

ΑΡÉΝΔΙΣΕ: Π(λι καννικ): CLAVE DE BÓVEDA¹

En su sentido arquitectónico, las traducciones de esta palabra, en las traducciones de textos p[er]lis, son tan obviamente insatisfactorias que no será necesario citarlas aquí. Por consiguiente, he consultado de nuevo prácticamente todos los textos originales en los que se puede encontrar la palabra.

El significado literal de la palabra es, por supuesto, «orejera», probablemente en referencia a la idea de algo sobresaliente o prominente. El único ejemplo del significado «arete de oreja» (cf. hindi καρ)πη(λ) es Δχηγηα-Νικψα Αττηακατη I.94, πιλανδηανα-κα))ικ; cf. el sánscrito καρ)ακα, καρ)ικ, «proyección, mango, arete de oreja, pericarpio de un loto, punto central», etc. La palabra se usa muy a menudo para denotar una parte, a saber, la parte interior, el cáliz de un loto. En θ[ε]τακα I.183, tenemos παττα, κιφρακκηα, κα))ικ, es decir, pétalos, estambres, pericarpio de un loto (παδυμα); los dos primeros caen, dejando al último «en pie». Las mismas palabras aparecen con el mismo sentido en Μιλινδα Παηο 361, excepto que κεσαρα reemplaza a κιφρακκηα. Como es bien sabido, el cáliz del loto (παδυμα, sánscrito παδυμα) tiene una cima circular plana marcada con círculos más pequeños. En la iconografía es precisamente esta cima la que forma el soporte efectivo de la deidad sedente o de pie sobre una sede o pedestal (πχ[ε]ηα); por consiguiente, encontramos que la parte superior de un pedestal (πεδι, πχ[ε]ηακα) se

¹ [Al comienzo de la Parte III de «El simbolismo del Domo», Coomaraswamy da por supuesto el conocimiento del lector de este artículo, publicado originalmente en el *θουρναλ οφ τηε Αμερικαν Οριενταλ Σοχιετη* L (1930).—ED.]

designa en sánscrito como $\kappa\alpha\rho\lambda\iota\kappa\alpha$ ($M\alpha\nu\alpha\sigma\omega\rho\alpha$, XXXII.111, 112 y 117 con V. 1 $\kappa\alpha\rho\iota-\kappa\alpha\rho\lambda\iota\alpha$).

El disco $\pi\alpha\delta\upsilon\mu\alpha-\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$ forma la cima de un cuerpo cilíndrico que se estrecha en su descenso hacia el tallo de la flor. Debido probablemente a su semejanza en figura con esta forma, los haces de arroz, de pie en un campo, se llaman $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha-\beta\alpha\delta\delta\eta$ ($\Delta\eta\alpha\mu\mu\alpha\pi\alpha\delta\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ I.81); porque, por así decir, están atados por la cintura.

En $\theta\epsilon\tau\alpha\kappa\alpha$ I.152, se dice que un cervatillo es tan bello como un $\pi\upsilon\pi\eta\alpha-\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$, que aquí sólo puede significar el «corazón de una flor de loto».

Llegamos ahora al problema más difícil de $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$ y $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha-\mu\alpha\lambda\delta\alpha\lambda\alpha$ en tanto que un término arquitectónico. Lo encontramos como parte del techo de un $\kappa\epsilon\tau\alpha\gamma\omega\gamma\omega\rho\alpha$, $\Delta\chi\gamma\eta\alpha-N\iota\kappa\omega\psi\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ I.309, $\Delta\eta\alpha\mu\mu\alpha\pi\alpha\delta\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ I.77; de un $\sigma\mu\lambda\alpha$, $\theta\epsilon\tau\alpha\kappa\alpha$ I.201 (= $\Delta\eta\alpha\mu\mu\alpha\pi\alpha\delta\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ I.269, $\omega\iota\sigma\sigma\alpha\mu\alpha\nu\alpha-\sigma\mu\lambda\alpha$); de un $\pi\sigma\sigma\delta\alpha$, $\theta\epsilon\tau\alpha\kappa\alpha$ III.431 y 472; del $\omega\sigma\sigma\gamma\omega\rho\alpha$ de un rey, $\theta\epsilon\tau\alpha\kappa\alpha$ III.317-319; de un $\gamma\epsilon\eta\alpha$ en general, $\Delta\eta\alpha\mu\mu\alpha\pi\alpha\delta\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ IV.178; y $\Delta\chi\gamma\eta\alpha$ $N\iota\kappa\omega\psi\alpha$ I.94, donde se alude a la adivinación por los $\lambda\alpha\kappa\kappa\eta\lambda\iota\alpha$, marcas auspiciosas, de un $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$, y donde el Comentario ($\Delta\chi\gamma\eta\alpha-N\iota\kappa\omega\psi\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ I.94) explica que el $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$ puede ser un ornamento, o el $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$ de una casa, $\gamma\epsilon\eta\alpha$. $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha-\mu\alpha\lambda\delta\alpha\lambda\alpha$ parece significar lo mismo que $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$, como se verá por los textos ($\Delta\eta\alpha\mu\mu\alpha\pi\alpha\delta\alpha$ $A\tau\tau\eta\alpha\kappa\alpha\tau\eta$ III.66, IV.178; $\theta\epsilon\tau\alpha\kappa\alpha$ III.317) y por el hecho de que el $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$ es en todo caso redondo, de la misma manera que un disco y el círculo de un disco son prácticamente lo mismo.

En tres sitios tenemos un relato de arhats que suben en el aire y que salen de la casa pasando a través del *καλλικ*. Así, *πσδα-καλλικα* *δωιδη* *κατ*, *θτακα* III.472; *κ(εγρ-καλλικα* *βηνδιτ*, *Δηαμαπαδα* *Αττηακατη* I.77; *καλλικ-μαδαλα* *βηνδιτ*, *Δηαμαπαδα* *Αττηακατη* III.66. En *Δηαμαπαδα* *Αττηακατη* IV.178, varios novicios hacen una salida milagrosa: uno pasa a través del *καλλικ-μαδαλα*, otro a través de la parte frontal del techo (*χηαδανα*), y otro a través de la parte trasera del techo.

En *θτακα* I.200-201 y *Δηαμαπαδα* *Αττηακατη* I.269, tenemos la historia de una mujer (*Συδηαμμ*) que, contra la voluntad de los donadores originales, se las ingenia para participar en la obra meritoria de construir una sala pública (*σλ*, *πισσαμανα-σλ*). Conspira con el carpintero (*παδθηακ*) para devenir la persona más importante en relación con la sala, y parece que la persona que proporciona el *καλλικ* se considera así. Un *καλλικ* no puede hacerse de madera verde, de modo que el carpintero seca, conforma (*ταχχηετ*), y perfora (*πιφφηιτ*) una pieza de madera-de-*καλλικ* (*καλλικ-ρυκκηαμ*), y la mujer la toma, la envuelve en un paño y la guarda. Ahora la sala está casi acabada y es el tiempo de colocar el *καλλικ*; como el de ella es el único dispuesto para el uso que puede encontrarse, tiene que ser utilizado. En la versión de *Δηαμαπαδα* *Αττηακατη* se nos dice, además, que en el *καλλικ* había grabada una inscripción después del donador principal: *Συδηαμμ νμα αψα σλ*, «esta sala la erigió Συδηαμμ».

En *Θρακα* III.431, se dice al rey que un gorgojo se ha comido toda la madera blanda (*πηεγγυ*) del *καλλικ* del *πσδα*, pero como la madera dura (*σρα*) está todavía intacta, no hay ningún peligro.

El texto más instructivo es el del *Κυκκυ-Θρακα* (*Θρακα* III.317-319). Aquí el *πσγρα* del rey está sin acabar; las vigas (*γοπνασιψο*) están sosteniendo al *καλλικ*, pero sólo han sido sobrepuestas. El rey entra en la casa (*γεηα*) y, mirando arriba, ve el *καλλικ-μαδαλα*; teme que caiga sobre él, y sale afuera de nuevo. Entonces se pregunta cómo se sostienen el *καλλικ* y las vigas. Siguen dos versos; en el primero, se da el tamaño del *καλλικ*: es de un *κυκκυ* y medio de diámetro, ocho *πιδαττη* de circunferencia², y está hecho de madera de *σισσαπα*³ y de *σρα*; ¿por qué se mantiene sujeto?. En el segundo verso el Bodhisattva responde que se mantiene sujeto debido a que las treinta vigas (*γοπνασιψο*) de madera de *σρα*, «curvadas⁴ y regularmente dispuestas, le rodean, le gripan firmemente». El Bodhisattva prosigue exponiendo una parábola; el *καλλικ* y las vigas son como el rey y sus ministros y amigos. Si no hay *καλλικ*, las vigas no se tienen, y si no hay vigas, no hay nada que soporte al *καλλικ*; si las vigas se rompen, el *καλλικ* se cae; de la misma manera en el caso de un rey y sus ministros.

² Incidentalmente, observamos que un *κυκκυ* = 26/11 *πιδαττη*: *ζιναψα-Πιδακα* III.149 nos informa de que un *πιδαττη* = doce *ανγυλασ*, o «pulgadas».

La otra única indicación del tamaño es la vaga referencia en *Θρακα* III.146, a una masa de hierro «tan grande como un *καλλικ*».

³ *Δαλβεργια σισυ*.

⁴ Las *γοπνασιψο* (vigas) de un techo adomado o en bóveda de cañón son por supuesto curvadas, como las vemos reproducidas en los interiores de los *σελα-χετιψα-γηαρασ*, pero la curva (a menudo usada figurativamente con referencia a los ancianos) es una simple curva redondeada, no como una V invertida según se afirma en el PTS Dictionary. Las vigas están curvadas pero no dobladas.

En *Δxyηα-Νικ□ψα Αττηακατη□* I.309, una glosa sobre *κ(□γ□ρα-σ□λ□*, tenemos *κα))ικαα ψοφετ□ τηαμβ□ναα υπαρι κ(□γ□ρα-σ□λ□-σαμκηπενα δεπα-πιμ□να-σαδισαα π□σ□δαα ακαασυ*. Yo me aventuro ahora a traducir este pasaje, no enteramente como en la traducción de Rhys Davids citada en *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετηψ* XLVIII, 269, sino «poniendo el *κα))ικ□*, ellos completaron la mansión en la forma de una sala con caballete (apoyado) sobre pilares, semejante a un palacio de los dioses». Esto está completamente de acuerdo con las formas arquitectónicas representadas en los relieves antiguos, donde el tipo más común de construcción con pretensiones es el de una sala pinaculada apoyada sobre pilares: *σαακηεπενα* es «en la forma de», de la misma manera que en *Δxyηα-Νικ□ψα Αττηακατη□* I.260, *βη(μι-γηαρα-σαακηεπενα ποκκηαρα)ια*. En *Δxyηα-Νικ□ψα Αττηακατη□* I.43, una glosa sobre *μα)δαλα-μ□θια* (un edificio en el que se asamblean los hermanos), tenemos «Siempre que se emplean dos *κα))ικ□σ*, y que el empajado (*χηαννα*) se hace (al estilo de pluma) de ganso o de codorniz, eso es un *μα)δαλα-μ□θια*, “una sala en círculo”; y así también, donde se emplea un solo *κα))ικ□*, y se pone una fila de pilares alrededor (del edificio), eso se llama *υπα□-□η□να-σ□λ□* (sala de auditorio) o *μα)δαλα-μ□θια*». Así pues, *μα)δαλα-μ□θια* debe significar aquí «sala de asamblea»⁵. Está claro que cuando el tamaño de un edificio lo requería, podían emplearse dos claves de bóveda en lugar

⁵ La palabra aparece también en *Δxyηα-Νικ□ψα Αττηακατη□* I.48; y *Μιλινδα Πα□ηο* 23, donde es una sala de monasterio en la que están sentados una innumerable compañía de hermanos. *ζιβηανγα Αττηακατη□* 366, la explica como un «*π□σ□δα* rectangular con un pináculo (*κ(□α)*), semejante a un refectorio (*βηοφανα-σ□λ□*)». Ver también el PTS Dictionary, s. v. *μαθια*: *Συττα-Νιπ□τα Αττηακατη□* 477 explica *μ□θια* como *σαπιτ□ναν μανδαπαν*, «pabellón con un toldo (o aleros colgantes)».

de una; presumiblemente, el edificio sería entonces absidal en ambos extremos. Es interesante la referencia a los modelos del empajado. Obsérvese que $\mu\alpha\lambda\alpha$ no se refiere a la forma circular del edificio, sino al «círculo» de los que se ensamblan en él.

Será evidente ahora que el $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa$ está hecho de madera, que está conectado con las vigas, y que ha de verse desde dentro de la casa mirando hacia arriba (de aquí que, posiblemente, no pueda ser un «pináculo», como se ha traducido comúnmente hasta ahora); es la parte más honorable de la casa, y puede llevar la inscripción de un donador; probablemente está siempre ornamentado, casi con toda probabilidad con la representación de un loto invertido. Es distinto del resto del techo. Obviamente, no está firmemente fijado a las vigas, sino que ellas y él son interdependientes, y se sostienen entre sí.

Sólo una unidad arquitectónica posible responde a estas condiciones, es decir, una clave de bóveda o patera. La perforación de $\theta\tau\alpha\kappa\alpha$ I.201 alude probablemente al ranurado en el borde del $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa$ para recibir las puntas de las vigas; una vez puestas en su sitio, las vigas, presionando hacia adentro gripan sólidamente el $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa$ y, por otra parte, el $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa$ mismo mantiene a las vigas en su sitio. Donde un edificio no es simplemente circular, cuadrado u octogonal, sino abovedado con dos extremos absidales⁶, debe haber dos (medios) $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa\sigma$, por otra parte, en el caso de un edificio abovedado terminado en caballete, las vigas se apoyarán directamente sobre un cabrestante ($\kappa\lambda\alpha$), como en $\Lambda\phi\alpha\lambda\iota$, Cueva XIX, o simplemente se encontrarán arriba (como en $\text{Αυραυ}\beta\delta$, Cueva IV), y no será necesario ningún $\kappa\alpha\lambda\iota\kappa$. En cualquier caso, el significado de «clave de bóveda» o patera para

⁶ Por ejemplo, en el caso del gran $\mu\alpha\lambda\alpha-\mu\eta\alpha$ descrito arriba.

κα))ικ□ debe considerarse como definitivamente establecido, como un término arquitectónico, en la literatura π□λι; tomadas colectivamente, las diversas alusiones son singularmente explícitas.

El presente descubrimiento de la clave de bóveda, como un típico ingenio arquitectónico en la construcción de los antiguos techos adomados o semi-adomados (absidales), es de considerable interés para la historia del domo en la India. De igual manera que otros métodos de construcción en madera, naturalmente se habría copiado en piedra; sólo debemos esperar encontrar «vigas» de piedra estrechadas y ensanchadas, en la hechura de un domo sólido; y esto es justamente lo que vemos en el caso del pequeño templo adomado del relieve de Αμαρ□πατ× ilustrado en mi *Historiá oφ Ivδιαν ανδ Ivδονεσιαν Αρτ*, fig. 145, donde es evidente que debe haber una clave de bóveda (debajo del pináculo) en la que se apoyan las vigas de piedra⁷. Se observará que el principio es el del arco verdadero, y que la clave de bóveda es efectivamente una piedra clave. La construcción en domo de este tipo ha sobrevivido en la India hasta los tiempos modernos.

Las representaciones efectivas de los interiores de edificios seculares son, por supuesto, muy raras o desconocidas en los relieves antiguos. Pero es bien sabido que los templetos χαιτψα excavados en la roca reproducen exactamente las formas de madera; y de hecho yo he podido encontrar dos o tres ejemplos en los que puede verse claramente un κα))ικ□. Uno de estos, Αφα)□, Cueva XIX, reproducido en Martin Hürliman, *Ivδια* (Nueva York, 1928), Lámina 110, muestra una pequeña clave de bóveda circular que recibe las puntas superiores de las vigas del semi-domo del ábside, mientras que un largo plato recto recibe de

⁷ [A. K. Coomaraswamy, *Historiá oφ Ivδιαν ανδ Ivδονεσιαν Αρτ* (Leipzig, Nueva York, y Londres, 1927; reimpresso en Nueva York, 1965).—ED.]

manera similar las puntas de las vigas de la parte abovedada del techo. Otro ejemplo es la Cueva IV en Αὐρανογῶβιδ, donde en una fotografía, hasta ahora no publicada, una clave de bóveda semicircular, o *καλλικ*, recibe las vigas absidales, mientras las de la bóveda se encuentran arriba sin plato de ningún tipo; similarmente en Κερλx. Una mayoría de fotografías de las antiguas cuevas no muestran ninguno de los detalles del techo claramente, pero es casi una certeza que un examen *ιν σιτυ* revelaría una clave de bóveda circular o semicircular siempre que tengamos un domo o semi-domo absidal.

Como una unidad arquitectónica, nuestro *καλλικ* corresponde obviamente al medallón central tan característico de la reciente arquitectura *Χρυσκψαν* y *Σολακx*, pero no puedo decir si el término *καρλικ* se usa efectivamente en conexión con esto.

También es obvio que la palabra puede tener otros significados afines; en el *Κμικγμα* LIV.37, 40, citado por Prasanna Kumar Acharya, *Διχτιοναρψ οφ Ηινδυ Αρχηιτεχτυρε* (Nueva York, 1927), s. v. *καρλικ*, se explica como un medallón de loto pendular anexo al borde de la cornisa (*καποτα*).

Es necesario tratar brevemente también el significado de *κλα*, palabra que aparece muy comúnmente en la combinación *κλαγρα*. En tanto que cima, pico, o caballete del techo de un edificio, el lugar de encuentro de las vigas, *κλα* es parcialmente sinónimo de *καλλικ*; y esto se ejemplifica en *θατακα* n° 347, titulado el *Αψακλα θατακα*, debido a que allí se menciona una pieza de hierro «tan grande como un *καλλικ*». Usualmente es más específicamente el cabrestante o clave de bóveda horizontal en el que se apoyan las vigas de un edificio con un

techo en pico o abovedado. Esto es justamente lo que se ha de comprender en *Μιλινδα Πασηο* 38 (11.1.3) donde tenemos, «Como las vigas (*γοπνασιψο*) de un *κ(Ϸ)γ(Ϸ)ρα* suben hacia el *κ(Ϸ)α*, y se juntan en el *κ(Ϸ)α*, y el *κ(Ϸ)α* se reconoce como la cima (*αγγα*) de todo, así...»⁸. *Κ(Ϸ)α* no significa «pináculo» como ya suponía anteriormente (*θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετηψ* XLVIII, 262), sino caballete, etc. Para pináculo tenemos (*πυ*)*α*-*γηα(Ϸ)α*, *καλασα*, etc.; en *Δηαμμαπαδα Αττηακατη* I.414, un *π(Ϸ)σ(Ϸ)δα* tiene un *κ(Ϸ)α* de oro diseñado para llevar sesenta *υδακα-γηα(Ϸ)α*. De aquí que *κ(Ϸ)γ(Ϸ)ρα* no es primariamente una sala pinaculada, aunque esto también está implícito, sino un edificio con un techo acaballetado o redondeado, pero no en domo, y la traducción establecida «sala con caballete» es probablemente la mejor que pueda encontrarse; en cualquier caso, ha de comprenderse que es una mansión más bien que una mera casa. La ecuación del PTS Dictionary entre *γηα-κ(Ϸ)α = τη(Ϸ)ιρ(Ϸ) = κα(Ϸ)ικ(Ϸ)* no es incorrecta, pero debe recordarse que las dos primeras son vigas horizontales, y que la última es una clave de bóveda. Cuando, como en *Δχηα-Νικ(Ϸ)ψα Αττηακατη* I.309, citado arriba, un *κ(Ϸ)γ(Ϸ)ρα* tiene un *κα(Ϸ)ικ(Ϸ)*, debe asumirse que con ello se entiende un edificio con punta o puntas *αβσιδαλεσ*, y que cada una de tales puntas requiere su (medio) *κα(Ϸ)ικ(Ϸ)*; pero es posible que aquí *κα(Ϸ)ικ(Ϸ)* signifique *κ(Ϸ)α* puesto que, después de todo, los dos son iguales en la función aunque diferentes en la forma.

