamitra para casar a su hija, y el poeta ofreció su propia persona a un monarca que deseaba comprar un centenar de hombres destinados al sacrificio. Al fin, las amarguras de sus compañeros de suplicio, decidieron al vate a componer la mencionada colección de himnos, que le deparó y deparó a sus protegidos la salvación anhelada merced a la intervención eficazísima de la diosa Tārā. En "nota" posterior y al referirnos al *Srag-dharā-stotra*, insistiremos en la mención de la leyenda de Sarvajñamitra.

72 ...*sangīti* "concierto"...

Preferiríamos a la adoptada en el texto esta otra grafía: *samgīti*. *Samgīti* de sam "cum"+gīti "canto", es tanto como "canto acordado", "canto de conjunto", "concierto", "sinfonía", "arte del canto en combinación con la música y la danza". *Samgīti* significa también una especie de metro ārya y entra en la composición de la palabra *samgītiprāsāda* "salón de conciertos" o "salón de concilios": esta última acepción se halla comprobada en la Literatura búddhica.

73 ...(sûtra)...

*Sūtra* significa "hilo", "cordón", "cuerda", "regla" o "aforismo". Con ese término se indica comúnmente también "verso expresado en lenguaje conciso y técnico", forma favorita de concretar y transmitir las normas en la cultura y en la ciencia indias. Hay así, como es natural, *sūtras* referidos a todos los sectores del humano saber. Mas cuando se emplea el término "sūtra" en general y sin mayor determinación, se sobreentiende con tal palabra la referencia a los tratados del ritual védico. Estos tratados han sido a su vez especialmente denominados, ora *Kalpa-sūtras* (ritual en la forma de sūtra), ora *Grhya-sūtras* (referentes a los ritos domésticos, de *grhya* "doméstico" y *grha* "casa"), bien, por último, *Sāmayacāritasūtras* (que conciernen a los usos convencionales; *sāmayika* significa "convencional"). Los *Kalpa-sūtras*, como referidos al Veda (*ṣṛuti* "Escritura", "ciencia revelada") son particularmente conocidos también con el nombre de *ṣrauta*; en cambio, los restantes sūtras últimamente citados, que proceden del *smṛti* (textos sagrados procedentes de la tradición humana) llevan el apelativo que en estricta derivación les corresponde de *smṛta*. Los sūtras en general son considerados como anteriores al *Manu* y localizados temporalmente en la sexta centuria a. de j. c.

<sup>74</sup> (*vinaya*)... (*abhidharma*)...

Después de ganada *Rājagṛha*, comenzó la era de las conversiones. El Maestro convirtió allí a los dos discípulos llamados a ejercer predominante influjo sobre la comunidad de los fieles: *Ārjaputra* y *Maudgalyāyana*. Siguieron a los citados los primos del propio maestro *Ananda* y *Devadatta* y, finalmente, *Anuruddha* y *Upāli*. Los dos últimos discípulos han sido tradicionalmente reverenciados y considerados como iniciadores, uno, del *abhidharma* (como si dijéramos, de la "metafísica"), y el otro del *vinaya* (la disciplina monástica). Recordemos ahora para explicarnos esa

división algunos antecedentes. Las sectas búddhicas, en el curso de su vida histórica, han experimentado serias modificaciones. En general, parecen haber evolucionado de un régimen casi democrático, a otro oligárquico, en el que los antiguos o sthaviras (así se denominaba a los primitivos mendicantes) alcanzan particular importancia y autoridad, quedando los Santos reducidos a la mera condición de patriarcas. En tales circunstancias, llega a constituirse un verdadero monaquismo, en el que, como es natural, alcanzan consideración preferente las reglas de la disciplina, el *Vinaya*, más que la ley, el *Dharma*. Los religiosos se preocupan antes que de la edificación de los fieles, de formar un copioso plantel de dignatarios búddhicos, cuyos méritos serán graduados por la *gnosis* y por la eficiencia de tales personajes, más que por el estricto rigor de las observancias. Conviene, sin embargo, advertir que no se puede generalizar en la materia aquí tratada, puesto que son muy varias las características diferenciales de las distintas comunidades locales religiosas. Tengamos en cuenta que las cuatro principales sectas búddhicas tienen sus peculiares textos tradicionales, sus patriarcas singularmente preferidos, sus particulares concepciones de la disciplina y del dogma. Mas claro es que con el gradual y progresivo desenvolvimiento del *abhidharma*, alcanzan significación muy acentuada las diferencias especulativas. A esa actitud corresponde el comentario del abhidharma, trazado con ocasión del concilio reunido bajo Kaniska, el Vibhâsâ, que, a su vez, da origen a los llamados Vaibhâsikas de Cachemira. [Nótese que vibhâsâ significa "alternativa", "carácter facultativo" (de una regla) y adviértase también que una excelente glosa de las doctrinas de los Vaibhâsikas, se halla contenida en el Abhidharmakoça de Vasubandhu, conocido por la meritísima traducción de Mr. de la Vallée Poussin]. Los Sautrantikas, en cambio, más fieles al espí-

ritu de los sūtras, forman una secta, fundada en el segundo siglo por Kumâralabdha, que actúa en oposición al sentido que defienden los Vaibhâsikas. Dejando aparte las cuestiones de disciplina (*vinaya*), las mencionadas escuelas difieren entre sí por la interpretación más o menos fenomenista que aplican a los *dharma*s, a las variedades de existencias o a los hechos de conciencia, así como por las varias concepciones que se forjan y admiten del Buddha. No hay que decir que también —y como es natural y lógico— difieren en las indicadas sectas sus respectivas nociones del nirvāna. Porque no debe extrañarnos que en condiciones y medios diferentes, de muy diverso modo se acuse y se desplace el interés especulativo. Era necesario que a medida que la comunidad vivía en épocas cada vez más alejadas de aquélla en que tuvo lugar la predicación del Maestro, fueran cada día menos sensibles el ejemplo o la enseñanza de dicho Bienaventurado y más acusadas, en cambio, las prácticas de reflexión abstracta sobre los principios fundamentales. Así se explica sin dificultad la aparición y la extensión creciente de una “canastilla” más de *abhidharma*, añadida a las de los sūtras y de la disciplina. El “*abhidharma*” viene de este modo a ser un verdadero “refinamiento del *dharma*”, como con todo acierto afirma MASSON-OURSEL, y no deja de crecer y de desarrollarse hasta que el Mahāyāna, del que hemos tenido que hacer alguna referencia en “notas” anteriores, consagra la preponderancia teórica de tal actitud metafísica. Así se explica también que la propaganda puramente ética de las épocas primitivas, pase a segundo término, cuando la especulación metafísica logra justificado predominio.

<sup>75</sup> ...stupa o chaitya...

Preferiríamos a las adoptadas en el texto las grafías siguientes: *stūpa*, *caitya*. El *stūpa* se halla en relación no sólo, como es

explicable, con la Arquitectura, sino también con la Iconografía. Es un monumento fundamentalmente indio, que aparece con el arte de la propia India y halla su adecuado ambiente de propagación en el Buddhismo. Se compone de un hemisferio de fábrica, erigido sobre un pedestal y coronado de una parte cuadrada, así como de un parasol. La parte cuadrada, sobre todo en los *stūpa* de pequeñas dimensiones, se halla en ocasiones a su vez coronada por una cornisa con gradas. Debemos al insigne y benemérito orientalista Mr. Foucher luminosas referencias respecto al origen y aplicación de los *stūpa*. Estas construcciones fueron originariamente monumentos funerarios y túmulos, en los que se recogieron las cenizas del Buddha, divididas en ocho partes y depositadas también, por ende, en ocho *stūpa*. Açoka encontró después siete de esos ocho monumentos; el octavo, perdido en la selva, no fue accesible a dicho monarca, al que rehusaron las reliquias de tal *stūpa* los *nâga*, serpientes sagradas o semi-divinas. De esa manera se extendió la aplicación de las mencionadas construcciones, pues donde no servían para conservar cenizas de los Santos, a falta de semejantes cenizas, eran utilizadas para la custodia de otras reliquias del Bienaventurado. Por último, siendo el *stūpa* el monumento sagrado por excelencia, alcanzó bien pronto la significación de monumento conmemorativo, erigido en los lugares donde habían ocurrido milagros o notables acontecimientos de la religión búddhica. Incluso en las regiones que mantenían viva la fe en el Buddhismo, pero en las que no había estado el Buddha durante su última existencia, ciertos *stūpa* servían para conmemorar determinados acontecimientos de historias de existencias anteriores del Bienaventurado (*jātaka*). Con tan rica variedad de aplicaciones, no extrañará que los *stūpa* presenten diversas formas y tamaños. Los grandes *stūpa* se hallaban con frecuencia rodeados

de balaustradas y tenían puertas que servían, sin duda, para alejar las influencias malignas y delimitar el lugar sagrado en que debería cumplirse la *pra-daksinā*: este rito consistía en dar la vuelta alrededor de un ser o de un símbolo, teniéndole siempre a la derecha en señal de respeto. Por otra parte, en los santuarios y en los edificios alargados, destinados al rezo, había pequeños *stūpa*, denominados *dāgoba*. En fin advertiremos que paulatinamente se modifica el *stūpa*, elevándose y cambiando de forma durante el primer siglo de nuestra era; el tambor que soporta el *stūpa*, propiamente dicho, se eleva de un modo ostensible, así como la parte hemisférica de dicha construcción. A juicio de MASSON-OURSSEL, opérase así una evolución análoga a la cumplida con el capitel, que dá progresivamente a la parte hemisférica la forma de una campana estrangulada en su porción inferior, mientras el tambor de la base, sobre todo en ciertos *dāgoba*, cada vez alcanza más y más altura.

76 ... Kanishka...