⁸ Un símil análogo aparece ya en */(Ϸ)κη(Ϸ)ψανα (ρα)ψακα* VIII. (= *Αιταρεψα (ρα)ψακα* III.2.1): «De la misma manera que todas las demás vigas (*πα(Ϸ)α*) se apoyan sobre la viga principal (*Ϸ(Ϸ)λ(Ϸ)-πα(Ϸ)α*), así todo el sí mismo se apoya sobre este soplo». Esto nos permite traducir *Ϸ(Ϸ)λ(Ϸ)-πα(Ϸ)α* más precisamente como clave de bóveda.

Σπαλαμτ♦)E: Janua Coeli*

Υ:←< ∇:←< 8f(T ↓: ρ<σ <94 f(φ γΘ:4
 ≡ 2βΔ∇ 9™< ΒΔ≡ΞςΘΤ<.

San Juan 10:7.

*Εινε γροσσε Ωελτλινιε δερ Μεταπηψοικ ζιεητ σιχη δυρχη
 αλλερ ς□λκερ ηινδυρχη.*

J. Sauter.

Las coincidencias de la tradición están más allá de la esfera del accidente.

Sir Arthur Evans.

La «segunda edificación» (*πυνα♣χιτι*) del Altar del Fuego consiste esencialmente en la sienta de los tres «“ladrillos” Perforados del Sí mismo» (*σπαλαμτ♦*)E), que representan estos mundos, la Tierra, el Aire y el Cielo; los ladrillos estacionales, que representan el Año; y los ladrillos de la Luz Universal que representan a Agni, ς□ψυ y λδιτψα (*/αταπατηα Βρ□ημα*)α IX.5.1.58-61). Como una parte de la construcción del Altar del Fuego regular, esta «segunda edificación», o más bien «superestructura» del Altar, se describe en detalle en */αταπατηα Βρ□ημα*)α VII.4.2, sig. y *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□* V.2.8, sig. Aquí sólo nos proponemos examinar la naturaleza de los tres «Perforados del Sí mismo» (*σπαλαμτ♦*)E), que representan la Tierra, el Aire y el Cielo, y que, con las tres «Luces Universales»

* [Este estudio se publicó por primera vez en *Ζαλμοξις*, II (1939). Los dos últimos epígrafes se han sacado respectivamente del *Αρχηιω φ□ρ Ρεχητσ- υνδ Σοζιαλπηιλοσοπηιε*, XXVIII (1934),

mediadoras, que representan a Agni, ζψυ y (διτψα (el Fuego, el Viento del Espíritu y el Sol), componen el Eje vertical del Universo, el pasaje de un mundo a otro, ya sea hacia arriba o hacia abajo. Los tres Perforados del Sí mismo, de los que el más bajo es un hogar y el más alto⁹ el lucernario cósmico, forman en efecto una chimenea, *δισονοσ*

90; y del *Θουρναλ οφ Ηελλενιχ Στυδιεσ* (1901), p. 130. Debido a su extensión, las notas de este estudio se han impreso al final del ensayo.—ED.]

⁹ *Υτταρα* es no solamente «remotísimo», «altísimo», «superior», «último», sino que significa también «septentrional», y en relación con esto puede destacarse que el *δεπαψ(να)* se describe constantemente como una vía «septentrional». En el presente artículo nos interesa principalmente un simbolismo solar. Pero no debe pasarse por alto que los simbolismos polar y solar se combinan casi inseparablemente en la tradición védica, y que esto es inevitable en toda tradición universal, no exclusivamente polar. El Axis Mundi se considera naturalmente como vertical. Este es literalmente un eje de norte a sur sólo para un observador en el polo norte, mientras que para un observador en el ecuador o cerca de él, es evidentemente el sol el que está encima de la cabeza. «Lo que importa destacar a este respecto esencialmente es esto: el eje vertical, en tanto que une los dos polos, es evidentemente un eje Norte-Sur; en el paso del simbolismo polar al simbolismo solar, este eje deberá proyectarse en cierto modo sobre el plano zodiacal, pero de manera que se conserve una cierta correspondencia, e incluso se podría decir una equivalencia tan exacta como sea posible, con el eje polar primitivo... Los solsticios son verdaderamente lo que se puede llamar los polos del año; y estos polos del mundo temporal, si se permite expresarlo así, sustituyen aquí, en virtud de una correspondencia real y en modo alguna arbitraria, a los polos del mundo espacial... y así se encuentran reunidas, tan claramente como es posible, las dos modalidades simbólicas de las que hemos hablado» (René Guénon, «*Λα Σορτιε δε λα χαπερνε*», *Πτυδεσ τραδιτιοννελλεσ*, XLIII, 1938, págs. 149-150). De la misma manera nuestra «polaridad», aunque implica originalmente una orientación norte-sur, tiene una aplicación más general a la correlación de dos estados opuestos cualquiera, y «polo» no es meramente «polo norte» sino también cualquier «poste» levantado verticalmente. Ontológicamente hay, por supuesto, tres polaridades distinguibles, (1ª) este-oeste, (2ª) norte-sur (estas dos con referencia a la moción diaria y anual del sol), y (3ª) axial (polar, en el sentido primario, y como en el polo norte). De estas tres polaridades, la conexión de la primera es con el nacimiento (de aquí que en el *Αγνιχαψανα*, la Persona de Oro es depositada con su cabeza hacia el Este; cf. *ζφφασανενι Σα·ηιτ* XIII.3, «El Brahman primer-nacido en el Este, desde el límite [*σχυματασ*]»; ver *αταπατηα Βρ(ημα)α* VII.4.114-118, y la correspondiente *Αιταρεψα Υπανι•αδ* III.11-12, *σα εταμ εψα σχμ(να)σ πιδ(ρηαιταψ) δ(π)ρ(π) πραπαδψατα, σαι•(π)ιδ(τιρ) ν(μα) δ(π) /*, «Hendiendo aquel “límite”, procedió por esa puerta; el nombre de esa puerta es la “hendidura”»). La conexión de la segunda es con la vida (levantamiento, erección, *υττη(να)*; y moción, *χαρ(α)*); y la de la tercera es con el sueño y la muerte (uno duerme con la cabeza hacia el

χημιν□ε, □ λα φοισ “χαμινυσ” ετ χημιν («hogar» y «vía») παρ
λαθυελλε Αγνι σΠαχημινε ετ νουσ-μ□μεσ δεπονσ νουσ
αχημινερ περσ λε χιελ¹⁰.

A los Perforados del Sí mismo se les llama «piedras» o «piedras
secas» (♣αρκαρε, ♣υ•κ□ / ♣αρκαρ□) ¹¹ en /αταπατηα Βρ□ημα)α

norte, el δεπαψ□να es una Vía Septentrional, y el lecho de muerte del Buddha es «cabeza al norte
[υτταρα-σχοσ]», Δχηγηα Νικ□ψα II.137).

¹⁰ No carece de significación, en conexión con esto, que es por la chimenea por donde Santa Claus
asciende y desciende. Intento mostrar una asociación hermenéutica de ideas por medio de un juego de
palabras. Las relaciones de hecho entre χαμινο y χημινεα no son tan simples. El latín χαμινυσ, de
origen griego, es «hogar», y también «chimenea», en un tiempo en que no existía ninguna chimenea
según nosotros la conocemos; al mismo tiempo en español e italiano χαμινο es «vía».

¹¹ Hablando ampliamente, Ζαρκαρα es «grava», es decir, piedras de río mezcladas con arena,
pero cuando la palabra se usa en dual o plural, o como un nombre propio, sólo puede entenderse
«piedra». El hallazgo de «piedras anulares» naturales de origen sedimentario y con centros
decantados, no es desconocido, pero es muy probable que en la práctica los agujeros fueran taladrados
artificialmente, y que solamente en la teoría fueran «auto-taladrados».

Un origen betílico de ♣αρκαρ□/, del que se hace un uso ritual, se predica en Ταιτιρυα
Σα-ηιτ□ V.2.6.2 (quizás el texto más antiguo existente en el cual tales piedras se consideran como
«flechas de rayo»); la variante en /αταπατηα Βρ□ημα)α I.2.4.1 asigna el mismo origen a las flechas
(♣αρα), cf. Parte II de Coomaraswamy, «El simbolismo del domo».

Ζαδπιμσα Βρ□ημανα I.7.2 deriva ♣αρκαρ□ (= σικατ□) de los ojos de las deidades S□dhya;
σαττραμ □σxn□v□α σαδηψ□v□α δεπ□v□μ ακ•ασυ ♣αρκαρ□ φαφ□ιρε. Si se comprende que
estos ojos son el sol y la luna, esto no sería inconsistente con la conexión de |αρκαρα con
Αγν•ομαυ según se desarrolla abajo, ni con la de las piedras perforadas.

«|αρκαρα» también puede relacionarse con los Perforados del Sí mismo, y particularmente con
el σπαγαμ(τ♦))□ superior, de otra manera. |αρκαρα es el nombre del |•ι |ι•υμ□ρα
(♣ι•υμ□ρα, «cocodrilo», y literalmente «matador de niños» = φηα•α, μακαρα, γραηα, γρ□ηα) en
una versión de la Leyenda del Diluvio mencionada en Πα□χασι•α Βρ□ημα)α VIII.6.8-9 y
XIV.5.14-15; θαιμιν□ψα Βρ□ημα)α I.174, 175 y III.193; y Αιταρεψα Βρ□ημα)α II.19.3: «Él
ascendió al cielo, él es ese |αρκαρα que sube (υδετι) allí... quienquiera que es un Comprehensor de
ello, alcanza el cielo». Cf. Ταιτιρυα Σα-ηιτ□ IV.6.3.4, donde el sol es una «piedra rutilante puesta
en el medio del cielo» (μαδηψε διπω νιηιταα π♦•)ιρ α•μ□), y /αταπατηα Βρ□ημα)α IV.6.5.1,
«Ciertamente, el γραηα es el que brilla allí», es decir, el sol. El |ιμ•υμ□ρα (probablemente m. de -
μ□ριν) se identifica con el Ψαφ□αψαφ□ψα Σ□μαν (en Ζαδπιμσα Βρ□ημα)α I.3.16, «la cabeza
del sacrificio») y con Agni Vai ♣v□nara, y se describe como agazapado a la espera «en la senda del

sacrificador» o como «acechando con las fauces abiertas en la única vía, contracorriente» (*εκψανε ϜιϜυμϜρ× πρατ×παϜ ψψδψα τιϜηατι*), en conexión con lo cual debe recordarse que «la vía hacia el cielo es contracorriente» (*πρατ×παμ, πρατικ(λαμ, pali παϜισστο, υδδηαϜστο*; cf. *Ιγ ξεδα Σα·ηιτ* X.28.4, *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* VII.5.7.4, *Παχαπι·Ϝα Βρημα*)α y *θαιμιν×ψα Βρημα*)α πασσιμ, S I.136 sig. etc., y especialmente *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* VI.6.5.4, «Si él ofreciera eso a ζαρυ)α a favor de la corriente de las aguas, ζαρυ)α haría presa en sus hijos; él lo ofrece cara al norte en el lado sur contra la corriente de las aguas, para impedir que ζαρυ)α haga presa en sus hijos»). [En *Ικηψανα (ρα)ψακα* III.5 la barra de cabeza (*Ϝχρσα*)ψα del trono de Brahma, el Soplo, se identifica con los Σμανεσ Bhadra y Ψαφαψαφ×ψα, mientras que en la construcción efectiva de las dos puntas de esta barra son cabezas de *μακαρα*, presumiblemente los aspectos auspicioso e inauspicioso del ϜιϜυμϜρα solar (*ϜιϜυμϜρα*, el «devorador de recién nacidos»): el iniciado y el decedido en su vía al renacimiento son «recién-nacidos»).

El «buche (*κκυδα*)» de ζαρυ)α dentro del cual vierten los Siete Ríos (*Ιγ ξεδα Σα·ηιτ* VIII.69.12) es el Mar como último «hogar (*ασταμ*)» del hombre, adentro del cual se disuelven (*βηιδψατε*) «el nombre y la apariencia» del individuo, y se llama sólo el Mar (*Πρα·να Υπανι·αδ* VI.5 = *Υδνα* 55). Para ζαρυ)α como ζι·πψυσ y Graha, cf. *θαιμιν×ψα Υπανι·αδ Βρημα*)α IV.1.7; para *Αγν×σομαυ* como las fauces de la Muerte, ver *Ιαταπατηα Βρημα*)α III.6.3.19]. Los Brahmanes de antaño solían preguntar, «¿Quién se liberará hoy de (*ατιπροψατα*) las fauces abiertas de *ΙμσυμϜρ×?*», y la respuesta es, el que coloca el canto bien cantado como una sopa en su boca, pasa a su través indemne (*τασψννδψαμ εψα μυκηατοΠπιδηψα σψαστη αψετι, θαιμιν×ψα Βρημα*)α I.174, donde *τασψα... μυκηατο... αψετι* = *ΚαϜηα Υπανι·αδ* I.11, *μϜψυ-μυκηητ πραμυκταμ*); cf. *ζφρασανεψι Σα·ηιτ* X.10, *απαϜα δανδαϜ(κ*), y *Ιαταπατηα Βρημα*)α V.4.1.1, *σαρπν... μϜψ(ν ατιμυχψατε... τασψα φαραιψα μϜψυρ βηψατι* —puesto que la muerte y la liberación ritual del Sacrificador prefiguran su ascenso desde la pira funeraria cuando él «muere» literalmente. El *Yājñayājñiya*, como «cabeza del sacrificio», puede identificarse con *Makha-Soma* (-ζϜτρα, etc.): cf. *Ιαταπατηα Βρημα*)α XIV.1.1 y XIV.1.2.17, etc., y también Coomaraswamy «Ángel y Titán», 1935, pág. 318; para las «bocas» de Σμα-Πραφπατι, cf. *Κανιτακ× Υπανι·αδ* II.9.6. La intención es pues la misma que en *Ιαταπατηα Βρημα*)α III.3.4.21, donde «*Agni* y *Soma* (-ζι·υ) han cogido al que es iniciado (y por lo tanto un “infante”, *γαρβηα, σι·υ*)... y él mismo es la ofrenda: así ellos le han cogido entre sus fauces; y con la víctima se redime ahora a sí mismo»; «en ella se ve a sí mismo» (*Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* VI.6.7.2), y «rescatándose así a sí mismo por sí mismo, habiendo devenido libre de la deuda, sacrifica» (*Κανσιτακ× Βρημα*)α XIII.3; cf. *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* III.3.8). El sacrificio de sí mismo se representa por el de la víctima, el Rey *Soma*, que es siempre «matado» (*Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* VI.6.9.2, *Ιαταπατηα Βρημα*)α XIII.2.8.2, etc.), y el rito se cumple así como se cumplió en el comienzo, cuando los *Devas* «sacrificaron con el sacrificio (*ψαφενα ψαφαμ αψαφαντα, Ιγ ξεδα Σα·ηιτ* X.90.16)», y como en el sacrificio cristiano (la Misa), donde Cristo es la víctima con quien el participante se identifica a sí mismo (cf. Bede Frost, *Τηε Μεανινγ οφ Μασσ*, Londres, 1934, págs. 66-67).

No se pasará por alto que *καρακαρα* es trasladado al cielo (*Θαιμινχνα Βρημα*)α III.193) como una estación solar, y que, de hecho, deviene la constelación de Capricornio. Los aspectos contrastados de la Janua Coeli (abierta o cerrada, para admitir o excluir, como en *Χηνδογνα Υπανι•αδ* VIII.6.5 y San Mateo 25:10-12) son, en la tradición pitagórica (ver R. Guénon, «El simbolismo del Zodíaco en los pitagóricos». *Πτυδεςσ τραδιτιονελλεσ* XLIII, 1938), las dos puertas separadas de Capricornio y de Cáncer, la primera de las cuales corresponde al *δεπαψνα* hindú, en el que se efectúa el pasaje del sol, y la segunda al *πιτ♦ψνα*, por el que no hay ninguna salida del cosmos. Estos *ψνασ* o cursos son, respectivamente, septentrional y meridional, en tanto que la moción aparente del sol, que el sacrificador sigue, es un ascenso hacia el norte que comienza desde Capricornio, y un descenso hacia el sur que comienza desde Cáncer.

Así pues, *καρακαρα* designa apropiadamente la *σπαγναμ(τ♦)* superior, no sólo en su sentido de «piedra», sino también en el de *γραφα*: la Puerta del Sol es la Puerta de la Vida o las Fauces de la Muerte, y todo depende de la comprensión del Sacrificador, que si se considera a sí mismo como Fulano, «y piensa “Él es uno, y yo otro”, no es un Comprehensor, sino, por así decir, una bestia que ha de sacrificarse a los dioses» (*Β♦ηαδ(ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.4.10). Todos los «pasajes» (de un estado de ser a otro) son en este sentido «peligrosos»; y no cabe ninguna duda de que el *μακαρα* (= *καρακαρα*) colocado encima de las puertas, y conocido en Java como *κλα-μακαρα* (*κλα*, «Tiempo», es uno de los nombres bien conocidos de la Muerte) tiene la misma significación; cf. J. Scheftewitz, *Διε Ζειτ αλσ Σχηκσαλσγοττειτ ιν δερ ινδισχηεν υνδ ιρανισχηεν Ρελιγιον*, Stuttgart, 1929. En la India y en Ceilán la cabeza del *κλα-μακαρα*, se llama a la vez «cara de makara (*μακαρα πακτρα*)» y las «fauces del león (*σιχηα-μυκηα*)», y hay que destacar que, en lo que es quizás la referencia más antigua a este motivo, en *Κηυδακαπ(η)α* 172, el *σιχηα-μυκηα* es un «ornamento al costado del cubo del carro del rey», evidentemente como en el ejemplo chino, B. Laufer, *Θαδε* (Chicago, 1912), Lámina XVI, fig. 1.

Un autor (cuya referencia he extraviado), al describir una lápida frigia del siglo segundo d. C. , observa que el león representado en ella «als Hüter der Todestür im Bogen über der Tür erscheint», y que «als Sinnbild der Macht ist der Löwe wohl auch an Toren aufzufassen». Y no se pasará por alto que Cristo, que dice de sí mismo que «Yo soy la Puerta», es el «León de Judá» y también el «Sol de los Hombres».