La determinación de la época en la que se supone viviera dicho monarca, plantea uno de los muchos problemas que aún no ha podido resolver la investigación histórica acerca del pasado de la India. Es incierta la sucesión de los Kuchanes, como advierte A. A. MACDONELL (*India Past*, 1927, p. 265), de donde el docto citado concluye que no parece imposible que Kaniska haya precedido a los dos reyes Kadaphises I y Kadaphises II, en cuyo caso viviría aquél por el a. 78. Sin embargo, generalmente se admite que Kaniska sucedió a ambos Kadaphises (el primero de éstos fue designado también con el nombre de Kujula-Karak, y el segundo con el de Wima-k. Todavía se supone que es necesario intercalar una decena de años entre el final del reinado del segundo Kadaphises y el comienzo del de Kaniska (120? a 162?). No son más precisos los resultados que se obtienen

de la atenta consulta del Rāja Tarangini. En esta crónica de los reyes de Cachemira, trazada por Kalhana, hallamos la siguiente enumeración: "Hushka, Jushka, Kaniska", referida a los tres grandes reyes Turushka que profesaron la religión búddhica. Ahora bien, en dicha enumeración Hushka y Jushka pueden haber sido mencionados en su sucesión natural, porque tales nombres, aunque fueran transpuestos, no ocasionarían detrimento alguno al metro. En cambio, la sílaba breve del término Kānishka es necesaria donde aparece, por lo que la posición de ese vocablo en el verso, no es conclusiva en lo que respecta a la sucesión de referencia. Nada sabemos, por otra parte, de Jushka más que la constancia de tal nombre en la lista citada. Por el contrario, de Kanishka y de Hushka (o Huvishka), hay indicaciones precisas en inscripciones y monedas que testimonian que los dominios de esos monarcas alcanzaron considerable extensión en el Norte de la India y que ambos fueron convencidos defensores de la religión búddhica. En efecto, el nombre de Kaniska ha sido hallado en inscripciones de Mathurā, Manikyāla, Bhāwalpur y Zeda; la corrupción de dicho nombre en la forma Kanerki, figura en monedas griegas. Huvishka, en cambio, se encuentra en Mathurā y en un vaso de metal de Wardak en el Afghanistan: en las monedas, Huvishka ha sufrido la modificación que le ha transformado en Oerti. Dobson supone que Kanishka precedió al mencionado Huvishka y que los reinados de ambos monarcas alcanzaron la dilatada duración de medio siglo y acaso aún más tiempo. Tratando de determinar luego la época precisa en que se supone viviera Kanishka, el citado Dobson se inclina a proponer el primer siglo antes de la era cristiana, pues recuerda que una moneda romana, fechada el 33 a. de J. C., fue hallada en un edificio de Manikyāla, construido por orden del propio Kanishka. Este personaje, de tan

difícil y discutida localización en el pasado, era hijo de Vajheska y no estaba, al parecer, emparentado con su predecesor. Se conjetura que era originario de Khotan, no de la Bactriana y consta, desde luego, que residía durante el estío en Kâpîçî, en los Paropamisadas, y durante el invierno en Purusapura (Peshawer), por lo que el eje de su imperio no se hallaba en pleno país greco-iranio. Su actividad guerrera se ejerció principalmente en las regiones septentrionales y le permitió conquistar Cachemira y extender su dominio sobre los Partos de allende el Pamir y en las regiones de la Serinda. En esta última región es donde había sufrido su derrota Kadaphises II y es también en ella donde, por obra de Kanishka, retrocede la influencia china, antes preponderante. Es un hecho notable y repetido que cada vez que domina en la India una potencia que se extiende hasta el Irán o hasta la Serinda, indefectiblemente se produce un renacimiento e intensificación del Buddhismo; en cambio, cuando impera en la misma India una dinastía propiamente indígena, autóctona, asistimos a una reacción brahmánica. No extrañará, por tanto, que advirtamos que el reino de Kanishka coincide con un intenso desarrollo de la propaganda búddhica. Como se indica en el texto que aquí glosamos, Kanishka, siguiendo la misma ruta que Açoka, reunió a los budhistas en un concilio. El concilio convocado y reunido por Kanishka, se celebró en Cachemira, recientemente conquistada y tuvo por capital misión redactar y grabar en bronce los comentarios definitivos del canon sagrado. La indicada labor dogmática implica una vicisitud decisiva de la fe búddhica, pues en el neo-buddhismo el elemento metafísico prepondera considerablemente sobre el elemento ético y factores alienígenas se funden con los de naturaleza puramente india. Buena prueba de la heterogénea pluralidad de tales factores —que se mezclan y combinan en la urdimbre

histórica del imperio Kuchana— hallamos en la copiosa numismática de la época. Al lado del epíteto iranio “rey de reyes”, encontramos el título griego *basileus*, la expresión india “adhiraṅga”, incluso el compuesto “devaputra” (de dios —deva— hijo —putra—) que refleja en sánscrito la designación china “hijo del cielo”. Herakles, Buddha, Çiva, Mithra ofrecen sus peculiares efigies indistintamente. El nuevo buddhismo que para diferenciarse del antiguo, adopta la denominación de Mahāyāna, “gran vehículo”, se ha constituido, pues, en un ambiente forjado y surcado por las diferentes influencias que los susodichos nombres simbolizan y representan cumplidamente. Además y como natural consecuencia de todo lo indicado, el siglo de Kanishka es una época de prosperidad y de grandeza. El cruce de las principales rutas asiáticas a través del imperio kuchana, explica y justifica el rápido florecimiento del reinado que aquí glosamos. Por otra parte, el arte greco-búddhico de Gandhāra se incorpora a los ideales nacionales indios. Açvaghosa —que ha sido ya objeto de alguna más precisa referencia en “notas” anteriores— doctor búddhico, filósofo, poeta y músico, abre nuevas rutas a la literatura religiosa y profana de épocas ulteriores con indiscutida eficacia y notorio acierto; en fin, el médico Caraka y el metafísico Nāgārjuna inician fructuosas trayectorias científicas. Sin embargo, los hados adversos a la India no podían consentir que durase más de dos o tres reinados la síntesis cultural evocada para que de ella pudieran beneficiarse varias generaciones. De todos modos, la positiva importancia de los hechos narrados justifica nuestra sobria referencia de los mismos en esta “nota”.

77 ... (matha)... (vihara, sanghârâma)...

Preferiríamos a esas grafías del texto, estas otras que juzgamos más exactas: matha... samghârâma. *Matha*, m. o n., significa

“choza”, “cabaña” y especialmente “la retirada choza o celda de un asceta, o de un estudiante brahmánico”. En relación con este último sentido, se atribuye también a dicho término las acepciones “claustro” y “colegio de Brahmanes”. *Vihāra*, m. y, rara vez, n., equivale a “instalación y emplazamiento de tres fuegos sagrados”, “paseo”, “distracción”, “pasatiempo”, “diversión”, “lugar de recreo y de esparcimiento”, “convento” (búd-dhico o jaina), originariamente “vestíbulo”, “pórtico” o “sala”, donde los monjes se reunían o paseaban; posteriormente esos vestíbulos fueron incluso empleados como templos. En fin, *sam-ghārāma*, m., tiene la precisa significación de “lugar de reposo para una compañía (de monjes)”, por donde ha podido aplicarse dicho término a la acepción específica de “convento o monasterio budhista”.

78 . . . Bodhi Gayā . . .

El Buddha siguió las enseñanzas de dos Yoguines, Arāda Kālāma y Udraka Ramaputra, y no logró la satisfacción apetecida. Recorrió entonces el Magadha, entregándose a las más rigurosas austeridades en Urubilvā, cuyo nombre moderno, en recuerdo del suceso en dicho punto ocurrido, es Bodh Gayā (Gayā, “lugar” de la “iluminación” —Bodhi—) al Sur de Patna. *Bodhi* significa también “higuera sagrada” en Gayā, bajo la cual el Buddha Çākyamuni recibió la iluminación. Hay también la forma *Buddha-gayā*, f., “Gaya de Buddha”, nombre de un lugar sagrado cerca de Gayā en Behar, donde se dice que Gautama Buddha y otros Buddhas alcanzaron la verdadera sabiduría. La sabiduría es, desde luego y notoriamente, una eficaz iluminación.

79 . . . Hiuen-tsang . . .

El peregrino chino Hiuen-tsang fue acogido por el monarca Harsa a mediados del siglo VII de nuestra era con todo género de honores, entre los que descuella la reunión de un concilio

en la capital, Kanauj (a. 643), destinado a la exaltación del Mahâyâna. El mismo Hiuen-tsang proporciona toda una serie de curiosas noticias referentes al reino de su regio amigo Harsa, y entre estas informaciones, destacamos la siguiente: el citado monarca, que dispuso al principio de 50,000 soldados de infantería, de 20,000 caballeros y de 5,000 elefantes, tuvo más tarde a sus órdenes 100,000 caballos y 60,000 elefantes. Y todavía para otros extremos se invoca el nombre y el testimonio del susodicho peregrino. Yaska, el famoso gramático que había adquirido su ciencia por revelación de Çiva, movido por el ascetismo del joven lingüista, era hijo de Daksî y originario de la India del N. O., de Çâlaterra, donde el peregrino Hiuen-tsang, que pasó por aquella región mil años después, pudo ver todavía una estatua del citado sabio. El poeta Bâna, también amigo de Harsa, dejó de este monarca una biografía bastante convencional y exagerada, que puede confrontarse con las referencias al mismo tema del huésped y apasionado admirador de dicho rey Hiuen-tsang, testimonio más o menos recusable para los años 630-644. Parece, de todas suertes, que la indicación de dicho peregrino de que en el siglo VII los buddhistas empleaban en sus controversias el sânscrito, es creíble. También el estudio del Râjataranginî depara alguna consecuencia fructuosa en relación con nuestro autor. En la mencionada obra, con la dinastía Karkota en el IV libro nos acercamos a realidades históricas, entre las que se destaca que Durlabhavardhana puede haber sido el rey que gobernaba contemporáneamente de la peregrinación a la India de Hiuen-tsang. No merece, en cambio gran estimación el valor histórico del Harsacarita. [En esta obra, cuyo título significa "hazañas o aventuras (carita) de Harsa" y que es una verdadera novela de Bâna sobre Harsavardhana, se admite que el citado rey disponía de su enemigo, el monarca Gauda. Pero

además en dicha producción se hace referencia al voto de Harsa de tomar el hábito de buddhista mendicante cuando ha vengado la muerte de su hermano, de donde podemos concluir que Bāna estaba muy al tanto de las inclinaciones religiosas regias que Hiuen-tsang con toda amplitud recuerda]. Ahora bien, en la penuria de documentaciones más estimables que nos afecta, no carece ni dicha obra de una cierta relativa importancia. Esto no obstante, su cronología es extremadamente confusa, difícil la identificación del rey de Malāva e incluso el propio monarca Gauda es tan sólo indirectamente mencionado como Çaçanka por Hiuen-tsang precisamente. A este mismo curioso y erudito viajero debemos el conocimiento de la patria de Pānini, que fue Çalātura,, cerca del moderno Atak, donde Hiuen-tsang vio una estatua erigida a la memoria del famoso gramático.

80 ...Fa-hien...

Bajo los Guptas gozaban de plena prosperidad Sumatra, la "isla de oro" (suvarna- "(de) oro", dvīpa "isla") y Java, la "tierra de la cebada" (yava "(de) cebada", bhūmi "tierra"), cuando hizo precisamente escala en la segunda de esas islas Fa-hien. ;Y en el comienzo del siglo v aparecen las traducciones chinas de Kumārajīva y de varios religiosos gandharianos y cachemirianos, que fueron subseguidas poco después de la llegada del mismo Fa-hien a Magadha el a. 405. Recuérdese a este propósito que las relaciones con la China fueron establecidas mediante visitas de buddhistas de la India y a la India. Pero además y precisamente debemos al mismo Fa-hien por los años 401 a 410 una plástica pintura de la India bajo Candragupta II. Había entonces libertad de movimientos a través de la India central y la justicia era administrada con moderación, preponderando las penas pecuniarias sobre las capitales que habían caído casi en desuso, no aplicándose la mutilación más que para sancionar a los rebeldes

y a los bandidos. Los ingresos de la Corona procedían principalmente de rentas de la tierra y los oficiales y servidores del monarca percibían con regularidad sus dotaciones y sus sueldos. Entre los buddhistas, cuando menos, y esos creyentes eran muy numerosos por entonces, la norma de abstenerse de alimento animal, o de privar de la vida a otros seres, fue ampliamente observada. En algunos lugares no había ni carnicerías, ni incluso destilerías. De todos modos, el citado Fa-hien señala vestigios de renacimiento brahmánico en el trato de excepción impuesto a los *candālas*, de que ya se ha hecho precisa referencia en alguna nota anterior. Los emperadores de la citada dinastía eran notoriamente devotos de Visnu y de la fe del Bhāgavata, pero la tolerancia religiosa estaba enraizada en las conciencias y a los ojos de Fa-hien en buena parte se ocultan síntomas ostensibles de la decadencia del buddhismo en la época a que venimos refiriéndonos.

<sup>81</sup> ...Yi-tsing...

Debemos al mencionado peregrino varias curiosas referencias que convendrá registrar en esta nota. Yi-tsing enumera diez y ocho sectas búddhicas el a. 692, dominadas por las cuatro escuelas principales de los Mahāsamghikas, Sthaviras, Sarvāstivādins de Mathūra y Mulasarvāstivādins de Cachemira, a las que puede añadirse la formada por los Samnitīyas, dispersos por todo el país. El mismo Yi-tsing testimonia respecto a la épica índica a comienzos del siglo VIII de nuestra era que Mātrceta, "ruiseñor en una existencia precedente", cantando en honor del Buddha es digno de los más encendidos elogios. Y respecto a la poesía gnómica índica dicho peregrino afirma el a. 691 que cuarenta años antes de esa fecha, había vivido en la India un gramático famoso, Bhartrhari, al que caracteriza el mismo Yi-tsing con rasgos que esperaríamos hallar en el poeta de aquel nombre.

Según la leyenda, Bhartrhari habría renunciado siete veces al mundo y otras siete vuelto a él. En una de las últimas ocasiones de esa oscilante actitud, al entrar en un convento el voluble poeta, se decidió a guardar en lugar próximo su coche, en previsión de necesitarle en breve plazo, cuando la tentación del mundo dominara con fuerza irresistible su flaca voluntad de renunciamiento. Bhartrhari se acusa de esa su doble e inconciliable impulsión al siglo y al claustro en un verso citado por el propio Yi-tsing. Nótese, por último, que la visita de ese peregrino a la India tuvo lugar a fines del siglo VII, durante los años 673 a 685 y subsiguió tras el intervalo de menos de un treintenio a la de Hiuen-tsang a la misma región ya antes mencionada (630-644). Esas visitas en serie más o menos continua y a veces con cuidadosa reciprocidad efectuadas, las traducciones de textos, el entusiasmo erudito por una religión de sentido universal, las comunicaciones entre culturas separadas un tiempo por verdaderas barreras infranqueables, etc., etc., son otros tantos testimonios de un verdadero y fundamental "humanismo", surgido con ocasión y como efecto de la propaganda del Budhismo. Mas los citados peregrinos Yi-tsing e Hiuen-tsang no se preocupan sólo —ya lo hemos comprobado anteriormente— de intereses religiosos, ya que ambos, a fines y a mediados del siglo VII, respectivamente, hablan de Açvaghosa como de "un poeta célebre de la antigüedad". El interés artístico y artístico-literario concretamente mueve también la curiosidad y la atención de esos esclarecidos viajeros.

<sup>82</sup> ...Dignâga...

Bien sea imputable el idealismo absoluto (vijñapti-mātra) durante el siglo V a Asanga, o a Maitreya, bodhisattva, pero también personaje histórico, siempre resultará que la exuberancia metafísica de ese movimiento especulativo halla en Vasubandhu,

discutido hermano de Asanga, el primer escolástico doctrinario y en Dignâga, el dialéctico por excelencia. Dharmakîrti, en el siglo VII autor del Nyâyabindu, continúa la Lógica de Dignâga, comparable a la de Aristóteles, tanto por su difusión en toda la mitad oriental del Asia, como por su originalidad indiscutible. Nunca, en ningún tiempo, ni lugar el espíritu filosófico alcanzó más amplios desenvolvimientos que en la ocasión indicada. La Lógica de Dignâga difiere, sin embargo, de la aristotélica, porque aquélla no se refiere, como ésta, a conceptos —sin duda, en la India no ha habido las contrafiguras de Sócrates y Platón para preparar esa actitud científica—, sino a realidades objetivas. Sin embargo, como la Lógica a que particularmente nos referimos, surge en medio de una espléndida floración de Idealismo Absoluto, no se confunde tampoco con la Lógica empírica del Nyâya. Las realidades objetivas de que tratan Dignâga y Dharmakîrti son realidades “pensadas” y no simplemente inferidas por relación de signo a cosa significada, como se acepta dentro de la ortodoxia brahmánica. Hay una conexión natural (svabhâva-prati-bandha, “por su propia-naturaleza-lazo”) entre la razón probante (sâdhana) y la inferencia probada. Según T. STCHERBATSKY, perito conocedor de la materia, en los lógicos idealistas indios hay una especie de anticipación de lo que había de denominar Kant “juicios sintéticos à priori”. Como advierte acertadamente MASSON-OURSSEL, tan sólo las exigencias inherentes al pensamiento humano en general, pueden fundar relaciones universales y necesarias, y no hay que decir que a ese punto dirige el criticismo kantiano sus más geniales orientaciones.

<sup>83</sup> . . . Chandragomin . . .

Preferiríamos a la grafía aceptada en el texto, esta otra que juzgamos más acertada y menos ambigua: Candragomin. La gramática sânskrita titulada “Cândra-vyâkarana” de Candragomin

—publicada por LIEBICH, Leipzig, 1902— fue adoptada por los budhistas desde Ceylán al Tibet. Del mismo Candragomin es la producción que lleva el rótulo, *Çisyalekhadharmakāvya* —Ed. I. P. Minayeff, *Zapiski*— en la que se contienen enseñanzas en forma de una carta dirigida a un discípulo acerca de los hechos esenciales de la fe budhista. Un precedente de tal epístola hallamos en el *Suhrleka* —trans. H WENZEL, J P T S. 1886, pp. 1 y ss.— de Nāgārjuna, que resume la doctrina budhista para un rey desgraciadamente no identificado. La colección de estancias, denominada “*Subhasitāvali*”, recoge un verso de la epístola de Candragomin, que no ha sido conservado en la versión tibetana, y ese verso está concebido en los términos siguientes: “*visasya visayānām ca dūram atyantam antaram upabhuktam visam hanti visayāḥ smaranād api*” (“considerable es ciertamente la diferencia que existe entre el veneno y los objetos de los sentidos; el veneno mata solamente cuando es gustado, pero los objetos de los sentidos (matan) por el mero pensamiento en ellos”). Debemos, sin embargo, hacer presente que en la citada colección el mencionado verso es atribuido a Candragopin, pero parece verosímil pensar que tal Candragopin no es otra persona que Candragomin.—el tránsito de la labial nasal a la labial explosiva sorda en una articulación incorrecta, no carece de ejemplos ni de precedentes. Es, pues, más que probable que Candragopin, mejor, Candragomin sea el gramático que suponemos viviese el siglo VII de nuestra era, ya que su gramática fue utilizada en el *Kaçikavṛtti* (comentario de Pānini). Del propio Candragomin cabe conjeturar que prolongara su existencia hasta la avanzada época en que hemos localizado la peregrinación de Yi-tsing a la India, aunque las referencias a la indicada contemporaneidad no son diáfanas, ni indubitables. Y del *Çisyalekhadharmakāvya* podemos sin temor a equivocarnos decir que es un poema compuesto en sán-

crito correcto y fluido, pero sin particular distinción, como podía esperarse de un mero gramático, no especialmente dotado de felices aptitudes literarias.

<sup>84</sup> ...el Avadānakalpalatā de Kshemendra...

La literatura de los *avadānas* ("actos gloriosos", "proezas"), ora singular, ora colectivamente narrados, se halla copiosamente representada en la India. Además del Avadānaçataka se citan el Dvāviñçatyavadāna —Mitra, Nep. Buddh. Lit. pp. 85 y ss.—, colección, como su mismo nombre lo indica, de 22 (dvāviñçati) leyendas en prosa, con versos incluidos; el Bhadrakalpavadāna, 34 leyendas en verso posteriores a las de Kshemendra, según s. D'OLDENBERG —J R A S, 1893, pp. 331 y ss.—; el Vratavadāna, repertorio también de leyendas narradas para explicar ciertos votos rituales y, finalmente, en estilo kāvya o poético, el Avadānakalpalatā —ed. B. I. 1888 y ss.— del omnisciente Kshemendra de Kashmir. El Avadānakalpalatā (avadāna equivale a "hazaña", como ya hemos dicho y kalpalatā significa "liana fabulosa" que permite alcanzar cuanto se desea) contiene ciento ocho narraciones, aumentadas por el hijo de Kshemendra, Somadeva, quien además trazó una introducción; en esa versión, como en las demás obras, en general, de su primer autor, es más apreciable la materia que la forma. Advirtamos por último y en relación con las indicadas actividades de esos dos escritores, que la recensión cachemiriana de la Brhatkathā (colección de cuentos atribuída a Gunādhyā) fue utilizada por los dichos Kshemendra y Somadeva en el siglo XI. Sin embargo, los resultados conseguidos por el padre y por el hijo en la utilización de la versión indicada, fueron muy diversos; Kshemendra dejó de esa labor una obra en verso tan amanerado y excesivamente conciso como a duras penas inteligible, la Brhatkathāmañjarī, el "ramillete de la Brhatkathā", abundante en pasajes de acentuado erotismo,

mientras Somadeva compuso en la misma ocasión y en estilo sencillo y elegante, una verdadera obra maestra.

<sup>85</sup> ...el Bodhicaryāvatāra...