La teoría del arte india y universal asume una mimesis de los prototipos angélicos. Por ejemplo, el palacio del rey reproduce las formas de la ciudad celestial. Una notable ilustración de esto la proporciona el palacio-fortaleza de *Σχηαγιρι* en Ceilán, descrito como «de difícil ascenso para los seres humanos (*δυρ(ρο)ηαν μανυσσεηι, Μαη(πα)σσα* XXXIX.2; cf. el *δ(ρο)ηα*)α de *Αιταρεψα Βρημα*)α IV.21)». Aquí, Kassapa construyó «una escalera en la forma de un león (*σχηκ(ρε)να(νισσε)ι-γεη(ι)*)... y edificó un vistoso y delicioso palacio real como una segunda (*λακαμα)δα* (Ciudad Celestial, *Δχηα Νικ(ψ)α* II.147, 170) y moró allí como Kuvera» (*Πδεμ* 3-5). De hecho, la subida principal debe haber conducido a través de las fauces del colosal león de ladrillo y estuco, del que la fortaleza toma su nombre y del que aún existen restos (*Αρχηαεολογικαλ Συρπεψ οφ Χεψλον, Αννυαλ Ρεπορτ*, 1898, pág. 9, y *Χ(θα)πα(σα)*, tr. Wilhelm Geiger y C. M. Rickmers, 2

vols., Oxford, 1929, 1930, pág. 42, n. 2). La intención era manifiestamente la asimilación del palacio-fortaleza a un prototipo divino y del ascenso a un *Ημιμελφαηρτ*.

El lugar y la naturaleza de la máscara que corona un *μακαρα τορα)α* (por ejemplo, Coomaraswamy, *Ηιστορψ οφ Ινδιαν ανδ Ινδονεσιαν Αρτ*, 1927, fig. 225) son lo mismo: ciertamente, el *τορα)α* funciona como el nicho de una imagen, pero su nombre de *τορα)α* se debe a que el nicho es esencialmente un portal y ha de comprenderse como parte del aspecto frontal de la deidad cuya imagen llena la entrada. La espalda de la imagen está oculta, y generalmente se deja sin acabar y relativamente informe, no sin sanas razones metafísicas. No hay duda de la similitud entre este tipo de figura y las figuras radiantes de Cristo en Majestad (una concepción compleja, relacionada a menudo con la psicostasis y el Juicio Final) colocadas sobre los pórticos de las catedrales románicas como si estuviera diciendo, «ningún hombre viene al Padre sino por mí», y «a no ser que nazcáis de nuevo»; tales son figuras del Sol de los Hombres, que separa las ovejas de las cabras en la «separación de los caminos». La figura sobre el pórtico prefigura la del Pantocrátor (figura 20), que llena el círculo de lo que es realmente el «ojo» del domo («El domo central se coronaba con el tremendo ceño de Cristo Pantocrátor, el Juez Soberano», Robert Byron y David Talbot Rice, en *Τηε Βιρτη οφ Ωεστερν Παιντινγ*, Londres, 1930, pág. 81; Vincent of Beauvais habla de la *φεροχιτασ* [ferocidad] de Cristo). La vía hacia el «ojo» del domo es horizontal (*τιρψακ*) hasta que se alcanza el altar, que es el ombligo de la tierra, y en adelante es vertical (*ροδδηαππαμ*); o para decir lo mismo en otras palabras, la vía adentro de la Iglesia prefigura la entrada adentro del Cielo. En la arquitectura muslim, están implicados los mismos principios en la abertura circular que, en muchos casos, sobremonta un nicho o portal.



Φιγυρα 20. Χριστο Παντοχρ \square τορ, Δαπηνι

La bien conocida «máscara de ogro», que aparece de tantas maneras características en los bronceos chinos más antiguos, ciertamente está formalmente vinculada a la «cara de μακαρα» de la tradición india. No cabe sino reconocer que la relación no es sólo de forma sino también de significado, y que la designación de *τΠαιο τΠιεη*, que significa «glotón» (cf. Agni como *γρασι•υ*, *κραψη•τ*, etc., y textos tales como *Β•ηαδ•ρα*) *ψακα Υπανι•αδ* I.2.1, *τα•φατ•μ αβηπψ•δαδ•τ*), aunque dada por los eruditos chinos a la «máscara del ogro» mucho tiempo después, se dio apropiadamente (ver también nota 78). Puede darse una interpretación similar de los monstruos devoradores de las empuñaduras de las espadas indonesias, que ha estudiado tan brillantemente R. Heine-Geldern; sin embargo, éstos no deben relacionarse únicamente a una leyenda particular, sino que deben verse más bien como una ilustración del principio general que se refleja en tales leyendas. En *Γουρναλ οφ τηε Ινδιαν Σοχιετηψ οφ Οριενταλ Αρτ* V (1937) y en *IPEK* (1925), Heine-Geldern relaciona las formas de estas empuñaduras de espada, donde un monstruo está devorando a un ser humano, a menudo un niño, con el *Συτασομα θ•τακα*, n° 537, en el que un rey Brahmadatta (alias Καλμ•απ•δα) de Benarés es la encarnación de un *ψακκηα* caníbal, y deviene un caníbal en esta vida hasta que es

convertido por su propio hijo Sutasoma, el Boddhisattva. Pero esta leyenda misma es sólo una versión pseudohistórica y transparentemente evemerizada del Urmythos: Brahmadata (= «Teodoro») es una encarnación del Βραημαν-Ψακ•α de los Vedas y Υπανι•αδς, y representa el papel de la Muerte (Μ♦τψυ, Μ□ρα, Yama) como Señor del Mundo (representado como es usual por «Benarés»), hasta que es vencido por Sutasoma (como Μ□ρα es vencido por Gautama, Α\γυλιμ~λα convertido por el Buddha, etc.). El monstruo de la empuñadura de la espada es esencialmente la Muerte, y la referencia al θ□τακα, si la hay, es solo accidental. La aplicación de la «cabeza de la Muerte» a la empuñadura de un arma es tan apropiada como la del σιϞηα~μκηα y el «τΠαιο τΠιεη» al cubo de una rueda, como se observa arriba y en la nota 77. La «cabeza de la Muerte», ya sea en una forma leonina, aquilina, reptiliana, o de «glotón», es la Faz de Dios, que a la vez «mata y vivifica». Como ha visto acertadamente Carl Hentze, «Die ΠΠαιο~τΠιεη-Darstellungen verbinden Nacht- und Dunkelheitssymbole... mit Licht und Erneuerungssymbolen... Der ΠΠαιο~τΠιεη ist gerade derjenige Dunkelheitsdämon, der Licht und Leben aus sich entstehen lässt», donde combina así los caracteres solar y lunar (Φρ□ηχηινεσισηε Βρονζεν~ υνδ κυλτυρδαρστελλυνγεν, Antwerp, 1937, pág. 85). Ésta es la unidad de Μιτρ□παρυ\αυ, Amor y Muerte: «La Oscuridad Divina es la Luz inaccesible... todo el que entra se considera digno de conocer y ver a Dios» (Dionisio, *Επ. αδ Δορ. Διαχ.*); «Y la profundidad de la oscuridad es tan grande como la habitación de la luz; y no están distantes una de otra, sino juntas entre sí» (Jacob Boehme, *Τηρεε Πρινχιπλεσ οφ τηε Διπινε Εσσηνχε*, trad. John Sparrow, Londres, 1910, XIV.76).

Las mismas relaciones pueden estudiarse en el sarcófago de Rávena de la Figura 21, en el que el rectángulo del Cosmos está sobremontado por la bóveda del Paraíso supra-solar, y el Sol y la Faz de Dios están representados por la máscara de león (σιϞηα~μκηα), colocada en el centro del techo de los mundos, en la base de los cielos, que están arriba. En orden descendente, reconocemos el León, la Paloma y la Cruz, es decir, el Sol, el Espíritu y Cristo —o, en sánscrito, |διτψα, ζ□ψυ y Agni. La Cruz está soportada y se eleva desde un vaso (el κυμβηα de /γ ξεδα Σα~ηιτ□ VII.33.13), que, en la medida en que esto es específicamente una representación del Bautismo, significa el Jordán (como lo ha señalado J. Strzygowski), pero también las Aguas Inferiores impregnadas por el rayo descendente, o, en otras palabras, la Theotokos, la Madre Tierra. Cuanto más detallado sea nuestro conocimiento de la ontología védica y de su iconografía posterior, tanto más evidentes serán los paralelos. Aquí, en lo que concierne a la Theotokos, sólo podemos aludir al nacimiento de Agni de las Aguas, que es también el del Profeta ζασι•α en el loto = vaso = barca (de la tierra) (/γ ξεδα Σα~ηιτ□ VII.33.11-12 y 88.4), y a la frecuente representación iconográfica de |ρ× Λακ•μ× por el Vaso Rebotante (π(ρ)α~κυμβηα, etc.) en el arte indio antiguo. Más inmediatamente pertinente al presente estudio es el hecho de que la boca del León es la Janua Coeli, el Perforado del Sí mismo superior, desde la que el Espíritu procede; y la boca del vaso de abajo, es el correspondiente Perforado del Sí mismo terrestre, el lugar de nacimiento del Hijo, que él mismo es también el León, y a quien nos corresponde a nosotros seguir en su retorno al Padre a través de las fauces del León. Por supuesto, el punto de intersección de los brazos de la Cruz es el que corresponde al Perforado-del-Sí mismo intermediario del altar védico.



Φιγυρα 21. Σαρχφάγο δε Ρπωνα

En el rectángulo del cosmos, el Bautismo de Cristo está representado simbólicamente por la paloma (el Espíritu), la Cruz (Cristo) y el vaso (el Jordán); Juan y el ángel por palomas una enfrente a otra. La boca abierta (la «puerta estrecha») de la máscara de león del Sol (el Sol de los Hombres, sánscrito $\sigma\rho\psi\omicron \nu\blacklozenge \nu$), en la unión de este rectángulo con la bóveda del Paraíso Celestial arriba, es el paso de un estado del ser a otro. El Descenso axial de la Paloma es la spiración del Sol ($\sigma\rho\psi\alpha \square\tau\mu\square$, $\text{I}\gamma \zeta\epsilon\delta\alpha \Sigma\alpha\cdot\eta\iota\tau\square\text{I.115.1}$), y, por así decir, el Beso del Sol, «Éste es mi Hijo muy amado» ($\square\tau\mu\square \tau\pi\alpha\mu \pi\upsilon\tau\tau\alpha$, $\text{Καυ}\bullet\text{ιτακ}\times \text{Υπανι}\bullet\text{αδ II.11}$, cf. nota 15). Las formas de abajo se repiten

VIII.7.3.20 y VIII.7.4.1, y J. Eggeling los considera acertadamente como «piedras naturales», que pueden haber sido más grandes que los ladrillos ordinarios (*Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ*, XLIII, 128, n. 2). Es evidente que «perforado» no significa «poroso»¹², sino más bien anular o semejante a una cuenta, puesto que los Perforados del Sí mismo no son

en principio arriba, donde, sin embargo, no vemos al Espíritu, pues «el Viento (del Espíritu) sopla sólo a este lado del cielo» (*/αταπατηα Βρ*ημα) VIII.7.3.9-12).

Formas análogas aparecen en los lugares más remotos. El mango de un cuchillo sacrificial azteca, por ejemplo, está compuesto de un Γαρυθα que tiene en su boca abierta una cabeza de hombre, que, en este contexto, es ciertamente la de la víctima (P. Radin, *Τηε Στορψ οφ τηε Αμερικαν Ινδιαν*, Nueva York, 1927, pág. 108). Decimos «Γαρυθα» solo descriptivamente y sin agotar la cuestión de las fuentes o influencias formales; en cualquier caso, la representación es la del Pájaro-Sol en su aspecto rapaz. Sería rebuscado invocar aquí el Θτκακα, y temerario dar por establecida una influencia específicamente india; sin embargo, sería razonable explicar las fórmulas india (ver «El rapto de una Nηγ»), china (ver Carl Hentze, *Οβφετσ ριτυελσ, χροψανχεσ, ετ διευξ δε λα Χηινε ετ δε λΠΑμ*ριθυε, Antwerp, 1936) e india americana (Radin, Hentze) de acuerdo con el principio universal que se expone tan explícitamente en los textos védicos, pero que expresa no menos claramente el Maestro Eckhart (ed. Pfeiffer, pág. 399) cuando dice que el alma es tragada por Dios «als din sunne die morgenroete in sich zihet, daz si ze nihte wirt». Pues en todo sacrificio, «se alimenta» a un Dios; o, en otras palabras, el alma, o más bien el espíritu de la víctima se devuelve a su fuente; en último análisis, es a sí mismo (*προπριυμ*) lo que el sacrificador mata, y es a sí mismo (*εσσε*) lo que devuelve vivo a Quien lo dio. De aquí la pregunta que se hace en las Υπανι•αδσ, «¿Cuál es el sí mismo? (*καταμα* τμ, Β♦ηαδρ)ψακα Υπανι•αδ IV.3.7)» «¿Cuál es? (*Μαιτρι Υπανι•αδ* II.1)», y la correspondiente pregunta budista, «¿Por cuál sí mismo (*κεν/Πατταν*) alcanza uno el Mundo de Brahma? (*Συττα-Νιπ*τα 508)», es decir, por el sí mismo «menor» o por el «mayor» de *Αγυτταρα Νικ*ψα I.240; cf. San Lucas 17:33, San Mateo 16:25, San Juan 12:25; Cantar de los Cantares I:8 (*σι ιγνωρασ τε, εγρεδερε*); y también la nota 58.

¹² J. Eggeling usa esta palabra en *Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ*, XLIII, 155, nota 8, pero en */αταπατηα Βρ*ημα) VII.4.2.2, donde se explica *σπασιμ* (τ♦))η, traduce correctamente que se llama así debido a que el Soplo «se perfora a sí mismo (*σπασιμ* τμν)αμ τ♦ντε)». (*τ♦δ* se usa de «perforar las orejas». En */γ ξεδα Σα*•ηιτ III.30.10, *αλ*τρ)αη, derivado por Ψσκα de τ♦δ (*Νιρυκτα* VI.2), puede comprenderse mejor si se toma, según la primera explicación de Σψα)α, de *αλ*τρ)σση en I.166.7, como *αν*τ♦να /, *πταρδανα-ραηιτα* /, «no perforados». Aquí los Maruts «no están perforados» en el sentido simple de «no están heridos»: en III.30.10, Vala, a punto de ser abierto por Indra (cf. II.24.3, *αβηινατ παλαμ... αχακ*•αψατ σπαρ) «todavía no está perforado». Las explicaciones de Max Müller en *Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ*, XXXIII, 227-228, son inadmisibles.

sólo «para el paso hacia arriba de los soplos» ($\pi\rho\Box\Box\nu\Box\mu$ $\nu\tau\spadesuit\bullet\supseteq\psi\alpha\iota$)¹³ sino «también para la visión del mundo del cielo» ($\alpha\tau\eta\omicron$ $\sigma\upsilon\pi\alpha\rho\gamma\alpha\sigma\psi\alpha$ ¹⁴, $\lambda\omicron\kappa\alpha\sigma\psi\Box\nu\kappa\eta\psi\Box\tau\psi\alpha\iota$ ¹⁵, *Ταιτιριχνα Σα·ηιτ* V.2.8.1, 3.2.2, y 3.7.4). Además, son la Vía por la que los Devas anduvieron primero arriba y abajo de estos mundos, usando las «Luces Universales» (los «ladrillos» $\pi\iota\clubsuit\pi\alpha\phi\omicron\tau\iota\sigma$, Agni, $\zeta\Box\psi\upsilon$ y $\lambda\delta\iota\tau\psi\alpha$) como sus peldaños ($\sigma\alpha\mu\psi\Box\nu\alpha\psi\alpha\eta$, $\lambda\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\eta\alpha$ *Βρ* \Box $\eta\mu\alpha$) α VIII.7.1.23)¹⁶, y la Vía para que el Sacrificador haga ahora lo mismo

¹³ Para el retorno del espíritu a su fuente.

¹⁴ *Συπαργα* = *σπαργα*, cielo o mundo de luz; y/o *συ-παργα*, buena compañía, de $\pi\spadesuit\phi$ como en $\pi\spadesuit\phi\alpha\nu\alpha$, «redil, campamento», etc.

¹⁵ *Αδ πισιονεμ χοελι χοελεστι*. *Ανυκηψ* \Box $\tau\psi\alpha\iota$ corresponde a $\delta\spadesuit\bullet\supseteq\alpha\psi\epsilon$ en $\lambda\clubsuit\Box\psi\Box\psi\alpha$ *Υπανι* \bullet *αδ* 15 y en textos paralelos. En *Ταιτιριχνα Σα·ηιτ* V.2.8.1, «para revelar» de Keith es correcto, pero en V.3.2.2, «para la iluminación de» yerra el punto. Es justamente como cuando uno mira a través de la puerta del Sadas o del $\text{Ha}\pi\iota\rho\delta\eta\Box\nu\alpha$ ($\lambda\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\eta\alpha$ *Βρ* \Box $\eta\mu\alpha$) α IV.6.7.9-10). «uno puede mirar libremente a través de la puerta, pues la puerta está hecha por los dioses».

¹⁶ $\Sigma\alpha\mu\psi\Box\nu\alpha$ = $\Box\kappa\rho\alpha\mu\alpha$) α / en *Θαιμινχνα Υπανι* \bullet *αδ Βρ* \Box $\eta\mu\alpha$) α I.3.2, etc. En *Ταιτιριχνα Σα·ηιτ* V.3.9, se colocan ladrillos especiales como peldaños: $\lambda\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\eta\alpha$ *Βρ* \Box $\eta\mu\alpha$) α considera esto como fuera de orden, puesto que todo lo que se requiere son los ladrillos de la Luz Universal. El simbolismo de la escala cósmica es inconfundible. Cf. Génesis 28:12, 17-18: «Él soñó, y vio una escalaalzada sobre la tierra, y la cima de ella alcanzaba el cielo: y vio a los ángeles de Dios ascendiendo y descendiendo por ella... Y él estaba atemorizado, y dijo, “Cuán temible es este lugar: esto no es otro que la casa de Dios, y ésta es la puerta del cielo”. Y Jacob se levantó temprano por la mañana, y tomó una piedra,... y la erigió como un pilar» [cf. Figura 22]. El Maestro Eckhart cita esta escala como un ejemplo de la primera clase de parábolas (símbolos), en los que «todas las palabras, o virtualmente cada palabra de la parábola considerada por sí misma tiene un significado simbólico», y dice que «esta escala significa y expresa parabólicamente y en una semejanza el universo entero y sus partes principales (*Εξποσιτιο σανχτι επανγελι, σεχυνδυμ θοηαννεμ*, 175). Cf. también J. ben Gorion según lo cita U. Holmberg, «Der Baum des Lebens», *Ανναλεις Αχαδεμιας Σχιεντιαρυμ Φεννιχας*, XVI (1922-1923), 28, nota 2.

$\Sigma\alpha\mu\psi\Box\nu\alpha$ = $\Box\kappa\rho\alpha\mu\alpha$) α / en *Θαιμινχνα Υπανι* \bullet *αδ Βρ* \Box $\eta\mu\alpha$) α I.3.2, etc. En *Ταιτιριχνα Σα·ηιτ* V.3.9, se colocan ladrillos especiales como peldaños: $\lambda\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\eta\alpha$ *Βρ* \Box $\eta\mu\alpha$) α considera esto como fuera de orden, puesto que todo lo que se requiere son los ladrillos de la Luz Universal. El simbolismo de la escala cósmica es inconfundible. Cf. Génesis 28:12, 17-18: «Él soñó, y vio una escalaalzada sobre la tierra, y la cima de ella alcanzaba el cielo: y vio a los ángeles de Dios ascendiendo y descendiendo por ella... Y él estaba atemorizado, y dijo, “Cuán temible es este lugar: esto no es otro que la casa de Dios, y ésta es la puerta del cielo”. Y Jacob se levantó temprano por la

mañana, y tomó una piedra,... y la erigió como un pilar» [cf. Figura 22]. El Maestro Eckhart cita esta escala como un ejemplo de la primera clase de parábolas (símbolos), en los que «todas las palabras, o virtualmente cada palabra de la parábola considerada por sí misma tiene un significado simbólico», y dice que «esta escala significa y expresa parabólicamente y en una semejanza el universo entero y sus partes principales (*Εξποσιτιο σανχτι επανγελι, σεχυνδυμ θοηαννεμ*, 175). Cf. también J. ben Gorion según lo cita U. Holmberg, «Der Baum des Lebens», *Ανναλεσ Αχαδεμιαε Σχιεντιαρυμ Φεννιχαε*, XVI (1922-1923), 28, nota 2.



Φιγυρα 22. Λα Εσχαλα Χελεστιαλ, βιζαντινα, χομιενζοσ δελ σιγλο ΞΙΙ

(/αταπατηα Βρ□ημα)α VIII.7.2.23 y VII.4.2.16), de manera que, como un Comprehensor (επααπιτ), «habiendo ascendido al Espíritu Beatífico (□νανδαμαψαμ-□τμ□ναμ υπασαακραμψα), atraviese estos mundos, “comiendo” lo que quiere, y en la figura que quiere» (ιμ□) λοκ□ν κ□μ□ν× κ□μαρ(πψ ανυσααχαραν, Ταιττιρ×ψα Υπανι•αδ III.10.5; cf. θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.45.2 y III.28.4), como en San Juan 10:9, «será salvado, y entrará y saldrá, y encontrará pradera», y Πιστισ Σοπηια¹⁷. De todo esto se sigue que los Perforados del Sí mismo del Altar del Fuego deben haber sido «piedras anulares», como el ejemplo bien conocido de |ατρυ□φραπα, llamada la «Puerta de la Liberación» (μυκτι-δω□ρα), a cuyo través las gentes se

(Δε υν μανυσχριτο Κλιμαξ).

En Δηαμμαπαδα Αττηακατη□ III.225 se describe que el Buddha desciende de los cielos Τραψαστρια•α por una escala (σοπ□να), y que su intención es «caminar la senda humana» (μανυσσαπατηαα γαμισσ□μι). Desde la cima de esta escala pueden verse hacia arriba todos los Brahmlokas, hacia abajo las profundidades del infierno, y en torno a ella toda la extensión del universo en las cuatro direcciones. El pie de la escala está en la entrada de la ciudad de Σαακασσα («Lugar de manifestación»), donde hay un santuario llamado «Inmutable (αχαλαχετιψα)». Esta escala está ilustrada en relieves de Βη□ρηυτ y Σ~□χ×.

Δ×γηα Νικ□ψα I.243 describe una escala (νισσε)ι erigida, «por así decir, en una encrucijada» (es decir, en el ombligo de la tierra) y que conduce a un palacio invisible (cf. el νισσε)ι-γεη□νι en Σ×ηαγρι descrito en la nota 3). La referencia (aunque se pretende desdeñable) es a medios de ascenso tales como se han citado más atrás procedentes de distintas fuentes Βρ□ημα)α.

¹⁷ Un descenso tal se cuenta en θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α III.29, donde Υχχαι•ραπασ Kaupeyaya («Voz de Clarín, el Hijo del Manantial» —es decir, Φονσ ζιταε), que «ha desechado sus cuerpos y encontrado al Guardián del Mundo», se aparece a su sobrino todavía vivo en una forma reconocible. Ésta no es, por supuesto, una manifestación «espiritista» sino una resurrección, o απαταρα)α. El sobrino, ciertamente, apenas puede creer que el tío se le haya aparecido aquí en la tierra, puesto que comúnmente se comprende que «cuando alguien se manifiesta (□πιρ βηαπατι), el hecho es que los otros [a quienes él se manifiesta] ascienden a συ mundo [no que él desciende al de ellos]». Υχχαι•ραπασ explica que, como uno que ha encontrado a Dios, él es ahora un «Movedor a Voluntad»; por consiguiente, puede asumir la forma que una vez llevó sobre la tierra tan fácilmente como cualquier otra.

pasan todavía, y como las muchas piedras anulares de todos los tamaños que se han encontrado en los yacimientos del Valle del Indo¹⁸.

Los Perforados del Sí mismo son estos mundos (/αταπατηα Βρ(ημα)α IX.5.1.58, etc.) en una semejanza. Lo que les es común es el «Soplo total (σαρπαη προ(η)α)», cuyos tres aspectos son el de la aspiración (υδ(η)να) propio de Agni, la transpiración (πψ(η)να) propio de ζ(η)ψυ, y la espiración (προ(η)α) propio del Sol (/αταπατηα Βρ(ημα)α VII.1.2.21)¹⁹.

Nos encontramos aquí con la doctrina del σ(τρ(η)μαν, según la cual todas las cosas están conectadas con el sol en lo que es literalmente una con-spiración común. Así pues, los Perforados del Sí mismo son vivificados con el Soplo de vida por el Caballo-Sol, al que se le hace

¹⁸ Ver Sir John Marshall, *Μοηενφο-Δαρο ανδ της Ινδυσ Χιπιλιζατιον*, 3 volúmenes (Londres, 1931), I, 62, con referencias adicionales (para ERE II, ver *Ενχψχλοπεδια οφ Πελιγιον ανδ Ετηιχσ*, XI), y Coomaraswamy «El lado más oscuro de la aurora», 1935, nota 21. En Dabhoi se usa una losa de piedra con una abertura circular para las ordalías: el hombre más grueso, si es inocente, puede pasar a través de ella; en cambio el culpable, por flaco que sea, no puede pasar. Para la piedra |ατρ(η)φραψα ver Forbes, *Ρασ Μ(η)λα* (1878), pág. 574, y para la piedra |ρ(η)γυ(η)δι en Malabar Point, que absuelve de la culpa, ver pág. 576.

¹⁹ Las Luces Universales están dispuestas «en el orden apropiado» (σα(η)ψα(η)χ(η)χ), para que Agni luzca hacia arriba y el Sol brille hacia abajo, y para que el Viento sople en (athwart, τ(η)ρ(η)μα) el espacio intermedio (/αταπατηα Βρ(ημα)α VIII.7.1.20). En /γ(η)δεδα Σα(η)τ(η) X.85.2 el πψ(η)να es el eje (ακ(η)α) del carro cósmico —es decir, el Axis Mundi. El πψ(η)να (πι(η)να) se llama así porque es a la vez el Soplo distributivo, con el que el Viento (ζα(η)ψυ) sopla por todas partes, y que hace referencia a la omnipresencia (πιβ(η)να), y, disyuntivamente, porque separa el cielo y la tierra (que son sólo uno más allá del Sol, «donde ningún Viento sopla» (/αταπατηα Βρ(ημα)α VIII.7.3.9), y «donde el cielo y la tierra se abrazan» (θαιμιν(η)ψα Υπανι(η)αδ Βρ(ημα)α I.5.5). Por supuesto, la función disyuntiva de la trans-spiración es la misma que la del Espíritu cuando éste se considera como un puente que no sólo conecta sino que también separa el cielo de la tierra, como en Β(η)αδ(η)ρα(η)ψακα Υπανι(η)αδ IV.4.22, ε(η)α σετυρ πιδηαρα(η) ε(η)α λοκ(η)ν(η)μ, y similarmente Χ(η)νδοργα Υπανι(η)αδ VIII.4.2; cf. Hechos de Juan 99, «Así pues, esta cruz es eso que ha fijado aparte todas las cosas».

besarlos (α♣πασαμ υπαγηρ□πασατι, προ□αμ εσω□σψα δαδη□τι, Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ V.2.8.1, 3.2.2, y 3.7.4)²⁰; pues «Ese “caballo” es aquel Sol, y esos “ladrillos” son lo mismo que todos estos hijos (πραφ□); así, cuando se le hace besarlos los besa [olfatearlos], aquel Sol besa a todos estos hijos²¹. Y de aquí que, por el poder de [aquel]

²⁰ Este beso vivificador es a la vez un soplo y una iluminación, entre los que, *ιν δισινισ*, la distinción es sólo lógica, pero no real. «La Luz es generación» (*φωσι / πραφαναναμ, / αταπατηα Βρ□ημα*)α VIII.7.2.16-17; Witelo, *Λιβερ δε ιντελλιγεντισ* IX, «Lux in omne vivente est principium motus et vitae»). La misma concepción está implícita cuando se invoca Aditi como «Oh tú, a quien sopla Vivasvat» (*σιπασσασαδ-σ□τε, Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□*IV.4.12). De esta manera es el «único Σαασ□ριν (Transmigrante)» (□α)καρα sobre *ζεδ□ντα Σ(τρα* I.1.5) el que nace universalmente: «Es en Su aspecto de Soplo como el Espíritu Providente (πραφ□□τιμαν) agarra y erige la carne» (*Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ* III.3); «en tanto que el Soplo habita la semilla extendida, por ello Él toma nacimiento» (*σαμβησασατι, θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α III.10.5); «es por los rayos (*ρα♣μιβηι* □) como todos estos hijos están imbuidos de los soplos de vida» (*πρα*)ε•υ αβηηιτα / *αταπατηα Βρ□ημα*)α II.3.3.7). «El poder del alma, que está en el semen, a través del espíritu encerrado en él, da forma al cuerpo» (*Συμμα Τηεολογικα* III.32.1). «Esa Verdad divina es la Luz, y sus expresiones (*εξπρεσσιονεσ = σ♣•□αψα* □), con respecto a las cosas, por así decir, son rayos luminosos (*θυασι λυμινοσασε ιρραδιατιονεσ = ρα♣μαψα ιψα*), aunque interiores (*λιχετ ιντρινσιχαε = ανταρ-νιηιτ□ απι*), y cuyas particularizaciones (*δετερμινατα = βη□γ□* □) conducen y apuntan a la vía hacia eso que así se expresa» (*ιδ θυοδ εξπριμιτυρ*, S. Buenaventura, *Δε σχιεντια Χηριστι* 3c, concl. 4, = *τατρα ναψαντι ψατρα σαρφα* □). O, como lo expresa Plotino, «Bajo la teoría de la procesión por los poderes, las almas se describen como rayos» (Plotino VI.4.3). «La luz es progenitiva» (*φωσι / πραφαναναμ, / αταπατηα Βρ□ημα*)α VIII.7.1.17); los muchos rayos del Sol son sus hijos (*θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α II.9.10); el faraón habla de sí mismo como «Tu hijo que salió de los rayos» (James H. Breasted, *Δαων οφ Χονσχιενχε ιν Εγυπτ*, Nueva York, 1933, pág. 291); en el ritual navajo, las vírgenes son simplemente «muchachas no tocadas por la luz del sol».

Cf. *Ματναω×* I.3775 sig., «Cuando llega el tiempo de que el embrión reciba el espíritu, en ese momento el sol deviene su sostén. A este embrión el Sol lo pone en movimiento, pues el sol le dota velozmente de espíritu... ¿Por cuál vía devino el embrión conectado en la matriz con el bello sol?. Por la vía oculta que es remota de nuestra percepción sensorial».

²¹ «Y el Señor Dios formó al hombre de polvo de la tierra, y sopló en sus narices el soplo de vida; y el hombre devino un alma viva» (Génesis 2:7). Ver Coomaraswamy, «El beso del Sol», 1940. «El soplo de vida en la nariz es contemplar tus rayos» (Himno egipcio al Dios-Sol, Breasted, *Δαων οφ Χονσχιενχε*, pág. 291).

Πραφ□πατι [solar]²², cada uno piensa “yo soy” (αηαμ ασμι)²³... y también, debido a que se le hace besar [olfatear]: ese caballo es aquel

²² Primariamente el Guardián o Pastor (γοπα) de los Mundos, Πραφ□πατι en *Θαιμινχνα Υπανι•αδ Βρ□ημα* III.2.10-11 = Agni en *Ιγ ζεδα Σα-ηιτ* I.164.31, □ χα παρ□ χα πατηβι• χαραντα• βηυπανε•π αντα /, que ha de considerarse con *Θαιμινχνα Υπανι•αδ Βρ□ημα* III.37.3, ταδ ψε χα ηα π□ ιμε προ□ αμχ χα ρα•μαψα ετ□ιρ ηα π□ ε•α εταδ □ χα παρ□ χα πατηβι• χαρατι («Ciertamente, lo que son estos soplos aquí y aquellos rayos allí, es por estas “vías como él viene aquí y va desde aquí”»). Para «rayo» en tanto que «vía» cf. *Θαιμινχνα Βρ□ημα* I.49.9 ♦τ(ν□μ εκο... ρα•μιν□ πρατψαπετψα, «Habiendo descendido una de las Estaciones por medio de un rayo». Cf. «el ascenso converso por medio de un rayo» en *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30 y *Θαιμινχνα Υπανι•αδ Βρ□ημα* III.37.3, donde los soplos y los rayos son vías. En la religión egipcia el dios Sol es también el «Pastor Valiente», lo mismo que en el cristianismo el «Sol del Hombre» es el «Buen Pastor».

²³ Es decir, como dice Σ□ψα)α, siente que él «es» λαβδη□τμακα, que ha engendrado un «sí mismo»; cf. Σ□ψα)α sobre *Ιγ ζεδα Σα-ηιτ* X.72.6, συσα•ραβδηα / = συ•ζηυ λαβδη□τμανα / Λαβη, aquí, en el sentido común de «conocer» y «ser consciente de» = πιδ en *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.4.10, donde, «debido a que Ello conoció de Sí mismo (□τμ□ναμ εσ□πετ) que “Yo soy Brahman” (αηα• βραημ□σμι, “Yo soy lo que yo soy”), Ello devino el Todo». De la misma manera, todo lo que es vivificado por el Soplo puede decir «yo soy» fulano, según el alcance de su conocimiento, parcial o total, de «sí mismo», o del Sí mismo Espiritual; cf. *Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.2.1, □τμανπ• σψ□μ, donde la Divinidad asume la esencia.

El Beso del Sol es el arquetipo del beso de olfateo (ver E. W. Hopkins, *Θουρναλ οφ τηε Αμεριχαν Οριενταλ Σοχιετης*, XXVIII, 1908, 120-134). De este beso, que es completamente distinto del beso erótico, llamado «la unión de boca a boca» (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* VI.4.9), hay una descripción en *Καυ•ιτακ* *Υπανι•αδ* II.11.7; cf. *Ι□κη□ψανα (ρα)ψακα* IV.10, donde «un padre que ha estado de viaje, al regresar debe besar (*αβηφιγηρετ*, v.l. *αβημ♦•ετ*, “debe tocar” [*ανυγραηα*, “gracia”]) la cabeza de su hijo, diciendo “En verdad, hijo mío, tú eres mí mismo (□τμ□ τψαμ πυτρα): vivas tú un centenar de otoños”... Entonces le agarra (*γρη*)□τι), diciendo “Eso con lo que Πραφ□πατι agarró (*παρψαγ♦η*)□τ) a sus hijos para su bienestar (*αρι•ψαι*), con eso yo te agarro (*παριγ♦η*)□μι) a tí”. Él “agarra” (*γ♦η*)□τι) su nombre... Tres veces debe besar (*απαφιγηρετ*) su cabeza». «Eso con lo cual Πραφ□πατι agarró» —es decir, como arriba y *Καυ•ιτακ* *Υπανι•αδ* III.3, donde eso es el Soplo (*προ*)α, el Espíritu Providente (*πραφ□τμαν*), que «agarra y establece el cuerpo» (*•αρ•ρα• παριγ♦ηψα υττη□παψατι*) [cf. *Ιαταπατηα Βρ□ημα* I.6.3, donde Indra agarra a ζ♦τρα, miembro a miembro]. Así *Ατηαρψα ζεδα Σα-ηιτ* XI.4.10-15 (resumido), «El Soplo, el Viento, Πραφ□πατι, la Muerte, habita (*ανυπασατι*; no “reviste” —cf. *Ιγ ζεδα Σα-ηιτ* VIII.3.24, □τμ□ πιτυσ ταν(ρ π□σα /; *Ατηαρψα ζεδα Σα-ηιτ* XI.4.20, πιτ□ πυτρα• πρα πιπε•α; *Αιταρεψα Βρ□ημα* VII.13, φ□ψαμ□ πραπι•ατι... *τασψμ πυναρ ναπο βη(τψα φ□ψατε*, etc.) en sus hijos, como un padre en un querido hijo. Dentro

de la matriz, a la vez expira (*απν*ατι = *μριψατε* en *Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρνημα*)α III.9.1) y viene a la vida (*πρ*)ατι = *χαρατι* en *Ατηαρπα ζεδα Σα-ηιτ*) X.8.13 y XI.4.20). Cuando tú, oh Soplo, vivificas (*φινπασψατηα* —es decir, haces ser un *φ×πα*, un “alma viva”, como en Génesis 2:7 [cf. *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6], entonces Él nace de nuevo» (a saber, la Persona, el único *Σαμσ*)ριν, Agni como en */γ ζεδα Σα-ηιτ*) VIII.43.9, *αγνε... γαρβηε σαφψασε πυνα* /; el Sol en *Ατηαρπα ζεδα Σα-ηιτ*) XIII.2.25, *σα ψονιμ αιτι σα υφψατε πυνα* /). Como Schiller comprendió también, «es ist der Geist der sich den Körper (baut) schafft» (Wallenstein, 2ª ed., rev., Nueva York, 1901, III.13).

El presunto beso de olfateo es una *σαλυτατιο*, distinta de una *οσχυλατιο*. Es una comunicación de ser o un reconocimiento de una identidad esencial (*τμ*) *τπα* *πυτρα*, por ejemplo). Es más bien un gesto de bendición ritual que una expresión de sentimientos personales. El «ósculo santo» u «ósculo de la caridad» del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo puede haber sido de este tipo; en todo caso San Cirilo de Jerusalén («Catechetical Lectures, Lecture XXIII: On the Mysteries, V. On the Sacred Liturgy and Communion», 3) dice, «Este beso es el signo de que nuestras almas están unidas y de que hemos desterrado todo recuerdo de injuria», y si es a esta «unión de las almas» a lo que Clemente se refiere cuando habla de este beso como un «misterio», entonces el paralelo con el saludo indio sería muy estrecho. Algún rastro de su significación «originalmente» salutífera sobrevive todavía en la expresión «besa el lugar para hacerle bien». Estrechamente vinculado con esto, tenemos la práctica del cazador indio americano, cuando se ha matado un bisonte, de fumar la pipa ritual y dirigir el humo (ordinariamente soplado hacia las seis direcciones del espacio) hacia el hocico del animal matado para compensar la toma de la vida con un gesto que implica el don de la vida. Ritos análogos se han reconocido entre los siberianos, los ainus y los pigmeos africanos, y se puede decir, con */αταπατηα Βρνημα*)α XIII.2.8.2, que el matador de la víctima «introduce con ello los aires vitales dentro de ella, y así hace ofrenda de esta víctima como una víctima viva», en concordancia con el principio enunciado en */αταπατηα Βρνημα*)α III.8.2.4, de que «el alimento de los dioses está vivo... y así ese alimento de los dioses deviene verdaderamente vivo, deviene inmortal para los Inmortales».