Es decir, acaso con más precisión gráfica, Bodhicaryāvatāra. En esta obra de Çantideva figura el cuidadoso compendio de la dogmática budhista de la escuela Mahāyāna, titulado Çiksāsamuccaya. El Bodhicaryāvatāra (editado por DE LA VALLÉE POUSSIN, B I, 1901 y ss. y traducido en Paris en 1907) presenta un bosquejo de la ruta seguida por el que aspira a la Buddhidad —si se nos permite el término— en manifiesta oposición y contraste al mezquino ideal hīnayāna de la santidad. El autor de dicha obra, el citado Çantideva —que debió vivir hacia la VIIª centuria y del que tradicionalmente se dice que siendo hijo de un poderoso monarca, abandonó su espléndida posición social inducido por la diosa Tārā—, no acredita sentir pretensiones literarias. Escribe sólo para sí y para sus afines de idealidad religiosa. Su poema es una extraña mezcla de apasionada devoción por la finalidad de ayudar a los creyentes a liberarse de las miserias de la existencia, con el desolador y extremo negativismo de la Filosofía mahāyāna. Nada hay real, nada puede ser obtenido o perdido, honrado o despreciado. Penas, alegrías, odios y amores no son más que nombres vacíos, que no aluden a ninguna realidad. Búsqese cuanto se quiera, nunca se hallará nada que realmente exista. Y, sin embargo, aun defendiendo convencido ese nihilismo doctrinal, Çantideva se siente especialmente atraído por el noble anhelo de erigirse en salvador de la Humanidad. El bien que hacemos a costa de nuestros esfuerzos, es la alegría de los Buddhas y Bodhisattvas, con los que nos hallamos ligados en la lucha para alcanzar el fin. Somos víctimas de un manifiesto engaño cuando consideramos nuestros cuerpos como algo que esencialmente nos pertenece; debemos

comprobar, en cambio, que el mal ajeno es el nuestro y que no somos extraños a las venturas de nuestros semejantes. La inspiración poética de Çantideva se destaca brillantemente y contrasta comparada con el mezquino numen de sus predecesores Vasubandhu y Asanga, probablemente de la 4ª centuria. Precisamente de Asanga se ha conservado una obra titulada Mahāyānasūtrālamkara, escrita en correcto, aunque nada matizado sánscrito y recargada de abrumadores tecnicismos. A pesar de la extensión y pretensiones de la producción últimamente citada, su contenido resulta muy oscuro e inameno. Conste, sin embargo, que hasta en casos tan pocos favorables cual el que acabamos de registrar, se acusa con cuanta decisión adoptaron los maestros buddhistas el sánscrito como medio de expresión de sus convicciones dogmáticas. Vid. para más amplios esclarecimientos WINTERNITZ, *op. cit.*, t. II, pp. 370 y ss.

86 ... Sragdharāstotra. . .

El poema compuesto en honor de Tārā en el más pulido estilo del Kāvya por el poeta cachemeriano Sarvajñamitra apareció con el título de Srag-dharā-stotra o Arya-Tārā-srag-dharā-stotra en 37 versos o estrofas. "(Hembra) portadora (dharā) de la guirnalda" (sraj) es un epíteto de Tāra y una designación del metro en que dicho poema fue trazado. Su autor vivió en la primera mitad de la octava centuria y era, según Tāranātha cuando menos, un hijo político del rey de Cachemira. Legendariamente gozaba Sarvajñamitra fama de ser generoso en gran manera, como veremos muy pronto. Pero no debemos omitir la mención de la referencia que hallamos en la obra titulada Rājataranginī, IV, 210, donde se nos dice que el monje Sarvajñamitra, que se asemeja a un segundo Jina, vivía en el Kayya-Vihara, construído por iniciativa y orden de Kayya, rey de Lata y tributario del monarca Lalitāditya, quien reinó en Cachemira du-

rante la octava centuria. Mas sea en definitiva cualquiera de los citados el origen verdadero de Sarvajñamitra, que en realidad no es considerable la discrepancia que separa a ambas filiaciones, parece de todos modos que nuestro mencionado autor después de hacer explícita y terminante renuncia de todas las ventajas de su posición social, volvió al mundo en condición de fraile mendicante. Y ocurrió que en cierta ocasión, halló Sarvajñamitra en un camino a un viejo brahmán, quien se lamentaba amargamente de carecer de medios económicos y necesitarlos para dotar a una de sus hijas, que se disponía a contraer matrimonio en muy breve plazo. Para proporcionar numerario al doliente brahmán, nuestro poeta no vaciló un momento en venderse a un joven que preparaba solemne sacrificio humano, en el que necesitaba sacrificar a cien personas. En tales circunstancias, llegan al poeta los lamentos de sus futuros compañeros de suplicio y aquél canta el himno a Tārā, la que así aparece y libera de la muerte inminente que les amenazaba a las cien víctimas escogidas. Mas advertiremos que mientras el Srag-dharā-stotra no carece de valor poético, el Arya-Tārā-Nāmāstottara-ṣataka-stotra, "canto de alabanza (stotra) consistente (uttara) en ciento ocho (ṣataka-asta) nombres (nāma) de la noble (Arya) Tārā" es una enfadosa letanía de nombres y epítetos de la diosa, así como el Ekavimṣati-stotra, "canto de alabanza en veintiún (ekavimṣati) versos", es tan sólo una poco trabada reunión de invocaciones dirigidas a la misma Tārā. Los tres citados stotras han sido editados y traducidos por G. DE BLONAY en sus *Materiaux pour servir à l'histoire de la déesse Tārā* (Bibl. de l'école des Hautes Études, fasc. 107), Paris, 1895. El Srag-dharā-stotra, con comentario y dos versiones tibetanas, ha sido editado en *Banddha-Stotra-Samgraha*, vol. I, mer-

ced a la diligencia de Satis Chandra Vidyābhusana, Bibl. Ind., 1908. Vid. WINTERNITZ, *op. cit.*, t. II, pp. 378 y sgte.

87 ...Tantra...

Según acertadamente advierte MASSON-OURSSEL (*op. cit.*, pp. 225 y ss.) sólo la austera abstracción de las grandes metafísicas, sirve de contrapeso a las supersticiones escabrosas de los cultos populares. Y de hecho, el Mahāyāna introduce un tercer vehículo, el denominado Vajrayāna, verdadero Tantrismo búddhico. Teniendo en cuenta lo indicado, no se concede importancia filosófica a los Tantras, en los que, sin embargo, en cambio se registra un efectivo valor para la historia de las supersticiones. De todas suertes si se dijo de Leibniz que encontraba oro en el estercolero de la Escolástica, una ciencia más sensible que la contemporánea discernirá y separará lo que encierran de éxito auténtico y de datos adverdados la ἄσκησις de un yogui o la magia de los Tantras. La Literatura de estos últimos esencialmente consiste en vestir con los arcos del misticismo de la unión del alma con Dios o lo Absoluto, los principios del erotismo. Y no se olvide que, como se ha afirmado ya en repetidas ocasiones, el erotismo no se halla muy distante del misticismo, que no es en un buen número de poetas sino un erotismo invertido. Pensamos para glosar el precedente aserto en poemas como el titulado *Candīkuapañcaçika*, compuesto de cincuenta estrofas acerca de los "cincuenta (pañcaçika) senos (kuca) de la diosa Candī", también denominada Umâ, Devî, Durgâ, Pârvati, Kâlî, etc. Esta divinidad es la esposa de Çiva, la divina "madre del Mundo" (jagan-mâtâ), considerada y venerada como origen común de Visnu y del propio Çiva. Representa además Candī la energía (çakti) de su esposo divino, por lo que sus numerosos devotos llevan el nombre de Çaktas. Ahora bien, los himnos en honor de Devî, desconocidos en la antigua época de los

Vedas y de los Brâhmanas, han sido atribuídos al naciente hinduismo; pertenecen a la Literatura erudita, lo que no podrá afirmarse muy pronto después de los *Stotra* búddhicos, o *dhâranî*, invocaciones y fórmulas mágicas del buddhismo popular y decadente, del que procede la secta de los Tantra. Mas de todas suertes, la Literatura de estos últimos alcanza también una proporcionada y respetable antigüedad, ya que sus primeros y mejor averdados monumentos pertenecen probablemente al a. 609 y siguientes, si bien obtener mayores precisiones respecto a la cronología de sus principales textos no es en la mayor parte de los casos posible. Como obras pertenecientes a ese interesante sector literario podremos citar las tituladas *Kulacūdamani Tantra*, *Kulārnava*, *Jñānārnava*, *Tantrarāja*, *Mahānirvana*, etc., etc. Todavía añadiremos a esta sobria enumeración la referencia de que los *Lingāyats* del Sur cuentan con un *Vīramaheçvara Tantra*, que merece también ser citado. Aunque se ha pretendido en distintas ocasiones atribuir a tales escritos un relevante interés cultural, ha sido necesario rectificar semejante valoración. Resulta evidente que lo que en dichas obras aparece con el carácter de doctrinas filosóficas, se halla mejor y con más fidelidad recogido en otras producciones y lo que aquellas presentan como más original se refiere al designio de inculcar prácticas mágicas y la doctrina de la licitud de ingerir carnes, beber bebidas espirituosas y entregarse a la promiscuidad en el comercio sexual. Se supone que la deidad venerada se hallaba presente en el culto bajo la forma de una hembra devota, para conseguir el fin de la unión con el supremo principio del sistema. Los textos originales, a que venimos refiriéndonos, carecen de atractivo, además, en lo que concierne a su forma literaria, pues fueron compuéstos en un sánscrito bárbaro, y los textos posteriores son compilaciones mal dispuestas y ordenadas. No

cabe, sin embargo, desconocer que el culto tántrico ha tenido y todavía conserva un enorme influjo en las almas indias e incluso en los sectores sociales índicos de más depurada cultura. Para más amplios esclarecimientos acerca de los extremos consignados en esta "nota" puede el lector consultar, entre otras, las siguientes fuentes: A. AVALON, *Principles of Tantra* (1914-1916); WINTERNITZ, *Die Tantras and the Religion der Saktas*, *Ost-asiatische Zeitschrift*, IV, 1916 y BARTH, *Religions de l'Inde*, 88 ...viresque Orientis... Verg.)

Las palabras citadas aparecen en el siguiente contexto:

Hinc ope barbarica uariisque Antonius armis  
 uictor ab Aurorae populis et littore rubro  
 Aegyptum uirisque Orientis et ultima secum  
 Bactra uehit sequiturque (nefas) Aegyptia coniunx."

Aen. VIII, 685-688. Vid. *Vergile, Eneide livres VII-XII. Texte établi par René Durand... et traduit par André Bellesort*. Paris, "Les Belles Lettres", 1,936.

89 ...Karman...

Aunque ya en una de las primeras "notas" a esta versión nos hemos referido concisamente al concepto del *Karman*, creemos de incuestionable interés insistir todavía aquí en el estudio de tan trascendental tema con toda la precisión asequible a nuestro humilde esfuerzo. El Atharva Veda, recopilación de fórmulas mágicas, es el Veda de más arcaica inspiración y, en cambio, de redacción más reciente. Utilizando ese texto, parece muy verosímil admitir que la forma primitiva de la operación religiosa, el *karman*, fue una acción directa, cumplida por el hombre que todavía no era sacerdote, pero que, de todas suertes se hallaba provisto de fórmulas y recetas verbales. Tales fórmulas,

cimentadas en la supuesta eficacia taumatúrgica de los vocablos, permitían sojuzgar a la naturaleza y someterla a la obtención de fines y a la consecución de designios. La huella de esa concepción, de esa convicción fundamental persistirá sin borrarse y servirá para polarizar toda especulación en el sentido de una verdadera adquisición (*prāpti*) y no en el de la satisfacción de una curiosidad mental totalmente desinteresada. Porque la idea de actividad se halla de modo natural implícita en los conceptos que sintetiza la acción del *karman*. Notemos además que el contenido de tal noción en su sentido propio, el rito, abarca una extensión considerable, desde el encanto y el sortilegio (*yātu, mâyâ*) hasta la acción moral, potencia mágica y virtud que constituyen los dos polos de la obra religiosa. Semejante amplitud de la idea del *karman*, permite obtener a tan arcaica categoría muy adecuadas acomodaciones a ulteriores refinamientos, en los que pudieron acusarse la reflexión y una vida moral cada día menos grosera y más cuajada. Esto no obstante, la noción de actividad conservará siempre, mejor o peor comprendidos, algunos de sus primitivos caracteres. En efecto, la superior actuación del que ha superado a su vez la acción misma, el ascetismo (*tapas*), significa propiamente y en su origen significaba una especie de recalentamiento: ora el ardor, que provoca los sudores del demiurgo al plasmar los seres, bien la tibia incubación que alumbró el huevo cósmico en los antiguos mitos. *Dharman, karman, brahman* e incluso *ātman* alcanzan una notoria prelación entre las casi categorías más originales del pensamiento indio. Y notemos también que esos términos son primeramente formas neutras, que darán origen más tarde a formas masculinas. Semejante graduación genérica se presta a hondas reflexiones en el campo de la etiología lingüística, pero sin desviar nuestra atención por tan sugestivos horizontes, baste advertir que los citados

vocablos evocan otras tantas fuerzas anónimas, cuyas existencias no son sino puntos de término en sus respectivos procesos. Con extraordinaria acuidad de visión de la más pura "indianidad", pudo Schopenhauer advertir que en el sector que evocamos, a diferencia y en contraste con lo ocurrido en la antigüedad clásica, *esse sequitur operari*, y no *operari sequitur esse*, como ordinariamente se decía y se dice. Ahora bien, siendo el rito el origen de toda labor especulativa, siempre se hallará al comienzo de semejante tarea la acción. Pero obsérvese para describir la ruta indicada que es a través de las Upanisads y no en los Brāhmanas donde la explicación filosófica abandona sus arreos místicos para sistematizarse y tomar consistencia en los moldes de la dogmática sacrificial. Mas a la obtención de ese resultado cooperaron dos condiciones: una reflexión más independiente que la anterior de la interpretación del formalismo ritual y la creencia, novedosa entonces, de que la meditación es un sucedáneo del culto, incluso un acto más eficaz que el propósito. Acúsase así un momento crítico en la evolución de las ideas religiosas y se sobrepone a la práctica de los ritos, la pretensión de conocer las condiciones fundamentales de la existencia. El sacrificio más eficaz y, por ende, más verdadero es el que consiste en conocer, ya que mediante la inteligencia, más que con el auxilio de las fórmulas rituales consagradas, cabe conseguir la eliminación del mal y del error. En una nueva valoración, *jñāna* o el conocimiento, tiende a ocupar el lugar que primeramente ocupara *yagña* o el sacrificio. Mas al operarse ese cambio tan profundo, el *karman* no pierde ni un ápice de su prestigio previo. Al designar con tal término cada vez menos los ritos, se connotará con él cada vez más el obrar *in genere* y, dentro de éste y como una de sus capitales especies, el conocer. Mas ¿qué diremos de las relaciones existentes entre el

*karman* y el *samsâra*? De pasada notaremos que se confunden de ordinario, hasta en las exposiciones más autorizadas y recientes, *samsâra* y metempsicosis, como si la trasmigración a la manera india viniera a reducirse a una teoría del destino. Adivinado el supuesto que acabamos de consignar, la noción de *samsâra* sería brahmánica y hallaría todo su origen en las concepciones escatológicas de los Brâhmanas y de las dos más antiguas Upanisads, la *Brhad-âraṇyaka* y la *Chandogya*. Ya en esos citados textos se afirma que la suerte del individuo pende no tanto de lo que él sea, como de lo que haya hecho. "Por la acción buena se llega a ser bueno; por la mala, malo". (B., III, 2,13). Por otra parte, el acto depende del deseo. Por tanto, la noción brahmánica del *karman*, da de este modo sus primeros pasos hacia la noción búddhica de la trasmigración, pero no pasa por el momento de ese límite. Mas la fuerza expansiva de las creencias sectarias gravitaba, como siempre ha gravitado, sobre la renovación moral implicada en las nuevas doctrinas. Jainas y budhistas no se preocupan para nada de los dioses védicos y al desdeñar todo culto y todo rito, testimonian claramente que su primer ambiente de propaganda estaba poco brahmanizado. El *karman* para los nuevos creyentes, no era ya la operación religiosa, sino la actitud productora de la trasmigración que nos petrifica en la relatividad y en la miseria. En lugar de que el *karman* provea a la satisfacción de nuestras necesidades, viene a sumergirnos en una desventura sin límites, creando nuestra esclavitud. Nos constriñe a que jamás seamos lo que de derecho somos y lo que de hecho seríamos si pudiéramos librarnos de ese maléfico influjo. Pero lo que agrava nuestra situación hasta límites de verdadera tragedia, es que el *karman* no constituye una fatalidad intrínseca, sino que es nuestra propia vida. Nuestro estado actual expresa y continúa nuestro pasado, y

compromete y manda nuestro porvenir. Los heterodoxos asienten así a las tesis de la Brhadâranyaka Upanisad de que todo el mal procede del deseo y que los hombres viviendo purgan la pena de su delito de querer vivir. Por esa razón, los predicadores que dirigen o perturban las conciencias en el siglo VI, no estimulan a crearse por medios piadosos una existencia confortable, como hizo el Brahmanismo, ni a respaldarse en lo Absoluto, a la manera de las doctrinas esotéricas, sino a conseguir la propia liberación. Se intentará, por tanto, desatar el nudo de la existencia, evadirse de las prisiones de la pasión o de la ilusión, huir, en suma, de sí mismo para evitar el sufrimiento ineluctable de vivir. El nuevo creyente quiere tan sólo y a toda costa la liberación por encima y más allá del bien y del mal, que ambas realidades por igual le esclavizan. Son meramente transitorias las ventajas que suelen o pueden deparar los actos buenos, y efímeras también las penas que sancionan los actos perversos; no valen más unos que otros, pues en cuanto actos, implican y requieren retribución. Sólo la cesación en el obrar puede depararnos la liberación anhelada, en cuanto de ese modo nos sustraemos a la necesidad de una ulterior retribución. De tan desoladores asertos, cabe lógicamente deducir que la vía de la salvación ha de ser buscada fuera de la moral, fuera de la religión admitida como corriente y fuera de la inquisición metafísica de lo Absoluto. Esa ruta supone además que se prescinda por completo de la prosecución de todo interés humano. En términos estrictos puede decirse que *moksa*, la liberación, excluye los conceptos de *dharma* y *artha*. *Moksa* implica un esfuerzo en sentido radicalmente contrario al que suponen las condiciones normales de la existencia; es un esfuerzo de finalidad trascendente. Colocados en la actitud que esas afirmaciones imponen, jainas y budhistas son en el medio social pesimistas desesperados. Tam-

poco su reino es de este mundo, pero corren el grave riesgo de no encontrar ninguno en que encaje su nihilismo desolador. Por el fuego que ponen en su proselitismo, logran que las religiones y las filosofías cesen de inspirar curiosidad a los mortales de este cosmos efímero y deleznable. Mas el Mahāvira o Jina necesitó poner a contribución todo su prestigio ascético, todo su noble desinterés y toda su personal pureza para defender la convicción de que el hombre es dueño de sus actos y que en todo caso puede conquistar la libertad. Como se podrá observar, esa es la tesis propia de un kriyavâdin, que se contrapone, como es natural y lógico, a la respectiva de los a-kriyavadins que niegan a los humanos toda autonomía moral. Mas a pesar de su relevante ejemplo, las dos principales disidencias que estallan en vida de Jina se refieren al valor de la actividad. Así, v. gr., Jamali, sobrino y yerno del Mahāvira, advierte la ineficacia de la acción hasta que no ha sido terminada, fundando su tesis en las palabras del Bienaventurado: "Toda acción desde que se cumple, vale como si estuviera cumplida". Pero todavía llega a extremos de más importancia Gosâla, hijo del discípulo Makkhali, quien fundó la secta de los ajīvikas, convencidos corifeos de que la responsabilidad no tiene sentido, ya que cada mortal obra por necesidad, por coincidencia o por naturaleza (*niyati-samgati-bhâva-parinatâ*), mas nunca a impulsos del libre albedrío. Mas a pesar de todas las vicisitudes que hemos podido observar experimentó la noción del karman a través de la historia espiritual de la India, no será lícito que consideremos con superficial desdén esa idea, más actual de lo que pudiera creerse. Nuestros médicos modernos aseguran que padecemos artritis, porque se acumulan cristales de ácido úrico en nuestras articulaciones; los males físicos son así, pues, consecuencias dolorosas de los residuos que han dejado en nuestros organismos

actos anteriores. El *karman*, materialmente considerado, consiste en esa acumulación residual. Nuestra personalidad se encuentra embarazada, impedida entre lazos ancestrales, *bandha*, y este término se conservará en el vocabulario indio, que mantendrá así la noción de la servidumbre como un sistema de agobiadoras ligaduras. No encontramos sólo obstáculos y rémoras en nuestras iniciativas puramente espirituales (*vîrya*), sino que nuestro intelecto se obnubila y descarría muchas veces. En tales circunstancias y cuando han llegado a acumularse espesas nubes de insipiencia, es indispensable la aparición y la intervención de los indicadores de ruta, de los encargados de auxiliarnos a descubrir por nosotros mismos nuestra propia intimidad espiritual. Comprobamos así que las doctrinas acerca de la humana salvación, tan características durante el siglo VI, han sido en buena parte calcadas sobre la medicina de la misma centuria. Salud y salvación son nociones y términos que entre sí mantienen conexiones conceptuales y etimológicas muy estrechas. El descubrimiento y el acertado diagnóstico de un "mal", puede favorecer y, en muchos casos, condicionar el hallazgo del "remedio" oportuno y suficiente. En las concepciones que aquí evocamos, la teoría de la existencia fenomenal y la voluntad de salvación conciernen a un sólo y mismo *hecho*, que se trata de *deshacer* o negar. Si acertamos a descubrir cómo se hizo el nudo, habremos conjuntamente aprendido el procedimiento para deshacerle. La física del *karman* y el proceso para la liberación, serán rigurosa y recíprocamente contrarios, pero se refieren a un mismo y común orden de condiciones. La liberación es precisamente la contrapartida de la esclavitud. Hay, pues, que impedir que un nuevo *karman* llene y cubra de escombros nuestra prístina espontaneidad; por tanto, disolver, eliminar el *karman* acumulado sobre la naturaleza humana, es el camino adecuado de la