Que el beso de olfateo, aunque es un soplido y no una inhalación, implica un olido de (*γρ*) *α*, «oler», como en *Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρνημα*)α II.3.9, *απνα* /; *συραβηι χα ηψ ενενα φιγηρατι δυργανδηι χα*; y en *Β♦ηαδρα*)ψακα *Υπανι•αδ* III.2.2, *απνενα ηι γανδηαν φιγηρατι*, donde el significado de «exhalación» para *απνα* está asegurado por *Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρνημα*)α III.5.6, *πα ιτψ εσππνψτ*, «Él debe soplar simplemente diciendo “πα”»), no es ninguna dificultad desde el punto de vista indio y tradicional, según el cual la percepción de los sentidos depende de una extensión de los poderes de los sentidos a sus objetos, más que de una reacción efectuada por los órganos de los sentidos, que son meramente los canales de percepción y no ellos mismos los perceptores. En último análisis, esto depende de la doctrina (*Β♦ηαδρα*)ψακα *Υπανι•αδ* III.7.23; *Μαιτρι Υπανι•αδ* II.6d, etc.) de que los poderes de los sentidos, en tanto que distintos de los órganos de los sentidos, son los del Espíritu que mora adentro, cuyas percepciones no son determinadas, sino sólo acompañadas, por las reacciones físicas, en sí mismas completamente ininteligentes, de los órganos de los sentidos, los cuales existen meramente por causa de sus objetos,

Sol²⁴, y esos Perforados del Sí mismo son estos mundos, y cuando se le hace besarlos [olfatearlos], aquel Sol encuerda estos mundos a sí mismo con un hilo (σ(τρε σαμ□παψατε)... Ese hilo es el mismo que el Viento (π□ψυ)», /αταπατηα Βρ□ημα)α VII.3.2.12-13 y VIII.7.3.10; «Ciertamente, le da el Soplo» (Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ V.2.8.1, etc.). Esto es el término medio de un amplio grupo de textos que comienzan con /γ ζεδα Σα·ηιτ□ I.115.1, «El Sol es el Espíritu (□τμαν) de todo lo que está en moción o en reposo»; y que prosiguen, Ατηαρπα ζεδα Σα·ηιτ□ X.8.38, «Yo conozco el hilo extendido (σ(τραμ) en el que estos hijos están entretejidos: yo conozco el hilo del hilo; ¿qué otro sino el “Grande” (μαηατ, el Sol), de la naturaleza del Brahman?»; Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ III.7.1-2, «El que conoce ese hilo y al “Gobernante Interno” (ανταρψ□μιναμ ιτι)²⁵, conoce al Brahman,

como se afirma explícitamente en Κα□ηα Υπανι•αδ IV.1 y Μαιτρι Υπανι•αδ II.6. De aquí que no son las sensaciones mismas lo que uno debe intentar comprender, sino a Ese de quien ellas son sólo los medios de percepción (Καυ•ιτακ× Υπανι•αδ III.8).

²⁴ Identificado con el Soplo (Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ VII.2.7.2, Πα□χαπι•α Βρ□ημα)α VI.10.5, /αταπατηα Βρ□ημα)α VIII.4.2.6, θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α IV.24, Μαιτρι Υπανι•αδ VI.1, etc.) y comúnmente también con el Brahman y el (τμαν).

²⁵ Σ□ψα)α agrega que Él que es el Controlador Interno por medio de este hilo, mueve todas las cosas, como un maestro marionetero mueve sus marionetas. El hombre exterior, el vehículo psicofísico del Espíritu, no tiene, *χομο ταλ*, ninguna libertad, pero este nombre y apariencia no son su ser real; él sólo tiene que conocerse a sí mismo como realmente es para ser enteramente libre. La doctrina del Controlador Interno (ανταρψ□μιν= el ≡(γ:| < gnóstico; cf. La «sindéresis» escolástica) se expone extensamente en Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ III.7: «Él es el Veedor que no se ve, el Oidor que no se oye, el Pensador que no se piensa, el Comprehensor que no se comprende, aparte de quien no hay ningún veedor, ni oidor, ni pensador, ni comprehensor. Él es tu Espíritu (□τμαν), el Controlador Interno, el Inmortal». Nótese que *ψο ανταρο ψαματι* = Yama = Μ♦τψυ. *Ψα εναα πεδα... απα πυναρ-μ♦τψυα φαψατι, ναιμαν μ♦τψυρ □πνοτι, μ♦τψυρ ασψ□τμ□ βηαψατι* (Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ I.2.7).

Plutarco describe el *δαιμον* intelectual de un hombre como un ser que flota en un mundo más alto pero conectado con una cuerda con el alma abajo (visión de Timarco, *Δε γενιο Σοχρατισ* 591D y sig.). Una católica canadiense me contó una vez que a ella le fue enseñado por un sacerdote que el alma está conectada con Dios «como por un hilo a un ovillo».

conoce los mundos, conoce a los Devas, conoce los Vedas, se conoce a sí mismo, conoce Todo... Ciertamente, este mundo y aquel mundo y todos los seres están encordados, oh Gautama, por el Viento»²⁶; *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρῶημα*)α III.4.13–III.5.1, «Como el hilo de una gema (*μα*)ισ(τραμ) está hilado a través de una gema, así está todo esto encordado a eso [el Sol, ζῶψυ, Πρῶ)α, el Brahman], a saber, las Gandharvas, las Apsarases, las bestias y los hombres»; *Βηγαπαδ Γ×τῶ* VII.7, «Todo esto está encordado en Mí, como hileras de gemas en un hilo»²⁷.

²⁶ De aquí que en el fin del mundo hay un «corte de las amarras de los vientos» (*πρα•χαναα* πῶτα–ραφ(νῶμ, *Μαιτρι Υπανι•αδ* I.4), y microcósmicamente, «Ellos dicen de un hombre que ha partido [de esta vida] que “Sus miembros están desencordados (*ψασραασι•ατῶσψῶ)γῶνι*”); pues es por el Viento, ciertamente, en tanto que hilo, como ellos están atados» (*σαμδ•βδηῶνι, Β•ηαδῶρα)ψακα Υπανι•αδ* III.7.2), o que él ha sido «cortado» (*αταπατηα Βρῶημα*)α X.5.2.16). Éste es también el «hilo» que hilan las Parcas griegas y los Norns escandinavos (Pasado, Presente y Futuro); cuando el hilo se corta, el hombre muere.

²⁷ Cf. *Τριपुरα Ραηασα*, tr. M. S. Venkataramaiah, 2ª ed. (Tiruvannamalai, 1952), V.119: «Este *Σρ. Μοχιῶν*, el amigo del *Σρ. Ινχονσταντε*, es muy poderoso y los mantiene a todos vivos. Aunque es único, se multiplica a sí mismo, se manifiesta como la ciudad y los ciudadanos, los penetra, los protege y los sustenta a todos. Sin él, todos ellos estarían desparramados y perdidos como perlas sin el hilo del collar. Él es el lazo entre los habitantes y mí mismo; apoderado por mí, él sirve en la ciudad como el hilo en un collar. Si esa ciudad decae, él recoge a los habitantes, los conduce a otra y permanece su señor». Quien habla aquí, *Ημαλεκηῶ*, es claramente la voz del *παραμῶτμαν*; el Sr. Moción es el *σ(τρῶτμαν*, y el Sr. Inconstante es el *φ×πῶτμαν*.

En la literatura budista πῶλι sobreviven rastros inequívocos de esta doctrina del *σ(τρῶτμαν*. Así, en *Μαφρημα Νικῶψα* II.17 (parafraseando */ῶ)κηῶψανα (ρα)ψακα* XI.8, «El hombre es la joya, el soplo el hilo, el alimento el nudo», etc.), el cuerpo con su consciencia (la individualidad psicofísica) se compara a una gema transparente, y «lo mismo que un hombre con ojos para ver necesita sólo usarlos para ver que “ésta es tal y tal gema (encordada) en tal y tal hilo”, de la misma manera yo he enseñado a mis discípulos la Vía por la que tener una tal comprensión del cuerpo y su consciencia»; en *Δ×γηα Νικῶψα* II.13 el Bodhisattva todavía no nacido es visible en la matriz, de la misma manera que el hilo coloreado en el que está encordada una gema puede verse dentro de ella; y en *Δηαμαπαδα Αττηακατηῶ* III.224, donde *Μογγαλλῶνα* asciende a hablar con el Buddha, entonces en el cielo de *Τραψαστρι•α*, «Cavando en la tierra justamente allí, quería que su ascenso pudiera ser visible a la multitud congregada. Entonces escaló al centro del Monte Meru [*σινερυ–μαφρηνα*; la traducción “al lado de” de Bloomfield yerra el punto], visiblemente como el

Difícilmente puede dudarse que el símbolo bien conocido de la «madeja de algodón» (Figura 13A), de las monedas indias hechas a punzón (con el que puede compararse un número de formas similares que encontramos en sellos babilonios, por ejemplo, Figura 13B), es una representación de los Tres Mundos en la figura de los Perforados del Sí mismo, conectados por un hilo común, que es el Soplo, el Pilar del Sol, y el Eje del Universo²⁸. Por otra parte, los tres Perforados del Sí mismo

hilo de una manta amarilla ensarta una gema, y la multitud le contempló». Más a menudo, un tal ascenso se representa como una levitación y un paso a través de la clave de bóveda de un edificio [una supervivencia de lo cual se encuentra, por ejemplo, en *Θτακα* II.79 y IV.200, y *ζιναψα-Πιτακα* 1003, donde, para escapar de una enfermedad mortal, la persona que quiere asegurar para sí mismo la salud y la vida tiene que hacer un agujero en el techo o la pared y después salir a escape]. Por supuesto, en uno y otro caso el milagro es primariamente de disposición interior, y un ascenso desde niveles de referencia más bajos a otros más altos, puesto que el ejercicio de tales poderes depende siempre de la contemplación. En el *Σαραβηανγα Θτακα* (V.130), el Bodhisattva, «Guardián de la Luz» (*φοτιπλα*), es un «traspasador del blanco» (*ακκηα*)α-*πεδηιν*, con el matiz de *πεδηιν*, en su sentido epistemológico, de «penetrar»; cf. el védico *πεδηασ* en este sentido y *Μυλακα Υπανιαδ* II.2.2-3, *πιδδηι*, aquí el imperativo de *πψαδη* pero a menudo de *πιδ*). Estacionado en medio de un campo señalado, el Bodhisattva ata un hilo rojo a su flecha y la dispara para traspasar (*πιφρηιτπ*) cuatro árboles levantados en las cuatro esquinas del campo. La flecha pasa a través de estos cuatro y una segunda vez a través del que fue traspasado primero (completando así la vuelta) y finalmente retorna con el hilo a su mano. Esto se llama el «encordamiento» del círculo (*χακκα-πιδδηαμ*). Nosotros no tenemos ninguna duda de que los autores de estos textos comprendían su significación última, aunque puede ser que aquéllos que los contaron, como los eruditos que los leen hoy, no los comprendieran. Estamos de acuerdo con C. A. F. Rhys Davids (*θουρναλ οφ τηε Ροψαλ Ασιατιχ Σοχιετιψ*, 1937, pág. 259) en que el Buddha daba por establecida la doctrina del *πτιμαν*, y en que, aunque el *πτιμαν*, usado reflexivamente, debe traducirse por «sí mismo», es desafortunado que en aquellos contextos donde la traducción de «Sí mismo» ha devenido habitual, «nosotros no hayamos usado, consistente y persistentemente, espíritu, y no alma o sí mismo» (*Ωηατ Ωασ τηε Οριγιναλ Γοσπελ ιν «Βυδδηισμ»?*, Londres, 1938, pág. 39; cf. también Coomaraswamy, «La re-interpretación del buddhismo», 1939).

²⁸ La sugerencia de Cousens de que las piedras anulares del Valle del Indo pueden haber sido «encordadas para formar columnas» (Marshall, *Μοηενφο-Δαρο*, pág. 61) no es en modo alguno enteramente irrelevante, aunque no es necesario tomarla como queriendo decir que los pilares de hecho se construyeran así. Se han encontrado en Paharpur anillos de cerámica sobreimpuestos para formar un mástil columnar (*Αρχηαεολογιχαλ Συρπρεψ οφ Ινδια, Αννυαλ Ρεπορτ*, II, 1934, Lám.

son manifiestamente comparables a los cubos de las ruedas; en realidad, son los ombligos-centros ($\nu\beta\eta$) de los mundos ($\chi\alpha\kappa\rho\alpha$) que representan. Sobre su eje es donde gira el carro cósmico de tres ruedas de los $A\clubsuit\pi\iota\nu\sigma$. Éstos son los tres agujeros ($\kappa\eta\nu$) en los cubos de las ruedas del carro, a cuyo través Indra tira de $A\pi\lambda$, para que se desprendan sus pieles escamosas, y se le haga ser «de una piel de Sol» ($\text{/}\gamma\ \zeta\epsilon\delta\alpha\ \Sigma\alpha\text{-}\eta\iota\tau$ VIII.91, $\theta\alpha\iota\mu\iota\nu\chi\psi\alpha\ B\rho\eta\mu\alpha$) α I.220, etc.)²⁹ ; la Luna, el Viento y el Sol, «abiertos como el agujero de una rueda de carro o un tambor» para el ascenso del Comprehensor decedido ($B\heartsuit\eta\alpha\delta\rho\alpha$) $\psi\alpha\kappa\alpha$ $\Upsilon\pi\alpha\nu\iota\bullet\alpha\delta$ V.10-11), que, «cuando parte así de este cuerpo, asciende con estos mismos rayos del Sol... Tan velozmente como uno podría dirigir su mente allí, así llega él al Sol»³⁰. Esa es ciertamente y verdaderamente la puerta del mundo, una progresión para el sabio, pero una barrera para el necio» ($\lambda\omicron\kappa\alpha\delta\omega\rho\alpha\ \pi\rho\alpha\pi\alpha\delta\alpha\nu\alpha\omicron\ \pi\iota\delta$) $\bullet\omicron\ \nu\iota\rho\delta\eta\omicron$ $\Pi\pi\iota\delta$) $\bullet\alpha\mu$, $X\eta\nu\delta\omicron\gamma\psi\alpha$ $\Upsilon\pi\alpha\nu\iota\bullet\alpha\delta$ VIII.6.5)³¹. Cada

53d). La variadísima escala de las piedras anulares del Valle del Indo no es ninguna objeción en principio (varían desde media pulgada hasta cuatro pies de diámetro), debido a que las construcciones simbólicas no dependen de la escala para su significación; como, por ejemplo, en el caso de las carretas en miniatura, que no puede considerarse que hayan sido meramente juguetes (cf. R. Forrer, «Les Chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques», *Πρῆστοιρε*, I, 1932, 122 sigs.), como no son juguetes tampoco las gigantescas carrozas procesionales de hoy día. En todo caso, las piedras anulares de nuestros textos se consideraban encordadas en un polo espiritual.

²⁹ Ver Oertel en *θουρναλ οφ τηε Αμερικαν Οριενταλ Σοχιετη*, XVIII (1897), 26 sigs., y Coomaraswamy, «El lado más oscuro de la Aurora», 1935.

³⁰ Se verá que en la escatología india el «fin del mundo» se alcanza y el «juicio final» se pronuncia inmediatamente; ésta parece haber sido la doctrina enseñada por Cristo mismo, pues en San Mateo 24:44 encontramos las palabras: «en la hora que menos pensáis viene el Hijo del Hombre» seguidas inmediatamente por la parábola de las vírgenes sabias y las vírgenes necias en la que las primeras son admitidas por una puerta que se cierra para las segundas.

³¹ *Νιροδηα* aquí = *απαροδηαναο διπα* ($\text{/}\gamma\ \zeta\epsilon\delta\alpha\ \Sigma\alpha\text{-}\eta\iota\tau$ IX.113.8). Este *νιροδηα*, en tanto que «barrera», corresponde a la *φιδριψα* o «muridad» islámica, que separa el aspecto interior ($\alpha\lambda\text{-}\beta\text{-}\iota\nu$, $\alpha\lambda\text{-}\tau\mu\alpha\mu$ = sánscrito *αψακτα*, *ασατ*, Para-Brahman, $\zeta\alpha\rho\upsilon\alpha$) del aspecto exterior ($\alpha\zeta\text{-}\zeta\eta\mu\rho$, $\alpha\lambda\alpha\delta\iota\psi\psi\alpha$ = sánscrito *σατ*, *σατψαμ*, *μαηατ*, Apara-Brahman, Mitra) de la Identidad Suprema ($\alpha\lambda\text{-}\delta\eta\tau$ = sánscrito *ταδ εκαμ*, *σαδασατ*, *ψακτψακτα*, Brahman,

uno de estos agujeros es un lugar de nacimiento (*ψονι*), y quienquiera que pasa a través de un agujero tal muere a un estado de ser anterior e inferior y se regenera en otro estado más alto; en esto las aberturas corresponden a los tres lugares de nacimiento de *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α III.8.9–III.9.6, *Αιταρεψα (ρα)ψακα* II.5, y *Μανυ* II.169. Quienquiera que ha nacido así, y no sólo una vez, sino nuevamente después de repetidas muertes, y que está debidamente «cualificado para pasar a través del medio del Sol» (*□διτψαμ αρηατι σαμαψαιτυμ,*

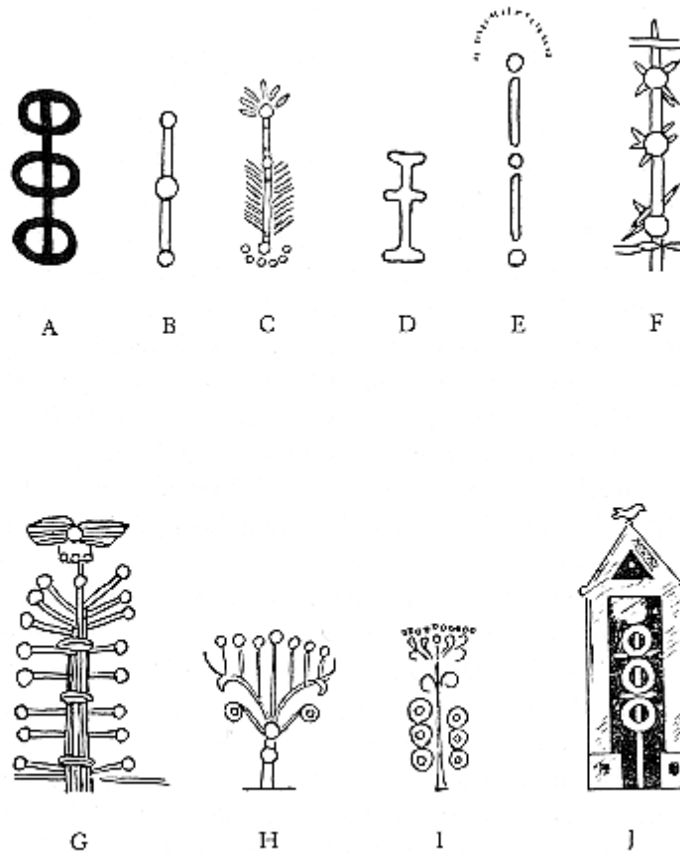
Μιτρ□παρυ)αυ). Es la línea de demarcación entre las operaciones (*πρατα*) ocultas (*γυη□*) y manifestadas (*□πισ*). Es «el muro del Paraíso por el que nadie puede pasar excepto aquéllos que han vencido a la Razón que guarda su entrada» (Nicolás de Cusa, *Δε πισιονε Δει* IX, donde «Razón» = *σατψαμ* en *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α I.5.3, *σατψαμ ηαι•□ δεπατ□*). Como se ha citado más atrás, *Χη□νδογνα Υπανι•αδ* VIII.6.5 corresponde a San Mateo 25:10, «aquéllas que estaban alertas entraron con él a la boda: y se cerró la puerta».

Puede observarse que en los contextos budistas, por ejemplo, *Α)γυτταρα Νικ□ψα* II.48-50, *λοκα-νιροδηο* (= *λοκ□ντα*) es el «fin del mundo», tanto en un sentido temporal como en un sentido espacial: «no hay cesación del sufrimiento hasta que se alcanza el fin del mundo»; y aquí se enfatiza que el fin del mundo está «dentro de vosotros». El fin es similarmente temporal en *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α IV.15.1, «Yo te diré eso que, conociéndolo, percibirás la puerta del mundo del cielo (*σπαργασψα λοκασψα δ□ραμ = φανναμ χοελι*), y habiendo logrado llegar felizmente indemne al fin del Año, alcanzarás velozmente el mundo del cielo» (*ε•ψατηε*, «alcanzarás velozmente», de la raíz *ι•*, sugiere la moción de los *Α•πινσ*, que se comparan a flechas en *Ιγ ξεδα Σα•ηιτ□* I.184.3, y el simbolismo de *Μυ)δακα Υπανι•αδ* II.2.3-4, donde el Brahman es el blanco «que ha de ser penetrado» y uno hace de sí mismo la flecha); cf. *Ιαταπατηα Βρ□ημα*)α X.2.6.4, «ello es así lo inmortal que está más allá de esto» (el Año, la existencia temporal, el *Πραφ□πατι* de ciento una formas de *Ιαταπατηα Βρ□ημα*)α X.1). La conexión del «fin del Año» con la «puerta del cielo» será evidente a partir del simbolismo de Capricornio descrito en la nota 3. Cf. *Ιαταπατηα Βρ□ημα*)α I.6.1.19, «Sólo gana el Año el que conoce sus puertas; porque, ¿qué se puede hacer con una casa de la que no se puede encontrar su vía adentro?... La Primavera es una puerta e igualmente el Invierno es una puerta (del Año). Adentro de este mismo Año el sacrificador entra como al Mundo del Cielo». Considérese también *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α I.35, donde las «dos puntas del Año son el Invierno y la Primavera»: de la misma manera que éstas están unidas, haciendo al Año «sin fin» o «infinito» (*αναντα*), igualmente así es el «Canto Sin Fin». La separación de estas «puntas» es la separación entre el Cielo y la Tierra, el Sol y la Luna, la Esencia y la Naturaleza; su reunión, efectuada por el Comprehensor, es el ciclo de eternidad perfecto («die Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, stellt den Äeon dar»).

Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρῆμα)α.I.6.1), ya ha salido virtualmente del cosmos aunque todavía esté en la carne³², o renacerá por última vez a la muerte, para «liberarse enteramente a través del medio del Sol» (*ἰδित्वा स मा भूतिमुच्यते, Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρῆμα*)α I.3.5); [ver también *Γαρυδα Πυρῆ*)α X.56-59, sobre el renacimiento desde la pira].

³² Y, de esta manera, es, en el sentido de Ρῶμ «un hombre muerto que vive» (*Ματηναω* VI.744, «Que camina sobre la tierra, como los hombres vivos; sin embargo está muerto y su espíritu ido al cielo»); sánscrito *φῶπανμυκτα*. Igualmente Eckhart, «El reino del cielo no es para nadie sino el completamente muerto... Estos son los muertos bienaventurados, muertos y enterrados en la Divinidad». Para la iniciación, como una muerte, cf. *Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρῆμα*)α III.7-9, y también *ἰαπαταηα Βρῆμα*)α III.8.1.2, *ψο δκ•ατε τασψα ριριχῆνα ἰῶτιμῆ βηαπατι*. El *σαωνψῆσιν*, u «hombre verdaderamente pobre», es aquél por quien ya se han llevado a cabo los ritos funerales (*Σαννηῶσα Υπανι•ηαδ* I; cf. Paul Deussen, *Πηλοσοπηψ οφ τηε Υπανισηαδσ*, tr. A. S. Geden, Edimburgo, 1906, pág. 375; René Guénon, «De la muerte iniciática», *Λε ζοιλε δΠΠισι*, XXXIX, 1934; *Τηε Γρεατ Λιβερατιον*, tr. Arthur Avalon, 2ª ed., Madrás, 1927, pág. LXXXV; Hermes, II, 370; Firmicus Maternus, al describir los misterios paganos, dice que del iniciado se habla como *ηομο μοριτυρυσ* —ver van der Leeuw, «The ΣΥΜΒΟΛΑ in Firmicus Maternus», *Εγρηπτιαν Ρελιγιον*, I, 1933, 67). Apenas hay necesidad de decir que nadie que es todavía alguien está cualificado para pasar a través del medio del Sol (*Θαιμινψα Υπανι•αδ Βρῆμα*)α III.14.1-5 y *Ματηναω* I.3055 sigs.). Esta «capacidad» (*αρηα*)α), como lo expresa el autor de la *Χλουδ οφ Υνκοωινγ*, «no es nada sino un fuerte y profundo dolor espiritual... y dichoso el que puede ganar este dolor. Todos los hombres tienen entraña de dolor; pero muy especialmente siente entraña de dolor el que sabe y siente que él es» (cap. 44). Este «dolor» corresponde al sánscrito *παιρῆγψα*, y la «capacidad» corresponde a la vez a *αρηα*)α y al significado raíz de *δκ•ῆ* («iniciación»), de raíz *δακ•*, «ser capaz»; el «*δκ•ῆτα*» (el «iniciado») es precisamente «el capacitado» (cf. la serie de artículos sobre la iniciación de René Guénon en *ἰτυδεσ τραδιτιονελλεσ*, XL, XLI, 1935, 1936).

Por otra parte, y por excelentes razones, hemos visto que el Sacrificador, que durante la operación ritual, parte de sí mismo y ya no es él mismo, por nombre Fulano, cuando redesciende a la tierra, y encuentra inconveniente decir en muchas palabras que éste es un descenso desde la realidad a la irrealidad, dice efectivamente «Ahora soy yo nuevamente “mí mismo”», y así, como nosotros podríamos expresarlo, retorna de lo suprasensual a sus sentidos, al mundo del «sentido común».



Φιγυρα 13A.— Ελ Σμβολο λλαμαδο «Μαδεφα δε Αλγοδν»
 Como aparece en antiguas monedas indias acuñadas a punzón:
 hay tres «Perforados del Sí mismo» o «cuentas» ensartados en un «poste».

Φιγυρασ 13B-I.— Μοτιποσ αφινεσ προπενιεντεσ δε σελλοσ ασιτιχο
 οχχιδενταλεσ.

Φιγυρα 139.— Σμβολο εν υνα μονεδα προχεδεντε δε Ηιερπολισ
 Recuerda la figura 13A. «Los asirios mismos hablan
 de un símbolo, pero no le han asignado ningún
 nombre definido» (Luciano, *Δε Συρια Δεα*, 33).

Consideraremos ahora, más especialmente, el Perforado del Sí mismo más alto, que es a la vez el techo de la casa cósmica, la copa del árbol cósmico y el cráneo del Hombre cósmico. Es el agujero de este firmamento del cielo, el que nos importa principalmente; esta abertura se

llama diversamente agujero, hendidura, foramen, boca o puerta (*κη³³, χηιδρα, ρανδηρα, μυκηα, δω(ρα)*). Haber ascendido estos mundos,

³³ Cf. Coomaraswamy, «*Κηα* y Otras Palabras que Denotan “Cero” en Conexión con la Metafísica del Espacio». La raíz *Tδ*, «traspasar o perforar» (la raíz de *σπαγαμ(τ)*), se encuentra comúnmente en *κηα*, por ej., *Κα(η)α Υπανι(α)δ* IV.1, *παρ(χ)ι κη(ν)ι πωατ(α)τ σπαγαμβη(α)*, «El Auto-Existente perforó los agujeros hacia afuera», es decir, (*αδηδαιπαταμ*) abrió las puertas de la percepción por las que el Espíritu trascendente presencia todas las cosas desde fuera, y, al mismo tiempo, (*αδηψ(τ)μαν*) abrió las puertas de los sentidos por las que el espíritu inmanente mira afuera. Es en el primer sentido como Ello presencia todas las cosas a través del Ojo del águila del Sol (*/γ ζεδα Σα(η)τ(α) πασσιμ*). Estos dos (el *παρ(χ)ι(τ)μαν* del Ojo solar y el *ανταρ(τ)μαν* que mira afuera a través del ojo microcósmico) son uno para los Vedas, de la misma manera que para el Maestro Eckhart, no es «yo» quien ve, sino el «Ojo de Dios el que ve en mí». No hay ningún otro veedor que Él (*Θαιμιν(ψ)α Υπανι(α)δ Βρ(η)μα(α)* I.28.8, *Β(η)αδ(ρ)α(ψ)ακα Υπανι(α)δ* III.7.23), justamente como no hay ningún otro agente (*Θαιμιν(ψ)α Υπανι(α)δ Βρ(η)μα(α)* I.5.2 y IV 12.2, *Βηγαπαδ Γ(τ)τ(α) πασσιμ*), ningún otro transmigrante excepto el Señor (*(α)καρα* sobre *ζεδαντα Σ(τ)ρα* I.1.5).

Los *κη(ν)ι* son igualmente las compuertas a cuyo través las aguas aprisionadas se dejan correr libres, como en */γ ζεδα Σα(η)τ(α)* II.15.3, *κη(ν)νψ ατ(α)να / ναδ(ν)μ*, «abrió las esclusas de las corrientes», y VII.82.3, *ανυ απ(α) κη(ν)νψ ατ(α)ναμ*, «Tú, *Ινδρ(α)παρυ(α)*, has perforado las esclusas de las aguas».

En Platón, *Ρεπ(β)λιχα* X.614 sigs., hay dos agujeros arriba, $\gamma\theta H \theta \notin B \cong \theta 4 < * \forall 4: \bar{< 4 \cong \Lambda$, y dos en la tierra abajo, todos los cuales se llaman $\Pi\zeta\Phi:\forall\theta\forall$, el equivalente etimológico de *κη(ν)ι*. De los dos de arriba, uno a la derecha es para la entrada y ascenso de los rectos, y otro a la izquierda es para la salida y descenso de los que no lo son; este último corresponde a las fauces de $\mu\mu\tau$ en el Juicio egipcio, a las fauces del Infierno en el Juicio cristiano, y el aspecto desfavorable del $\iota\alpha\clubsuit\upsilon\mu\alpha-\gamma\rho\alpha\eta\alpha$ en el Juicio indio. Las dos aberturas en la tierra de las que renacen, los que no son rectos desde el [infierno] de abajo, y los rectos desde el [Cielo] de arriba, pueden compararse a los hogares [de los fuegos] *γ(ρ)ηαπατψα* y *η(α)παν(ψ)α*, por los que uno renace respectivamente de la carne y del espíritu. Hay que destacar que el paso de la primera de estas aberturas es una ordalía; sólo aquellos cuyos pecados han sido purgados pueden salir, mientras que los peores tiranos se quedan abajo (cf. la piedra anular de Dabhoi usada para las ordalías, como se ha mencionado en una nota precedente). Cf. también la interpretación de Numenius, citada por Émile Bréhier, *Λα Πηιλοσοπηε δε Πλοτιν* (París, 1928), pág. 28, como sigue: «El lugar del juicio deviene el centro del mundo; el cielo platónico deviene la esfera de las estrellas fijas; el “lugar subterráneo” donde se castiga a las almas, son los planetas; la “boca del cielo” por la que las almas descienden al nacimiento, es el trópico de Cáncer; y es por el de Capricornio por donde remontan». Capricornio es significativo aquí en conexión con lo que se ha dicho arriba concerniente al $\iota\alpha\clubsuit\upsilon\mu\alpha$, puesto que su última referencia es, sin duda, al Sol en Capricornio. Finalmente, puede destacarse que el renacimiento se considera como teniendo lugar al comienzo de un «eón», según se desprende del «millar de años» que transcurre

como uno podría ascender una escala o un árbol, y haber escapado de las fauces de la Muerte es haber pasado a través de esta puerta estrecha. *Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α I.3.5–I.7.5 prosigue, «Aquella es la hendidura del cielo (*διπα♣ χηιδραμ*); como podría ser el agujero en el cubo de una carreta o de un carro (*ψατη□ κηα∞ π□νασασ σψ□δ ρατηασψα*)³⁴, así es esta hendidura del cielo. Se ve todo cubierto de rayos (*ρα♣μιβηισ σα∞χηανναμ*)...³⁵. Así pues, “a través del medio de Él”, ¿quién conoce eso?. En verdad, si cuando estas aguas están por todo alrededor de él, él invoca al Viento del Espíritu³⁶, en verdad, Él dispersa

entre la muerte y el renacimiento de los principios individuales. Ver además René Guénon, «Las Puertas solsticiales» y «El Simbolismo solsticial de Janus», *□τυδες τραδιτιονελλεσ* XLIII (1938), 180-185 y 273-277.

³⁴ /γ ξεδα Σα·ηιτ□ VIII.91.7, *κηε ρατηασψα κηεΠνασα /κηε ψυγασψα*.

³⁵ *Ματηναω*× VI.1203, «El velo ante la faz del Sol, ¿qué es sino el exceso de brillo y la intensidad del esplendor?». La multiplicidad de los rayos oculta la unidad de su fuente.

³⁶ /γ ξεδα Σα·ηιτ□ X.16.3, *σ(ρ)α∞ χακ•ορ γαχχηατυ, π□ταμ □τημ□; X.92.13, □τημνα∞ πασψο αβηι π□ταμ αρχατα; X.168.4, □τημα δεπ□νμ... τασμι π□ταψ□ ηαπι•α πιδηεμα; Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ V.10-11, ψαδ□ παι πυρ•οΠσμηλ λοκ□τ πραιτι σα π□ψυμ □γαχχηατι, τασμαι σα τατρα πιφιη×τε ψατη□–χακρασψα κηα∞, τενα σα (ρδηψαμ □κραματε □διτψαμ □γαχχηατι... παραμα∞ ηαιπα λοκα∞ φαψατι... ψα εψα∞ πεδα. Todo esto está implícito también en el «ascenso tras de Agni» (*αγνερ ανπ□ροηα / Ταιτιτρ×ψα Σα·ηιτ□ V.6.8.1*), pues *ψαδ□ π□ αγνιρ υδπ□ψατι π□ψυμ απψετι*.*

Un ladrillo *ζικαρ*)×, que representa al Viento, se asienta con el Perforado del Sí mismo superior, e inmediatamente al norte de él, pues el Viento «sopla sólo de este lado del Cielo» (*αταπατηα Βρ□ημα*)α VIII.7.3.9-12). Que el Viento del Espíritu, que «sopla donde quiere» (*ψατη□ πα♣α∞ χαρατι, /γ ξεδα Σα·ηιτ□ X.168.4*), «nunca se establece» (*νιμλοχαντ×η□νψ□ δεπατ□ να π□ψυ*) «ni nunca vuelve a “casa”» (*ανασταμ ιτ□ δεπατ□ ψαδ π□ψυ / Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ I.5.22*), de la misma manera que «la Muerte no muere» (*αταπατηα Βρ□ημα*)α X.5.2.3, *μ♦τυρ να μριψατε*), se debe a que Él es «la totalidad de la Divinidad» (*εκ□ ηα π□πα κ♦τσνα δεπατ□*); y si Él nunca «vuelve» a casa se debe a que Él *εσ* la «casa» a la que vuelven todas las demás Personas de la deidad (*σα ηαισοΠ στα∞ ν□μα... ταμ εταμ επ□π×τα / Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α III.1.1-11). «De donde el Sol sale, y donde vuelve a casa (*αστα∞ ψατρα χα γαχχηατι*)... más allá de eso nadie va jamás» (*να απψετι, Ατηαρπα ξεδα Σα·ηιτ□ X.8.16, Κα□ηα Υπανι•αδ IV.9*; cf. *Μαφφημα Νικ□ψα* II.39, etc., *ν□παραμ ιττηατ□ψ□τι*); «Del Soplo sale, ciertamente, y en el Soplo vuelve a casa» (*πρ□)εΠ σταμ ετι, Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ I.5.23*, donde *πρ□)α* corresponde a *π□ψυ* en I.5.22). «Ciertamente, cuando uno encuentra un terreno en ese [no-ser de la

los rayos (ραϙμχν... ψψ(ηατι) para él...³⁷. Con lo cual, él se separa de la muerte, del mal. ¿Quién conoce lo que está más allá del Sol (ψατ παρε)διτψαμ), lo que está debajo de esta atmósfera sin-hogar (ιδαμ ανλαψαμ ανταρικαμ απαρε)α)?³⁸. ¡Eso es la inmortalidad!».

Divinidad] invisible, de-spirado, sin-hogar (ανιλψανα), ha pasado más allá de todos los temores» (Ταιττιρχα Υπανιαδ II.7). Es en el mismo sentido como «el Pájaro Rojo no tiene nido» (/γ ξεδα Σα-ηιτ X.55.6) y como «el Hijo del Hombre no tiene donde reposar su cabeza» (San Lucas 9:58), puesto que, él mismo, es νεστρο lecho y cabecera. A θαιμινχψα Υπανιαδ Βρημα)α III.1.1. εκηα ππα κτσνα δεπατ, corresponde Βηαδρα)ψακα Υπανιαδ I.4.7, donde, mientras se designa al Brahman por lo que son «meramente los nombres de sus acciones (καρμα νμνψ επα)», él es «incompleto» (ακτσνα), y «uno debe adorar-Le como “Espíritu” sólo (ετμεψ εψπασχτα), en quien, ciertamente, todos estos [nombres] están unificados» (εκαμ βηαπαντι —es decir, ταδ εκαα, como en /γ ξεδα Σα-ηιτ X.129.2): «Dios es un Espíritu: y quienes Le adoran deben adorar-Le en espíritu y en verdad» (San Juan 4:24).

Con respecto al Comprensor decedido, Συττα-Νιπτα 1175-1176 pregunta, «¿Ha “vuelto él a casa”, o él ya no es más? y responde «El que así “vuelve a casa” es sin medida (να παμ)αμ αττη). No hay nada por lo que él pueda ser nombrado. Esta unificación de todas las cualidades (σαββεσν δηαμμεσν σαμ(ηατεσν) implica la unificación de todas las denominaciones (σαμ(ηατ) πδαπατη)π σαββε)». «De la misma manera que una chispa apagada por el viento “vuelve a casa” (αττηαα παλετι) y es inconnumerable (να υπετι σα)κηαμ), así el Sabio, liberado de un nombre y un cuerpo, “vuelve a casa” y es inconnumerable» (Συττα-Νιπτα 1074).