ansiada liberación y del obligado término de los sufrimientos de la vida. El ardor de la *ἄσκησις* precipita la madurez de los recursos kármicos y produce una "limpieza", que dejando cada substancia en su lugar, nos devuelve indemnes a nuestra pureza nativa. Ha creído verse en ese anhelo de acusar la integridad original cierta afinidad con las doctrinas de Zoroastro. Mas con lo hasta aquí expuesto no quedan resueltas buen número de discusiones espinosas, suscitadas para conciliar con la esencial moral búddhica esa filosofía, que acaso ha sobrepasado el objetivo para que fue fundada. Si no existe alma substancial humana, ¿qué es lo que se trasmite en la trasmigración de cuerpo a cuerpo, de vida a vida? ¿Acaso una alma relativa, no absoluta, o una masa de karmans, inestable por definición, puesto que conjuntamente desaparece, agotándose y se restaura obrando? ¿O es quizás incluso el efecto del último pensamiento, que desataría más allá de la muerte tal o cual existencia futura? Todas esas presuntas soluciones y otras más han sido debidamente bosquejadas en los tratados de Filosofía y Lingüística índicas, mas el antiguo buddhismo se ha abstenido de tomar posición ante tales conjeturas, que considera como cuestiones ociosas y sin relación alguna con el trascendental problema de la conducta humana. Ocurre así que dentro de la misma ortodoxia búddhica, un acentuado agnosticismo en lo que concierne a la Ontología, sirve de contraste y contrapeso al intelectualismo no menos acusado, que funda la liberación en el conocimiento de las condiciones de la servidumbre. De todos modos, la manera específicamente india de justificar la aparición de los salvadores, de los monstradores de la ruta de la salvación, consiste en presentar a tales seres como traídos a la existencia sublunar por la ley del *karman* universal, no como enviados de Dios, o como nuncios de un orden futuro cósmico.

Pero no se olvide que el postulado general que cardinalmente diferencia las doctrinas búddhicas de las brahmánicas, es la negación en aquéllas de toda substancialidad (anâtmata), tanto de las cosas corporales, como del espíritu. En el mundo no hay, pues, más-que inconsistentes fenómenos, en incesante formación y desaparición, y regidos por la ley de la causalidad, o, con más exactitud, por un universal relativismo. Es perfectamente lógico y natural que una metafísica así orientada, extinga la raíz de todo deseo, ya que nada existe en sí, ni por sí. Ahora bien, es muy posible que esa dirección especulativa haya avanzado excesiva e inconsideradamente, pues la misma teoría del *karman* que glosamos en esta "nota", requiere por modo inexcusable que una cierta continuidad enlace las fases sucesivas de una conciencia en una misma vida, o en varias existencias. Será, pues, preciso para subvenir a la necesidad ideal consignada, reconstruir una alma, sino substancial, fenomenal cuando menos. Pero además tén-gase también en cuenta que en punto a las opiniones acerca de la liberación final, se acusan grandes diferencias entre la doctrina del Pequeño y la del Gran Vehículo. El Hinayâna, que definió la liberación por la iluminación salvadora, supone una especie de desdoblamiento de la noción del nirvâna al admitir que a la muerte del Maestro, su *karman* alcanzó la "extinción completa", el nirvâna definitivo, o sea el paranirvâna. Mas, en cambio, en el Mahâyâna y a consecuencia de una tácita regresión hacia el Brahmanismo, Buddha llega a ser una especie de quasi-âtman eterno, en el que el nirvâna es un carácter permanente de su naturaleza absoluta. En este último supuesto, la liberación supone alcanzar al Buddha, lo que en términos pietistas equivale al arrobamiento en el amor divino, y en sentido escatológico, al acceso a un Paraíso, a la "Tierra Pura". Así, pues, y como obligada consecuencia de la apuntada innovación, se busca la

liberación final no a la manera adoptada en los primeros tiempos de la religión búddhica al despojarse de toda sensibilidad para extinguir el egoísmo, sino muy al contrario, contaminándose de devociones sentimentales y abriendo paso en busca ansiosa de la felicidad. Y séanos ya lícito para poner término a esta larga "nota" recordar a título de ejemplo plástico y artístico del *karman* la narración de libro XII del Mahâbhârata. En esa sección del magno poema, denominada "del apaciguamiento", hallamos un relato tristemente enternecedor que refleja el concepto que los indios habían llegado a forjarse de la causalidad en relación con el mencionado *karman*. Un hijo único de una viuda, muere a consecuencia de la mordedura de un ofidio, mas la serpiente no es culpable del mal que materialmente ocasiona, ya que no es sino el instrumento del Mrtyu, la Muerte. Mas tampoco podemos concretar esa responsabilidad en Mrtyu, instrumento a su vez de Kâla, el Tiempo o el Destino. ¿Y qué diremos después del Destino mismo? Pues que el Destino se halla integrado por nuestros actos y sus consecuencias, por los resultados de nuestras vidas anteriores: se trata, pues, de nuestro *karman*. La desventurada viuda llega así a comprender que el mal es inevitable, porque somos nosotros mismos sus productores. No habrá, por tanto, otro remedio a nuestros sufrimientos que el que podamos hallar a través de una larga serie de existencias. Esta triste conclusión parece sugerir la consecuencia desoladora de que el dolor de vivir sólo puede hallar inmediatamente algunas atenuaciones... viviendo, tras nuevas existencias, prolongando, por consiguiente, el *taedium vitae*. Mas todos los hechos humanos no alcanzan, sin duda, la misma triste valoración a que acabamos de referirnos. Los "avadânas", por ejemplo, son recopilaciones de gestas, de hazañas, de proezas búddhicas y en esos textos ordinariamente es el mismo Buddha quien narra los he-

chos anteriores al momento de la narración, e incluso los posteriores y que deberán ocurrir como resultado ineluctable del *karman*. Nótese, por último, que para los indios la hechicería era el origen de un número considerable de acontecimientos históricos y que su idea del *karman* les parecía a cada paso comprobada en los hechos de la vida diaria. Sirvan de testimonio de las afirmaciones que acabamos de formular las narraciones contenidas en la obra titulada *Rājataranginī*, crónica de los reyes de Cachemira debida a los desvelos de Kalhana. El arte y la vida de la India acusan claros reflejos, como era de esperar, de las concepciones a que nos hemos referido en este largo relato.

<sup>90</sup> ...purgadas de sus pasiones...

Creemos fundamentalmente que el autor alude en esas palabras a la famosa y tantas veces comentada *κάθαρσις* aristotélica, de la que hallamos precisa mención en el siguiente pasaje: "Ἔστι οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἐκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις δρώντων, καὶ οὐ δι' ἐπαγγελίας, ἀλλὰ δι' ἐλέου καὶ φόβου περαινούσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ, Κεφ. γ'). En la obra titulada "El Arte Poética de Aristóteles en castellano" por D. JOSEPH DE GOYA Y MUNIAIN (Imprenta de D. Benito Cano, año de 1798) se interpreta y glosa el pasaje transcrito de esta manera: "Es, pues, la tragedia representación de una acción memorable y perfecta, con estilo deleitoso, de magnitud competente, recitando cada uno de las partes por sí separadamente, y que no por modo de narración, sino moviendo a compasión y terror, dispone a la moderación de estas pasiones"... Montiano en su discurso I, pág. 85 dice que el poema trágico es la imitación de una acción heroica completa a que concurren muchas personas en un mismo paraje y en un mismo día; y que consis-

te su principal fin en formar, o rectificar las costumbres, excitando el terror y la lástima. Y en la pág. 4 del Discurso II, escribe: "Que el teatro deja de ser por nuestra desidia, por nuestro capricho, o falta de madura reflexión la más acomodada escuela para moderar instructivamente las costumbres". Op. últimamente *cit.*, págs. 16, 17 y 105, n. 4. Nos permitimos tan sólo indicar que *κάθαρσις* (en manifiesta conexión etimológica y semasiológica con *καθαίρω*, "purificar"), significa con más exactitud que "moderación", "purgación" o "purificación". Nótese que no se trata tan sólo, ni siquiera principalmente de "moderar las pasiones" por el influjo depurador del Arte, sino de acrisolarlas, de quintaesenciarlas, de someterlas, en suma, a una depuración purgativa. Nos inclinamos, por tanto, y con explicable preferencia a la interpretación de Sylvain Lévi al rectificar la transcrita de Goya y Muniain.

<sup>91</sup> . . . Kath olon . . . pratyekam . . .

*Καθ' ὅλον* y *καθ' ὅλου*, como *δι' ὅλου*, *δι' ὅλων*, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις significan con toda exactitud "en totalidad", "enteramente". En cambio, *pratyekam* (de *prati* + *eka*) equivale a "uno por uno", "separadamente", "uno después de otro", "para cada uno". En las expresiones griegas registradas se refleja, pues, el sentido capital de uno de sus principales componentes (*ὅλος*, totus) y, de la misma manera, en el vocablo sánscrito compuesto aproximadamente (sólo aproximadamente) correspondiente, se procede de un modo idéntico en relación con su componente segundo, *eka* "uno", *Pratyeka* —puede asumir función adjetival, con los tres géneros, mas puede figurar en inicial de compuesto e incluso desempeñar también papel de adverbio, utilizando la terminación— *am* del neutro, o la formativa *cas*. La forma *pratyekam* en la literatura buddhista puede servir ocasionalmente para denotar un particular pecado. No necesitare-

mos, sin embargo, insistir en hacer constar, una vez apuntadas las diferencias, que son bien claras semasiológicamente las analogías existentes entre καθ' ὅλου y *pratyekam*: una totalidad puede ser igualmente designada por su unidad global, o por la particularizada connotación, pero completa ("uno a uno") de los elementos integrantes de su vario contenido. Teniendo muy en cuenta esta lógica apreciación, resulta legítima y razonable la interpretación que en el texto se atribuye a los vocablos aquí glosados.

<sup>92</sup> ...Urbem... erat...

Vid. glosa a esta misma expresión en la pág. 174 de este vol.

<sup>93</sup> ...Graecia... Latio.

Vid. glosa a esta misma expresión en la pág. 169 de este vol.

<sup>94</sup> ...punarjanma...

*Punar* "de nuevo" + *janma* "nacimiento" significa, en efecto, "renacimiento", "metempsicosis" en la forma neutra de tal vocablo, susceptible también de ser utilizado como adjetivo de tres formas y de los tres géneros, con el sentido de "nacido, a de nuevo", "regenerado, a". Si el neutro "punarjanma" es utilizado en la Bhag. y en el Hit., en el Kathas. se nos presenta el compuesto derivado de ese compuesto a-punar-janma. También merece ser mencionado el compuesto secundario *punar-janma-jaya*, m., que equivale a "victoria (jaya) sobre el renacimiento", "liberación", "emancipación final".

<sup>95</sup> ...Homo... puto...