³⁷ Mientras la traducción de Oertel asume en esta sentencia π... π... παι, la nuestra se basa enteramente en παι. ζψ(ηατι aquí es «dispersa», en el sentido de «acaba con», no como en ψψ(ηα en el sentido de «distribución, emanación, manifestación».

³⁸ Que la inmortalidad está más allá del Sol es conforme a la regla; la segunda parte de la sentencia no está enteramente clara para mí. Cf. Βηαγαπαδ Γχτ II.28, «Los seres son inmanifestados en el origen, manifestados en su estado medio, e inmanifestados nuevamente en su disolución». Todo lo que es lógicamente «cognoscible» está dentro del cosmos, entre los límites del cielo y de la tierra; lo que está debajo y lo que está más allá son igualmente inexplicitos (ανιρυκτα). Todo lo que está dentro del cosmos está en el poder de la Muerte, todas las criaturas son su alimento. La atmósfera es la morada de las criaturas (ανταρικαψαταν)πααα, /αταπατηα Βρημα)α VIII.3.1.12), pero no tiene ningún «lugar» suyo propio como si fuera una de ellas. Todo lo que es externo al cosmos es continuo e inmortal; ya sea que nosotros consideremos un «abajo» indefinido o un «arriba» infinito, o aguas inferiores y aguas superiores, éstas son sólo nuestras distinciones lógicas, pero son inválidas para la Identidad Suprema, que es circumambiente e interpenetrante, «manifestada e inmanifestada» (ψψακτ)ψψακτα).

A la luz de todo esto es fácil comprender la plegaria de /♣□ω□σψα Υπανι•αδ 15-16 (y textos paralelos, Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ V.15.1 y Μαιτρι Υπανι•αδ VI.35), «descubre, oh Π(•αν, La Puerta de la Verdad (σατψασψα⊃ μυκηαμ), para que yo, que soy de la cualidad de la Verdad³⁹ (σατψαδηαρμ□ψα), vea [tu forma más bella]...

³⁹ Cf. θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.5, donde el Sacrificador que ha ascendido estos mundos, como uno escalaría un árbol por etapas (θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.3), es aceptado por el Sol, que es la Verdad, en tanto que él, el Sacrificador, le dice la verdad y así invoca a la Verdad. La identificación del Sol con la Verdad o el Ser Real (σατψαμ) está continuamente presente en toda la tradición (/γ ζεδα Σα•ηιτ□ X.121.9 y X.139.3, Ταιττιρ×ψα Σα•ηιτ□ V.1.8.9, /αταπατηα Βρ□ημα)α IV.2.1.26 y V.3.3.8, Μυ)θακα Υπανι•αδ I.2.13 y III.1.5-6, etc.). Esta Verdad, que debe ser literalmente penetrada (πεδδηαψαμ, de aquí πεδηασ, «penetrante»; en muchos textos la equivalencia de πιδηι, imperativo igualmente de πιδ, «conocer», y de ψαδη, «traspasar» o «penetrar», es muy significativa), es el aspecto exterior del Sol y es lo mismo que su disco, su luz, o sus rayos, como se ve claramente en Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ I.6.3, donde σατψενα χηανναμ corresponde a ρα♣•μιβηισ σααχχανναμ en θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.3.6. Es a través del Sol, la Verdad, por donde debe encontrar su vía quien quiere «ganar el más allá del Sol» (Χη□νδογνα Υπανι•αδ II.10.5, παραμ□δ αδιτψ□φ φαψατι = Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ III.3.2, απα πυναρ μ♦τηνυα φαψατι ψα εψαα πεδα). Todo esto es como en el cristianismo, donde Cristo, el Sol de los Hombres, es «la vía [μαργα, σατψαμ, πρ□)α], la verdad y la vida: ningún hombre va al Padre, sino por mí» (San Juan 14:6), y «la puerta: si un hombre entra por mí, será salvado» (San Juan 10:9; cf. σ(ρψα-δπ□ρα, μυκτι-δρ□ψα); y como en la teología shaman donde, de la misma manera que en los ritos de escalada védicos, se erige un árbol en relación con un altar del fuego, y «este abedul simboliza el “Dios Puerta” (υδε♣•ι-βυρχηαν) que abre para el Shaman la entrada del cielo» (Holmberg, «Der Baum des Lebens», pág. 28; cf. págs. 30, 142). En este sentido, Cristo es ciertamente el «Dios Puerta» (περ πασσιονεμ Χηριστι απερτα εστ νοβισ φαννα ρεγνι χαελεστισ, ΣυμμαΤηολογικα III.49.5C; cf. Miqueas 2:13, «El que abre la brecha irá delante de ellos», etc.); como lo es Agni («Agni ascendió tocando el cielo: abrió la puerta del mundo del cielo... y deja pasar a quien es un Comprehensor de ello», y «Si el Sacrificador no ascendiera tras de él, quedaría excluido del mundo del cielo», Αιταρεψα Βρ□ημα)α III.42 y Ταιττιρ×ψα Σα•ηιτ□ V.6.8.1); o como lo es ζι(•)υ («Ciertamente, ζι(•)υ es el Portero de los Devas; Él abre esa puerta para el sacrificador», Αιταρεψα Βρ□ημα)α I.30). Similarmente, Heimdallr, el Sol («sus dientes eran de oro, su caballo altísimo Gulltoppr») que, en la Προσα Εδδα 27, «mora en el alto lugar de Himinbiörg junto a Bifraust; él es el guarda de los dioses, y está allí, en la punta del cielo, para guardar el puente contra los Hillogres; él necesita dormir menos que un pájaro...» (cf. George Webbe Dasent, trad., Τηε Προσε ορ Ψουνγερ Εδδα, Londres y Estocolmo, 1842). Cf. Βοκη□ρι LXXXI.48, «El puente que está tendido entre el Paraíso y el Infierno. Es allí donde los hombres pagan el precio de sus desmanes... Cuando han rendido su cuenta y se han purificado, se les permite entrar en el Paraíso».

Dispersa los rayos (*ρα♣μ×μ ψψ(ηα)*), unifica la energía ígnea (*σαμ(ηα τεφρασ)*), para que yo vea tu forma más bella »; y es posible comprender, también, las afirmaciones al efecto de que es un signo de muerte «cuando el sol y la luna están abiertos (*πιη×ψετε*)⁴⁰, cuando el sol se ve como la luna, cuando no se ven sus rayos (*δ♦♣ψατε να*

Nótese que *χηαννα*, citado arriba de *Β♦ηαδ(ρα)ψακα Υπανι•αδ* I.6.3, es también «cubierto» y «cubierta» [de cañas, paja u hojas de palmera]. Es evidente por *Υδ(να) Αττηακατη* 56, *τασμ(η) χηαννα(ς) πιπαρεττηα*, «Abierta así la cubierta», que el epíteto constante del Buddha *πιπατα-χηαδδα* significa «cuyo techo está abierto» —es decir, para quien la vía fuera de los mundos está abierta; cf. *Θ(τα)κα* I.76 [y *Δηαμμαπαδα* 154], *γαηακ(α) πισα(κη)ιταμ*, «la clave de bóveda destrozada»; *Συττα-Νιπ(τα)* 19, *πιπα(α) κυ(α) νιββυτο γινι*, «la cabaña está abierta, el fuego saciado» [*πιπα(α) χηαδδα*, *Συττα-Νιπ(τα)* 1003]; y *Κα(α) Υπανι•αδ* II.13, «Una casa abierta (*πιψ(τα) σαδμα*), me parece, es Naciketetas». [«El techo de la casa es, por así decir, un velo sobre la belleza del sol. Apresúrate a demoler el techo con la piqueta del amor divino» (P(μ), *Δ(ω)ν*, comentario de Nicholson, pág. 218). Sobre el *αρηατ* budista «que sale a través del techo», ver también «El simbolismo del domo».

Con *πεδδ(η)αψαν* y *πιδδ(η)*, citados arriba de *Μυ(δα)κα Υπανι•αδ* I.2, cf. *Υδ(να)* 9, *ψαδ(η) χα ατταν(η) πεδι... παμυχχατι*, donde la traducción de *πεδι* por Woodward es «había penetrado (hasta la verdad)»; sin embargo, yo omitiría «hasta».

⁴⁰ *ζηψετε*, «están abiertos», de *πιη(η)*, como en *Ι(γ) ζεδα Σα(η)ιτ(η)* V.78.5 *πιφιη(η) ψα*, «se abren»; *Αττηαρωα ζεδα Σα(η)ιτ(η)* XII.1.48, *πιφιη(η) ψε*, «se abre a sí mismo» (Whitney); y *Β♦ηαδ(ρα)ψακα Υπανι•αδ* V.10, *διτψαμ(η) γαχχ(η)ατι, τασμαι σα τατρα πιφιη(η) ψατη(η) λαμβαρασψα κηαμ*, «él alcanza el sol, [que] se abre para él como el agujero de un tambor». La traducción de *πιηψετε* por Keith, en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* III.2.4, como «están separados» no es, ciertamente, «muy lógica». «La fisura de la luna no tipifica nada más que el abandono de lo externo por lo interno» (*Δαβιστ(η)ν*, III, 201, citado en P(μ), *Δ(ω)ν*, comentario de Nicholson, pág. 224).

«Están abiertos» debido a que la Puerta del sol está normalmente «cerrada» —por ejemplo, *Θαιμιν(η)ψα Υπανι•αδ Βρ(η)μα(α)* I.3.6, *σααχηανναμ; / ♣(η)ψ(η)σψα Υπανι•αδ* 15, *απιηιταμ*. En *Θαιμιν(η)ψα Υπανι•αδ Βρ(η)μα(α)* III.21.3, se dice que el Sol «cierra la abertura (*δεψ(η)ν(η) βιλαμ απσαδη(η) η*)», «abertura» que es otra designación de la Puerta del Mundo, como en *Χη(η)νδογψα Υπανι•αδ* III.15.1, donde la «abertura encima del Arca del Mundo es el cielo» (*δψαυρ ασσοτταραα βιλαμ*) —es decir, el «cielo» como se representa en la construcción del Altar del Fuego por el Perforado del Sí mismo superior (*Ι(α)ταπατηα Βρ(η)μα(α)* VIII.7.1.17, *δψαυρ ψ(η)Πυτταμ(η) σπαγμ(τ♦)*). Con el simbolismo del mundo, como una caja o un arca en *Χη(η)νδογψα Υπανι•αδ* III.15., cf. W. R. Lethaby, *Αρχιτεχτυρε, Μψστιχισμ ανδ Μψτη* (Nueva York, 1892), pág. 13, «esta vasta caja cuya tapa es el cielo».

ρα♣μαψα)⁴¹ ... cuando el sol se ve como si fuera una hendidura (*χηιδρα ιω□διτψο δ♦♣ψατε*), y parece como el cubo de una rueda de carro» (*ρατηα-ν□βηιρ ιπα, Αιταρεψα (ρα)ψακα* III.2.4; cf. */□)κη□ψανα (ρα)ψακα* VIII.6.7. y XI.3.4).

Todo lo que está bajo el Sol está en el poder de la Muerte (*/αταπατηα Βρ□ημα)α* X.5.1.4)⁴², el Sol (*/αταπατηα Βρ□ημα)α* X.5.2.3, XI.2.2.5, etc.), «cuya sombra es a la vez de inmortalidad y de muerte» (*/γ ξεδα Σα·ηιτ□* X.121.2); y «en tanto que el Sol es la Muerte, sus hijos aquí abajo son mortales⁴³, pero los Devas están más allá y por consiguiente son inmortales» (*/αταπατηα Βρ□ημα)α* II.3.3.7); «Todo lo que está in-corporado está en el poder de la Muerte, pero todo lo que es incorpóreo, es inmortal» (*Θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α* III.38.10, cf. */αταπατηα Βρ□ημα)α* X.4.3.9). Toda la intención de la tradición y del sacrificio védico es definir la Vía (*μ□ργα*)

⁴¹ «Cuando uno está a punto de partir (*υτκραμι•ψαν βηαπατι*) ve ese Orbe completamente limpio (*♣υδδηαμ*), y sus rayos ya no le alcanzan más» (*Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* V.5.2); cf. *πιμαλο ηοτι σ(ρψο* como un augurio de futura buddhidad en *Θ□τακα* I.18. Muchos de los signos enumerados en *Αιταρεψα (ρα)ψακα* III.2.4 aparecen también en */□)κη□ψανα (ρα)ψακα* VIII.7 y XI.3.4. Éstas no son «antiguas ideas folklóricas» en el sentido de Keith (*Αιταρεψα (ρα)ψακα*, pág. 251, nota 5), sino el lenguaje técnico de la doctrina del *σ(τρ□τμαν*, en conformidad con la cual, como dice Plotino, «las almas se describen como rayos» (Plotino VI.4.3). Cf. Coomaraswamy, «La naturaleza del “folklore” y el “arte popular”», en *ζΩηψ Εξηιβιτ Ωορκσ οφ Αρτ?*, 1943.

⁴² Similarmente en la tradición cristiana: *Εκlesiastés, πασσιμ; Συμμα Τηεολογιχα* I.103.5 *αδ* 1, «Se dice que están “bajo el sol” estas cosas que son generadas y corruptas», y III. Supp., 91.1 *αδ* 1, «El estado de gloria no está bajo el sol».

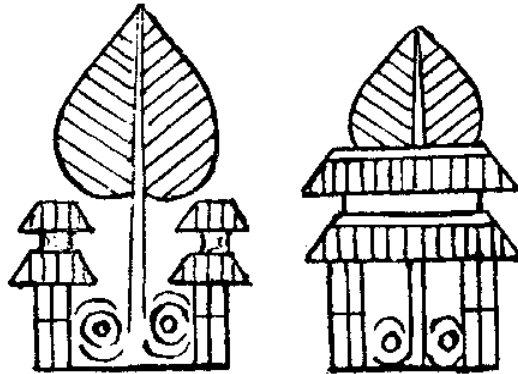
⁴³ El Sol, *Πραφ□πατι*, «que mata y vivifica» (*ψο μ□ραψατι προ)αψατι, Ατηαρπα ξεδα Σα·ηιτ□* XIII.3.3, cuyo himno está estrechamente emparentado a */γ ξεδα Σα·ηιτ□* IV.53.3). Similarmente, en */αταπατηα Βρ□ημα)α* X.5.2.13, la Muerte, la Persona en el Orbe Solar, que es el Soplo, planta sus pies en el corazón y, cuando los retira, la criatura muere. Los «pies» son lo mismo que los «rayos» del Sol (puesto que *η♦δαψε π□δ□ω ατιηαταυ*, corresponde a *Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.30, *αναντα ρα♣μαψασ δ×παπαδ ψα/στηιτο η♦δι*). Cf. *Βηαγαπαδ Γ×τ□* XIII.16, *ταφ φ□εψαα γρασι•)υ πραβηαπι•)υ χα;* Deuteronomio 32:39, «Yo mato, y yo vivifico»; similarmente I Samuel 2:6 y II Reyes 5:7.

por la que el aspirante (aquí en el sentido literal de «aspirar» más que en el sentido psicológico de el que tiene mera ambición) puede ascender estos mundos y escapar enteramente a través del medio del Sol, cruzando así de la mortalidad a la inmortalidad. Como todos los demás «pasajes», este paso es al mismo tiempo una muerte y un renacimiento (regeneración), y lo es igualmente ya se trate de la «muerte» sacrificial e iniciatoria (en cuyo caso se provee de un retorno a la «vida» en el ritual) o de esa muerte real tras de la cual se pone al hombre en la pira funeraria y «alcanza el Sol, la puerta del mundo, tan velozmente como uno podría dirigir la mente a Él» (*Χηϛνδογψα Υπανι•αδ VIII.6.5*).

Por consiguiente, encontramos en la literatura india una concepción del Árbol del Mundo en la que el tronco, que es también el Pilar del Sol, el poste sacrificial, y el *αξις μυνδι*, subiendo desde el altar en el ombligo de la tierra, penetra la Puerta del Mundo y se abre por encima del techo del mundo (*τι•ϛηατψ υτταρα•α διπα / Ατηαρπα ζεδα Σα•ηιτϛ X.7.3*) como la «rama no existente [inmanifestada] que los connaturales de allí conocen como el supernal» (*Ατηαρπα ζεδα Σα•ηιτϛ X.7.21*), es decir, el *συπαλϛ•α* de Yama de */γ ζεδα Σα•ηιτϛ X.135.1*, el *α•παττηα* de *Ατηαρπα ζεδα Σα•ηιτϛ V.4.3*. Esta concepción se refleja directamente en la forma de los templos del árbol hypaetrales que en la India eran originalmente santuarios Ψακ•α y subsecuentemente templos budistas⁴⁴; en todos estos *ρυκκηα-χετιψασ* y *βοδηι-γηαρασ* el árbol sagrado sube a través del techo abierto del

⁴⁴ En la tradición védica el Ψακ•α primordial, el «único», es el Brahman, y el árbol es el *Βραhma-π•κ•α* [el Árbol de Brahma]. El Buddha también puede llamarse un Yakkha, y el Bodhi-*ρυκκηα*, en un pasaje al menos (*Κϛλι)γαβοδηι θϛτακα, θϛτακα IV.228*), se define como el único tipo de *χετιψασ* que no, es en último análisis, un sustituto «infundado y fantasioso» de la persona visible del Buddha, como un recipiente de las ofrendas (*π(φαν•ψα-ϛϛηϛνα*). Para Ψακ•α = Brahman ver Coomaraswamy, «El Ψακ•α de los Vedas y Υπανι•αδσ», 1938 [Cf. Figura 23].

templo y abre sus ramas por encima de él, una disposición que no es en modo alguno únicamente india⁴⁵ [Figura 14].



Φιγυρα 14. Τεμπλοσ δελ ἄρβολ Ἡψιαετραλεσ Ἦαν

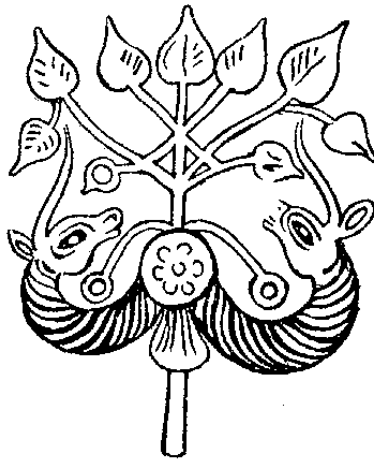
En relación con estas concepciones, encontramos que en la literatura india el ascenso del espíritu se describe a menudo en los términos de la escalada de un árbol; y en el ritual nos encontramos igualmente con una variedad de ritos de escalada explícitos. Así en *Θαιμινχνα Υπανι•αδ Βρ•ημα*)α I.3.2, «Como uno escalaría un árbol⁴⁶ por etapas (ψατη

⁴⁵ Para las formas de los *βοδη-γηαρασ* ver Coomaraswamy, «Early Indian Architecture: I. Cities and City Gates, II. Bodhi-gharas», 1930. Para las representaciones similares de los *ψακκηα-χετιψασ* hypaethrales ver Coomaraswamy, «Ψακ•ασ», I, 1928, Lámina 20, abajo a la izquierda, y *Αρχηαεολογιχαλ Συρπεψ οφ Ινδια, Αννυαλ Ρεπορτ*, 1928-1929, Lám. XLIXa; para los ejemplos chinos ver Figura 14.