Esta sentencia aparece en el "Heautontimorumenos" de Terencio (I, 1, v. 77), puesta en labios de Chremes. Ha sido muy comentada en la misma Antigüedad clásica, y así leemos en Cicerón (De officiis, I, 9, 29-30): "est enim difficilis cura rerum alienarum. Quamquam Terentianus ille Chremes "humani nihil a se alienum putat". Joh. Minellius también, por su parte,

en la famosa edición titulada "Publii Terentii Afri comoediae sex cum notis... Venetiis MDCCLXIX Ex Typogr. Haeredis Nicolai Pezzana", comenta el suso citado texto con estas palabras: "*Homo sum... Ergo sociabilis propter naturam, & non solum ad me, sed ad alium juvandum natus. Argumentum a Conjugatis, estque Enthymema. Cicero hanc sententiam, ut quadam quasi naturae vocem, ad societatem civilem colendam accommodat... a me alienum... Quasi dicat: Humanitatis est, curare aliena*". *Op. cit.*, pág. 194. Mas *Remigio Sabbadini*, comentando la cita de ese texto "terenciano" en el *De officiis* de Cicerón (vid. la obra titulada "I tre libri De Officiis di M. Tullio Cicerone", Torino, E. Loescher, 1889, pág. 17) se limita a afirmar con ciertas reservas: "Cremete rimproverato di immischiarse nelle facende altrui, risponde: Homo sum... et q. s. I moderni citando questo verso gli attribuiscono una significazione più elevata, umanitaria". Sinceramente creemos que los modernos, procediendo así, no se equivocan, sin duda.

<sup>96</sup> ... "Rig-Veda-sūkta"...

Sūkta, de su, gr. εὔ, "bien" + ukta "dicho" (part. pas. pas. de *vac*) es un adjetivo verbal que significa "bien dicho", "bien hablado". La forma neutra substantivada equivale a "buena recitación", "recitación piadosa" y, finalmente, en explicable especialización semasiológica, a "himno védico del R̥c Veda", para distinguir de ese modo la totalidad compleja del himno, del rc, particular verso, o estrofa de aquél.

<sup>97</sup> ... ayam nija: paro veti ganānā laghucetasām

udāracaritānām tu vasudhaiva kutumbakam.

Sólo nos permitiremos substituir las grafías transcritas —que son las utilizadas en el texto— por las que a continuación precisamos: *nijah* en de vez *nija*.; *ganānā* o *gananam* por *ganānā* —y— *kutumbakam* por *kutumbakam*. Para la ulterior interpretación

de ese mismo texto, advertimos que *paro* equivale a *parah*; *veti* es igual a *vā + iti*; *laghucetasām* se distingue en *laghu + cetasām*; *udāracaritānām* en *udāra + caritānām* —y— *vasudhaiva* en *vasudhā + eva*. La sentencia que glosamos figura con el número 550 (203) en la recopilación de OTTO BÖHTLINGK titulada “Indische Sprüche Sanskrit und Deutsche herausg. von”—, Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Erster Teil, St. Petersburg, 1870, pág. 102. Y en esa misma recopilación citada, se ofrecen, con respecto al texto que estudiamos, estas indicaciones de fuentes y variantes: Bhartr en *Çarñg. Paddh. Dānapraçamsā* 6. 2, 35 junto a Galan. Pankat. ed. Bomb. V, 38. Hit. ed. Schl. I, 64, ed. Johns. 72. Vikramak. 67. En esta última fuente se indican las variantes: Kalpo bahucetasām (bahu + cetasām)... punastūdāracittānām (punah-tu-udāra-cittānām)... *ca* (en lugar de *tu*)... *vasudheva* (=vasudhā + iva). Y no sólo advertimos pluralidad de fuentes y de variantes respecto a dicho texto, sino que este mismo no es interpretado de idéntica manera por Böhtlingk y por Sylvain Lévi. El primero de estos dos maestros traduce el pasaje discutido en esta forma: “Este es uno de los nuestros o un extranjero”: así calculan los hombres de bajo entendimiento; los hombres de noble proceder, de noble manera de obrar, consideran toda la tierra como su familia”. No creemos desdeñable esta versión, que en algunos extremos, hasta rectifica y completa la de Sylvain Lévi. El *çloka* citado y glosado en esta “nota” figura también en la obra “A Sanskrit Reader, Text and Vocabulary and Notes by CHARLES ROCKWELL LANMAN” (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1940, pág. 24, lin<sup>o</sup> 6-7). El texto anotado es referido en la *Crestomatia* citada al *Hitopadeça*, lib. I, fab. 3 y merece a Rockwell Lanman el siguiente comentario (*op. cit.*, pág. 321): “The

proverb expresses a truth that underlies the doctrine of free trade”.

<sup>98</sup> .. satpurusha...

De *sat* “bueno”, “sabio”, “inteligente”, “excelente” + *purusa* “hombre”. La bondad o la sabiduría, cualifican y legitiman una personalidad. Vid. en Kāv. Kām. etc.

<sup>99</sup> .. *Desa, svadesa, janapada... rashtra, rajya...*

Preferiríamos a esas grafías del texto éstas, que juzgamos más exactas: *deça, svadeça*. *Deça* m. (de la raíz *diç*— “mostrar”, “indicar”) significa “punto indicado”, “plaza”, “lugar”, “parte”, “región”, “localidad”, “comarca”, “país”, “reino”, “provincia” etc. (VS., Ait. Br., Mn., R., Hit., Kathās., Vet.). *Svadeça* (de *sva*— “su” + *deça* “país”) equivale a “su país”, “su patria”, “su comarca”, “su morada” o “su casa” (Mn., Kathās., Rājat. etc.). En plural, ese término significa “los habitantes de la propia comarca”, “sus súbditos”. *Janapada*, m. s. o pl. expresa los conceptos de “comunidad”, “nación”, “pueblo” (en su contraposición al soberano), “imperio”, “comarca habitada” y por extensión, incluso “humanidad” (T. Br., Ait. Br., M Bh. etc.). En fin de compuestos y en forma femenina, aparece empleado en el R. III, 61, 27. En el vocablo *janapada*, las principales acepciones van referidas al sentido capital de su primer elemento formado de la base *jan* “nacer” y, en sentido causativo, “engendrar” (hacer nacer). *Rāstra*, m. n., procede de la raíz *rāj*— “ser rey”, “reinar”, “gobernar” y pertenece al g. *ardharcādi* (es decir, “comienzo (ādi) de mitad (ardha) de verso” (rca) o sea “de hemistiquio”). Solamente m. en M Bh., tiene el valor de “reino” (es uno de los 5 *prakrtis* o elementos del Estado), “imperio”, “dominio”, “gobierno”, “distrito”, “comarca”, “pueblo”, “nación”, “súbditos” (Mn., Mbh.). *Rājya* n. (acentuado *rājya* y *rājyà*), como su diáfana etimología acredita, tiene las

acepciones "realeza", "soberanía", "gobierno", "imperio", "reino", "comarca", etc., etc. Como podrá apreciarse de todo lo expuesto, en los dos primeros términos glosados en esta "nota", gravita el sentido en la dirección que acusa la base "diç", "mostrar", en el tercero ocurre algo semejante respecto a la base *jan* "engendrar" y en el cuarto y quinto se exterioriza un influjo análogo por lo que concierne a la base *rāj*—"ser rey" o "reinar", sin que aun con estas explicables diferencias quepa desconocer que se hayan determinado parciales y nada extrañas confusiones entre los varios términos mencionados aquí.

100 ..svadharma...

Svadharma, m., compuesto de *sva*—"su", "suyo propio" y —*dharma* "derecho", "deber", significa "sus propios derechos", "su propio deber" (M Bh., Maitr. Up., Mn., Yajñ., etc., etc.). El acus. svadharmam con la raíz *labh* "tomar", "apoderarse", "coger" equivale a "alcanzar justicia", es decir, "el reconocimiento del propio derecho" con la atribución del respectivo deber. Svadharma equivale también ocasionalmente a "propiedad peculiar", "particularidad", "peculiaridad".

101 ...mano... maya...

Como precisaremos en esta "nota", la expresión que la encabeza pertenece al Dhammapada del Pāli Dhamma (en sánsc. *dharma*). Pāli Dhamma es la expresión técnica para designar la religión del Buddha. Dhammapada equivale a su vez a "sentencias religiosas". Como ambos términos, *dhamma* y *pada* son susceptibles de adoptar muy variadas significaciones, su combinación ha quedado también expuesta a un buen número de sentidos, y así ha sido traducida ora "Huellas de Religión", "Sendero de Religión", "Sendero de Virtud", "Sentencia de Religión", "Palabras de Verdad", etc., etc. Según WINTERNITZ (*op. cit.*, t. II, pp. 80 y ss.) no hay duda de que Dhammapada es

expresión utilizada en sentido colectivo, como otras similares, "Udāna", "Itivuttaka", etc. y con el valor de "Colección de palabras o versos sobre Religión" o de "Sentencias religiosas". Esta obra es la mejor y desde más remota fecha conocida de cuantas integran la Literatura búddhica. Dicha producción ha sido traducida a los idiomas europeos, es muy citada en todos los textos referentes al buddhismo y ha gozado siempre de alta estimación por su profundo valor moral. En Ceylán, sobre todo, el Dhammapada ha sido utilizado durante varias centurias hasta nuestros propios días, como libro de texto que ha de ser asimilado por los novicios antes de recibir las supremas órdenes (upasampadā). Por lo dicho, no hay monje en Ceylán que no pueda recitar el mencionado texto del principio al fin y de memoria. También los predicadores buddhistas emplean con frecuencia pasajes del Dhamma, versos del Dhamma como texto de sus sermones. Se trata, en verdad, de una antología de sentencias que capitlamente se refieren a las doctrinas éticas del buddhismo. De sus 423 versos, cada 10 o 20 constituyen particulares secciones (vagga), ora por tratarse en cada uno de esos grupos especiales temas, bien por servirse en cada caso de un peculiar símil (v. gr. el símil de la flor en el vagga 4, la "sección florida"), ya cuando un refrán se extiende al través de los versos integrantes de una de tales divisiones. Es muy posible que la disposición del contenido de la Antología en vaggas, sea debida al compilador, aunque en algunos casos ciertos grupos de versos vengán a integrar verdaderos pequeños poemas (v. gr., el que se denomina "sección del elefante", o la tesis de que "no prontamente, como la leche se cuaja, la mala acción que un individuo ha ejecutado se resuelve en sus consecuencias, sino que ardiendo, sigue al loco, como el fuego debajo de la ceniza"). Constantemente hallamos en dicho texto imágenes como la que

acabamos de registrar y en ocasiones, hasta a pares, en verdadero derroche de abundancia imaginativa. Hallamos también en esa obra versos más depurados y elaborados, con cuyos artificiosos juegos de vocablos se ha deleitado siempre la mente india. Ahora bien, más de la mitad del total de versos del Dhammapada puede ser hallada en otras obras del canon Pāli y, en términos generales, que no excluyen excepciones posibles y limitadas, cabe afirmar que tales versos comunes han sido tomados por el compilador del Dhamma de los lugares en que aparecen también. Sin embargo, la colección ha permitido la entrada en su contenido a sentencias que en modo alguno pueden ser graduadas de budhistas, pero que proceden del manantial inagotable de la sabiduría gnómica de la India, desde el cual hallaron su camino al libro de las leyes de Manu, al Mahābhārata, a los textos de los jainas e incluso a las obras narrativas, tales como el Pancatantra, etc. Es en no pocos casos de los últimamente indicados difícilísimo cuando no imposible decidir dónde determinadas sentencias aparecieron por vez primera. La que se cita en el texto y ha ocasionado esta nota puede ser íntegramente leída en la obra titulada "The minor Anthologies of the Pali Canon Part I. Dhammapada: verses on dhamma and khuddaka-pāṭha: the text of the minor sayings re-edited and translated by Mrs. Rhys Davids, London Humphrey Milford, 1931", donde en el I Yamaka-vaggo leemos:

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Mano pubbangamā dhamma<br/>manoseā manomayā<br/>manasā ce padutthena bhāsati<br/>vā Karoti vā<br/>tato nan dukkham<br/>anveti cakkam vavahato padan</p> | <p>1. Las cosas son adelantadas por la mente, tenemos la mente como lo mejor, somos compuestos de mente. Si con mente corrompida un hombre habla u</p> |
|---|--|

obra, de ahí el mal le sigue como la rueda a la pezuña de la bestia de carga.

2. mano... mayā  
 manasā ce pasannena  
 bhāsati vā Kāroti vā  
 tato nan sukham anveti  
 chāyā va anapāyini

2. Las cosas... de mente.  
 Si con mente serena un  
 hombre habla u obra, de  
 ahí la felicidad le sigue como la sombra que no se  
 aparta.

Vid. además para el debido estudio de los pasajes en pāli, que acabamos de transcribir, la obra titulada "A dictionary of the pali language by Robert Caesar Childers, London, 1875".

102 ...mukti-mārga...

Estas dos palabras figuran en la sentencia concebida en los términos siguientes:

yatksāntih samaye çrutih çiva çivetyuktau manonirvrtir  
 bhaikse cābhirucir dhanesu viratih çaçvat samādhau ratih  
 ekānte vasatirgurum prati natih sadbhis samam samgatih  
 satye prītiranganirjitasau snamuktimārge sthitih. Para traducir ese texto, adviértanse las separaciones en estructura *pada* que a continuación se indican: 1. yat + ksantih, çiva + iti + uktau, manas + nirvrtih; 2. ca + abhi + rucih + dhanesu, çaçvat + samādhau; 3. eka + ante, vasatih + gurum; 4. prītih + ananga + nirjatih + asau, mukti-mārge. El sentido de este pasaje parece claro: "Indulgencia, un oído atento en momento oportuno, cordial alegría en la exclamación "Çiva", "Çiva", placer en la limosna, renuncia de las riquezas, gozo en constante meditación, habitar en lugar solitario, una conducta humilde ante el maestro, alianza con los buenos, gusto en la verdad y vencimiento del

amor sexual, ésto se dice estar en camino para la "liberación". *Mārga* equivale a "camino"; *mukti* a "liberación". Vid. O. Böhtlingk, *Indische Sprüche*, t. III, pág. 85, nº 5046. En el mencionado texto se consignan para filiar la sentencia aquí transcrita esta referencias: Çantiç 3, 12 ap. Haeb. 422. Kavjakal 30. Nitisamk. 75 s. Çatakau etc., etc. No creemos posible ni oportuno dilucidar ahora los grados de verosimilitud atribuibles a cada uno de los términos últimamente transcritos. Y aquí hacemos punto en esta penosa labor de glosa y comentario.



## EPILOGO

Para “dejar las cosas en su debidos términos” será oportuno y hasta obligado advertir que las precedentes versión y glosa fueron trazadas por el que suscribe hace ya casi dos decenios, sin que hasta ahora le haya sido posible, después de varias inútiles e infructuosas tentativas, publicar tan humildes productos de su devoción a los estudios de lengua y literatura sánscritas. Y debe también hacer constar el mismo infrascrito que la tardía publicación de los mencionados trabajos ha sido para él tan inesperada como grata. Cuando desilusionado y convencido de que no lograría publicar ya nunca sus mencionadas versión y glosa, utilizó una parte de esos trabajos para su clase de sánscrito del Colegio de México de esta capital, el ejemplar discípulo y compañero D. Oscar Uribe puso la copia íntegra mecanografiada de tales textos, es decir, la versión castellana glosada de “La India y el Mundo” del insigne Sylvain Lévi, en manos del Dr. D. Lucio Mendieta y Núñez,

Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y ambos señores lectores sintieron la explicable admiración que el autor famoso de la obra mencionada despertada y ha despertado siempre en todos los espíritus selectos. Los citados señores solicitaron entonces mi autorización para publicar la obra susodicha y tuve especial placer en acceder a sus para mi honrosos ruegos. Así inesperada y dichosamente, al cabo de tantos años de forzada penumbra, ve la luz de la publicidad una obra digna de mejor introductor en las Letras castellanas que el que le ha cabido en suerte. Las circunstancias expuestas y las insalvables limitaciones de orden económico que condicionan fatalmente estos esfuerzos, me han disuadido de refundir y ampliar mis respectivas versión y glosa y de completarlas con una abundante y selecta bibliografía como pensé hacer en los primeros momentos de mi explicable satisfacción. Y aunque la discreción y la medida mandan y deben mandar en este como en otros semejantes casos, se nos permitirán, sin embargo, y a título de *specimina* de lo que hubieran podido ser nuestros presentes páginas trazadas en momentos más favorables, algunas indicaciones complementarias incluídas en este sobrio "epílogo". Y debo en primer término hacer constar que aunque sigo desde hace varios años con algún interés y alguna asiduidad la bibliografía de los estudios de lengua y literatura

sánscritas, los tres últimos decenios no me han deparado en ese sector de mis modestas aficiones profesionales nada comparable en su carácter de "selecta divulgación" a la obra aquí vertida y glosada. Haré constar tan sólo una justificada excepción de ese general aserto para referirme a la obra titulada "El Pensamiento de la India" de A. Schweitzer, traducción de Antonio Ramos Oliveira, publicada en el N° 68 de la Sección de "Breviarios" del Fondo de Cultura Económica de esta capital, mas la producción últimamente citada acusa una mayor especialización en el orden de los conocimientos filosóficos que la que nosotros hemos traducido y aquí epilogamos; no creemos, por tanto, que pueda guardarse de totalmente inútil nuestra humilde diligencia en el caso. Y en esa creencia acaso podamos alguna vez intentar dar a la luz de la publicidad nuestro fichero de "Lengua y Literatura sánscritas y estudios afines", que hasta la fecha permanece en merecida obscuridad y nos podrá permitir testimoniar que obras de la "hechura" de la aquí traducida y glosada, no son desgraciadamente (ni pueden serlo) copiosa mies de la labor literaria y científica corrientes. Los grandes maestros suelen publicar (cuando pueden publicar) o monografías para especialistas, o textos magistrales de ponderosa mole, pero no es frecuente que un Sylvain Lévi enseñe el alfabeto y las primeras nociones de sus geniales doctrinas. Mas

todavía debemos indicar a qué expedientes hemos creído que era lícito acudir para publicar nuestras anotaciones al texto aquí traducido. Las imprentas de esta capital no disponen de material en "fuentes", en tipos necesarios para las precisas, exactas diríamos mejor, transcripciones latinas de los textos sánscritos y prácritos y para salvar en lo posible esa dificultad, hemos creído oportuno, conveniente y hasta indispensable proceder de la manera siguiente: a) Los fonemas linguales o cerebrales sánscritos, que suelen ser representados en las transcripciones latinas por sus signos correlativos dentales del alfabeto latino *con punto debajo del renglón*, han sido transcritos en nuestras "notas" en tipo de "negritas"; b) Los fonemas velares o guturales del alfabeto latino *con punto encima del renglón*, han sido transcritos en nuestras "notas": o en tipo *itálico* en palabras en el resto de su notación con letra *redonda*, o en tipo *redondo* en palabras también en el resto de su notación con letra *itálica*. El tipo *itálico* o *redondo*, que se diferencia de todos o de la mayoría de los demás del vocablo en que aparece, será el seguro índice del fonema velar o gutural en cada caso así representado; c) La sibilante palatal sánscrita, que en las transcripciones latinas es representada con el signo de la *s* dental del alfabeto latino con punto, o con trazo de acento agudo en la parte superior del renglón, ha sido or-

dinariamente transcrita en nuestras "notas" con el signo de la c con cedilla. Pero esas soluciones prácticas de las dificultades de transcripción enfrentadas, no nos han librado de incidir en dos posibles equívocos: como la m con punto debajo (y a veces hasta encima) del renglón, es la notación tradicional del *anusvara* y la h con punto debajo del renglón también es la notación acostumbrada del *visarga*, esos dos sonidos van a aparecer representados con el mismo tipo de letra que hemos empleado para indicar sonidos lingüales o cerebrales; de todas suertes, el riesgo advertido es mínimo en el caso, pues ni m, ni h son representaciones ordinariamente de fonemas lingüales y así cabe recordar sin gran esfuerzo que la m en "negrita" equivale a nuestro convencional signo del *anusvara* y la h, también en "negrita", es el correspondiente signo que proponemos y utilizamos para simbolizar el *visarga*. Mas por carencia de material adecuado hemos tenido que prescindir de notar la cantidad de las vocales mayúsculas y de alinear con el resto de los tipos las minúsculas vocálicas con signo cuantitativo. En ejemplares corregidos a mano, salvaremos esa, como otras deficiencias posibles y probables. Por lo demás, hemos respetado la grafía del original traducido no sólo en los nombres sánscritos y prácritos, sino también en los toponímicos y patronímicos, salvo respecto a estos últimos en casos de mani-

---

fiesta correspondencia con las formas léxicas españolas equivalentes más corrientes y admitidas. Sólo una vez hemos tenido que corregir *dos* erratas en *un mismo nombre* propio sánscrito del original francés, que no fue publicado con fe de tales errores. Y pondremos fin a este sucinto "epílogo" con la sincera advertencia de que podemos responder y responderemos tan sólo de nuestra mejor voluntad, mas no de nuestro anhelado acierto, para el que solicitamos la cooperación, el consejo y hasta la severa censura de quienes nos honren leyendo y juzgando estas páginas.

P. U. G. DE LA CALLE.

## I N D I C E

A manera de Prólogo. . . . .	9
La India y el Mundo. . . . .	23
Humanismo Búddhico. . . . .	41
Civilización Bhahmánica. . . . .	73
Civilización Búddhica. . . . .	99
Oriente y Occidente. . . . .	127
Humanismo Oriental. . . . .	151
N o t a s. . . . .	169
Epílogo. . . . .	289





# FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.

29 AGO 2010

DEVUELTO



DS423  
L4



UNAM

7971

INST. INV. SOCIALES

DS423  
L4  
C.1

DS-7971

En India y  
el Mundo

S. Levi

DS423

L4

C.1