⁴⁶ El ascenso es a un matrimonio: como el comentador de *Ταιτιριχνα Σα•ηιτ*) VII.4.19p *τεΠαγρα π•κ•ασμα ροηατα* / lo expresa, *μαιτηρναμ-αρτηαμ-εκαμ... ἄροηατα* / Como en San Mateo 25:10, «Las que estaban alertas entraron con él a la boda», donde «alertas» corresponde a *αρηατι* en nuestros textos. La verdadera unión, prefigurada por el rito, es una fusión nupcial aparte de la consciencia de «yo» y «tú»: «Como un hombre abrazado por una querida esposa no es consciente de un “adentro” ni de un “afuera”, así la Persona abrazada por el Espíritu Providencial no sabe nada de un “adentro” ni de un “afuera”» (*Β•ηαδ*)ρα)ψακα *Υπανι•αδ* IV.3.21), «Prepárate a ti mismo como una esposa para recibir al esposo, para que tú puedas ser lo que yo soy y yo lo que tú eres» (Ireneo, I.13.3, citando al Gnóstico Marcos; cf. F. R. Montgomery Hitchcock, tr., *Τηε Τρεατισε οφ*

π♦κ•αμ □κραμα)αιρ □κραμ□)α / ιψ□δ)... [así] él asciende estos mundos (ιμ□) λοκ□ν ροηανν ετι» cf. /αταπαττηα Βρ□ημα)α I.9.3.10, «ascendiendo (σαμ□ρυηψα) estos mundos, él alcanza esa meta, ese soporte» (ετ□α γατιμ ετ□α πρατι•□η□α γαχχηατι), como el Sol mismo escaló: «Yo conozco eso de ti, oh Inmortal, a saber tu escalada (□κραμα)αμ) en el cielo, tu estación en el empíreo supremo » (Ατηαρπια ζεδα Σα•ηιτ□ XIII.1.44). Se encontrarán más referencias al ascenso y descenso del Άρβολ en Πα□χαπι•α Βρ□ημα)α IV.7.10, XIV 1.12-13, XVIII.10.10; θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α III.1.3.9; Μαη□βη□ρατα, Υδψογα Παρπαν 45: aquéllos que alcanzan la sumidad, si todavía no están plumados, caen; si están plenamente plumados, vuelan (cf. πεννυτο en Dante, Πυργατοριο XXXI.61).

Ιρεναευσ οφ Αυγδυννυ αλαινστ τηε Ηερεσιεσ, Londres, 1916); «Las expresiones “esto” y “eso” no tienen significado por sí mismas. “Yo” y “tú” tampoco tienen significado. T□ es lo mismo que □λ... El abandono del pensamiento, del habla y de la acción por uno mismo... es la resurrección» (*Καλ□μι Πχρ*, VII.8 [ed. y tr. W. Iwanow, Londres, 1935]; «cada uno es ambos» (ζιδψ□πατι).



Φιγυρα 23. □ρβολ Σολαρ (a•vattha, *Ficus religiosa*),
χον ελ Δισχο–Σολ ψ Δραγονεσ Γυαρδιανεσ

Los ritos de escalada se offician en conexión con el poste sacrificial ($\psi(\pi\alpha)$), que es uno de los aspectos más característicos del *σκαμβηα* o *αξις μυνδι*, y que coincide con el «Puente»: «Ciertamente, el Sacrificador hace de él una escala y un puente para alcanzar el mundo del cielo ($\square\kappa\rho\alpha\mu\alpha$) *αμ εσα τατ σετυα ψαφαμ□να κυρυτε συπαργασψα λοκασψα σαμα•□ψαι, Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ VI.6.4.2)*»⁴⁷. Los ritos mismos se describen en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ I.7.9*, donde el Sacrificador sube oficiando por sí mismo y por su esposa; escala por medio de escalones ($\square\kappa\rho\alpha\mu\alpha$) y al alcanzar la sumidad extiende sus brazos y dice, «Nosotros hemos llegado al cielo, a los Devas: nosotros hemos devenido inmortales»: similarmente */αταπατηα Βρ□ημα)α V.2.1.5*, donde el Sacrificador escala y «sube una cabeza por encima del poste, diciendo “Nosotros hemos devenido inmortales”, y con ello gana el mundo de los Devas». En *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ V.6.8*, el «ascenso tras de Agni (*αγνερ ανσ□ροηα)ῆ*»⁴⁸ es una parte de la construcción del altar mismo; en otras palabras, se lleva a cabo por medio de los antedichos «escalones»; y «si él [el Sacrificador] no subiera tras de Él [Agni], sería excluido del mundo del cielo»; cf. *Χη□νδογψα Υπανι•αδ VIII.6.5, νιροδηοΠπιδ(•□μ. Αιταρεψα Βρ□ημα)α IV.20-22* (cf. *Καυσιτακ× Βρ□ημα)α XXV.7*) describe el «difícil ascenso

⁴⁷ Nos proponemos tratar en detalle la doctrina del «Puente» posteriormente [ver W. Haftmann, «Die Bernwardsäule zu Hildesheim», *Ζειτσηριφτ φ□ρ Κυνοσγεσχηγητε*, VIII (1939), 150-158]. Aquí sólo queremos decir que aunque el arco iris puede considerarse como un puente (por ejemplo, Bifraust en la tradición eddaica), el «Puente del Espíritu» indio, junto con el paralelo cristiano y otros paralelos europeos, no es en modo alguno el arco iris, sino el Eje del Mundo, considerado también como una escala, o, para expresarlo en términos arquitectónicos, no es en modo alguno una viga en el techo del Mundo, sino el Poste Rey de la estructura cósmica —«eam columnam a qua culmen sustentatur, quam Firstsul [en otras partes “Irminsul”] vocant» (*Μονυμεντα Γερμανιχα, λεγεσ III.308*, citado por J. Strzygowski, *Εαρλψ Χηυρχη Αρτ ιν Νορτηερν Ευροπε*, Nueva York, 1928, pág. 85).

⁴⁸ Para la ascensión de Agni, ver *Αιταρεψα Βρ□ημα)α III.42* y *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ□ V.6.8.1*, citado en una nota anterior.

(*δ(ροηα)α*): «Ciertamente, así sube al mundo del cielo, el que es un Comprensor de esto... Sube con el verso en el que están las palabras “el Cisne...”⁴⁹ “Como un barco, subamos”⁵⁰; ciertamente, así sube para alcanzar el cielo, el triunfo, la obtención del mundo del cielo... Sube con “pies”⁵¹... y desciende como el que se agarra a una rama...⁵². Una vez obtenido así el mundo del cielo, el sacrificador encuentra soporte [nuevamente] en este mundo. Para aquéllos que desean sólo uno, a saber el cielo, él [el sacerdote] debe subir sólo en la dirección hacia arriba; ellos ganarán el mundo del cielo, pero ya no tendrán ganas de vivir en [este] mundo». En */αταπατηα Βρ \square ημα)α* V.1.5.1 y *Ταιττιρ \times ψα Σα \cdot ηιτ \square* I.7.8, el sacerdote que oficia en nombre del Sacrificador sube a una rueda fijada sobre un poste, con el ombligo hacia arriba, y simula la conducción de caballos; hace que la rueda rote tres veces. Entonces se oficia la totalidad de una carrera, mientras el sacerdote, sentado inmóvil sobre el cubo de la rueda, canta los versos en los que están las palabras, «Veloces, oh corceles, por el premio... alcanzad la meta (*κ \square • \supseteq η \square μ*, el Pilar del Sol, o el Sol)»⁵³. Todo esto pertenece a un orden ritual regular,

⁴⁹ */γ ζεδα Σα \cdot ηιτ \square* IV.40.5, «El Cisne sedente en la Luz, el Vasu cuya sede está en el aire, el Sacerdote cuya sede está en el altar, el Huésped cuya sede está en la casa», se refieren a las formas de Agni y el Sol. El Cisne es regularmente el Pájaro-Sol, con referencia particular a su movimiento en los mundos, puesto que se sumerge en las aguas y nuevamente sube arriba: «Hacia el más allá y desde el más allá se cierce el Cisne... el Cisne único en el medio del mundo» (*/πετ \square •παταρα Υπανι \bullet αδ* III.18 y VI.15); «el Pájaro de Oro que habita en el corazón y el Sol» (*Μαιτρι Υπανι \bullet αδ* VI.34); «la Persona de Oro» de *Β \diamond ηαδ \square ρα)ψακα Υπανι \bullet αδ* IV.3.11, al mismo tiempo *Π \square φαρο-σολ ψ π \square φαρο-αλμα*.

⁵⁰ En relación con esto, «De la misma manera que los hombres navegan en el océano, así navegan quienes cumplen un rito de un año o de doce días; de la misma manera que los hombres que desean alcanzar la otra orilla suben a un barco bien armado, así ellos suben a los *Τρι \bullet \supseteq υβησ* [los Cantos]».

⁵¹ «Pies», a la vez como unidades métricas o, mejor, como cuartetos [versos], y como «pasos».

⁵² Como en *Πα \square χασι \cdot α Βρ \square ημα)α* XVIII.10.10, «De la misma manera que descendería agarrándose a una rama tras otra, así desciende a este mundo, para obtener un soporte en él».

⁵³ *Πα \square χασι \cdot α Βρ \square ημα)α* IX.1.35, «Entonces hicieron al Sol su meta (*κ \square • \supseteq η \square μ*) y corrieron una carrera» (a saber, en el comienzo; ésta es la carrera que se imita en el rito). *Κα \supseteq ηα Υπανι \bullet αδ*

que consiste, primero, en una carrera por la que se gana esta tierra, después en la subida de la rueda por la que se gana el mundo del aire, y finalmente en la subida del poste sacrificial, como en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* I.7.9 citado arriba, por la que se gana el cielo.

Esta cita de *Αιταρεψα Βρῆμα*)α IV.21 nos muestra que el rito, que implica como una iniciación y una muerte simbólica, es un rito peligroso. El Sacrificador iniciado está ritualmente muerto, ya no es un hombre sino un Deva; «si no descendiera de nuevo a este mundo, habría ido al mundo suprahumano, o se volvería loco»⁵⁴ (*Παχαπι·α Βρῆμα*)α XVIII.10.10); «se volvería loco o perecería» (*Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* VII.3.10.4); «si no abandonara la operación, el fuego sacrificial [en el que se ha inmolado simbólicamente] podría consumirle»

III.11, «Más allá de la Persona ya no hay más, eso es la meta, el último paso (σῆ κῆη σῆ παρῆ γατι ῆ)» = Maestro Eckhart, «Al alcanzar a Dios todo progreso acaba». *Κῆστη* (como *σῆμῆ*, según se cita en la nota 1) es «terminus» en la designación de Júpiter Terminus. De la misma manera, Ra o Re, el nombre del Dios-Sol egipcio (cuyo símbolo es un poste), es literalmente «Fin». Sobre *Κῆη* ver Coomaraswamy, «Notas sobre la *Καῆη Υπανισαδ*», 1938, pág. 107, nota 2 [ver *Θαιμιν×ψα Υπανι·αδ Βρῆμα*)α I.10.9, *στη(να*, soporte del cielo, y *Ιγ ζεδα Σα·ηιτ* X.5.6, *χ×ψορ σκαμβηαμ πατηα× πισαργε*].

⁵⁴ «Cuando hay demencia, eso es el último paso» (*Μαιτρι Υπανι·αδ* VI.34, *ψαδῆ αμαν×βηῆψαα, ταδῆ τατ παρα× παδαμ*); Maestro Eckhart, «Este conocimiento dementa la mente» (Ed. Evans, I, 370). Y de la misma manera que el Sacrificador, que no quiere morir prematuramente, hace la debida provisión para un descenso inverso desde la altura de la Verdad que se ha alcanzado, así también cuida de no dejar que su «mente» vaya más allá de la posibilidad de hacerla volver. Así pues, mira a la víctima, que es por intención simbólica él mismo, y el hecho de que pueda hacerlo es prueba de que está todavía «vivo», pues «El que no puede verse a sí mismo estaría muerto... debe mirarla, pues en ella se ve a sí mismo... Aquél cuya mente ha partido debe mirar a (la víctima, diciendo), “Esa mente mía que ha partido, o que ha ido a alguna otra parte lejos, por medio del Rey Soma, nosotros la conservamos dentro de nosotros”; (así, ciertamente, él conserva su mente en sí mismo, su mente no ha partido» (*Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* VI.6.7.2). El texto citado, «Esa mente mía, etc.,» resume el contenido de *Ιγ ζεδα Σα·ηιτ* X.57-58 y su aplicación en *Ταιττιρ×ψα Σα·ηιτ* explica este contenido.

(*Ταιπτιρ×ψα Σα·ηιτ* I.7.6.6)⁵⁵. Por supremamente importante que sea la muerte ritual, en la que se prefigura el logro final de la meta inmortal del Sacrificador, sin embargo, es de la máxima importancia (como se explica en */αταπατηα Βρῆμα)α* X.2.6.7-8, donde también se condena expresamente el suicidio) que viva plenamente hasta el término de su vida sobre la tierra, pues los «cien años» de su vida terrenal corresponden a los «mil años» de su vida celestial (los «mil años» es un número redondo: «un millar significa todo», */αταπατηα Βρῆμα)α πασσιμ*)⁵⁶. Por consiguiente, «abandona el rito», ya sea por medio de los «descensos» formales y el uso de cantos inversos, o ya sea, como en */αταπατηα Βρῆμα)α* I.9.3.23, con las palabras, «Ahora yo soy el que de hecho yo soy» (tomado de *ζῶφρασανεψι Σα·ηιτ* II.28b). Pues al emprender la operación, deviene como si fuera no-humano (un Deva): y como sería para él inconveniente decir, «yo entro adentro de la no verdad desde la Verdad», que en realidad es lo que acontece, y como, de hecho, ahora deviene nuevamente un ser humano, por ello mismo abandona la operación con el texto, «Ahora yo soy el que de hecho yo soy», es decir, Fulano por nombre y familia. Por medio de tales reversiones el sacrificador, habiendo dejado virtualmente el cuerpo⁵⁷ y salido

⁵⁵ De una manera similar, «metafísicamente [es decir, de una manera disfrazada] ellos emplean el *ανυ•υβη*, y eso es, verdaderamente, *Πραφῶπατι* [cf. *Παῶχαπι•α Βρῆμα)α* IV.5.7 y *Αιταρεψα Βρῆμα)α* III.13]: si ellos emplearan literalmente el *ανυστυβη*, irían a *Πραφῶπατι*, *Παῶχαπι•α Βρῆμα)α* IV.8.9; es decir, como explica *Σῶψα)α*, alcanzarían *πραφῶπατε / σῶψοφραμ*, lo que, ciertamente, es su «fin último», pero un fin que ellos no se proponen alcanzar prematuramente. La distinción entre la muerte sacrificial y la muerte efectiva del sacrificador corresponde a la de *νιββῶνα* y *παρινιββῶνα* en el budismo.

⁵⁶ Este principio, que se enuncia tan a menudo en los *Βρῆμα)ασ*, explica por qué el Sacrificador, aunque desea ir al cielo, no piensa hacerlo hasta que se ha alcanzado el término natural de su vida, y explica también, similarmente, la prohibición tradicional del suicidio. La fórmula de los *Βρῆμα)ασ* aparece con las mismas palabras en el *Καλαμ×Πχρ* (Ed. W. Iwanow), «Un ciento en este mundo devendrá un millar en la otra vida».

⁵⁷ «Nadie deviene inmortal con el cuerpo» (*/αταπατηα Βρῆμα)α* X.4.3.9; cf. *θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρῆμα)α* III.38.10). En *θαιμιν×ψα Υπανι•αδ Βρῆμα)α* III.29-30, *Υχχαι•ραπασ*

virtualmente del cosmos, «asegura que quede para él aquí una medida de vida completa» (ζφασανεσι Σα·ηιτ II.18). La lógica de todo el procedimiento es superlativa.

Se habrá observado que la cualificación es una condición necesaria de admisión por la Puerta del Sol: «¿Quién está cualificado (αρηατι) para pasar a través del medio del Sol?» (θαιμινψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.6.1), «¿Quién es capaz (αρηατι) de conocer a ese Dios?» (Κα□ηα Υπανι•αδ II.21). Fue por su cualificación (αρηα)□ como los (διτψασ) participaron de la inmortalidad (αμ♦τατψαμ □να♣υ/, /γ ξεδα Σα·ηιτ X.63.4) en el comienzo. Para completar nuestra comprensión de la tradición védica de la Puerta del Sol, debemos preguntar en qué consiste tal cualificación. En principio es una cualificación de mismidad, y por consiguiente de anonimato; anonimato, debido a que quienquiera que es todavía alguien, no puede considerarse entrando, como igual en igual, adentro de Él, «que no ha venido de ninguna parte ni ha devenido jamás alguien» (Κα□ηα Υπανι•αδ II.18). «Uno debe estar completamente aparte de la intención, de los conceptos, y del orgullo de “sí mismo”. Ésta es la marca de la liberación (μοκ•α). Ésta es la senda⁵⁸, aquí y ahora, que conduce al Brahman. Ésta es la “apertura de la

Kaupayeya, que «ha encontrado al Portero de ese mundo» (τασψα λοκασψα γοπτ□ραμ; cf. III.37.2, πρ□)ο παι γοπα /, y III.38.3, πρ□)ο παι βραημα) no puede ser agarrado, pues «un Brahman que era un Comprehensor del Canto cantó una Misa (υδγκτηα) por mí con el Canto; por medio del “Canto Incorporal” sacudió mis cuerpos (♣αρχρ□)ψ αδηυνοτ)». Sólo se debe emplear como cantor al que es un Comprehensor (επααπιτ, θαιμινψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α III.14.12). En lugar de «sacudir», se podría decir también «cortar» (Πα□χαπι•α Βρ□ημα)α IV.9.20-22, aquí «parte a parte», como en θαιμινψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α III.39.1) o «redimir» (σπ♦)πατε, θαιμινψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α II.374).

⁵⁸ Παδαπκ = παδανψα en Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ I.4.7, en concordancia con la parábola bien conocida del rastreo de la Luz Oculta por su huella (πεστιγιυμ πεδισ).

puerta”⁵⁹ aquí y ahora. Por ella uno alcanza la otra orilla de esta obscuridad. Aquí, ciertamente, está la “consumación de todos los deseos”... No hay ningún alcance de la meta por un atajo aquí en el mundo. Ésta es la senda al Brahman aquí y ahora. Pasando a través de la Puerta del Sol (σαυραα δωραα βηιτω) ⁶⁰, el Marut (B♦ηαδρατηα) hizo su salida, una vez hecho lo que tenía que hacerse ⁶¹. En relación con lo cual ellos citan: “Sin-fin son los rayos de Él... y por aquél ⁶² de éstos que pasa a través del Orbe solar (σ(ρψα-μα)δαλαα βηιτω)”, irrumpiendo adentro del Mundo de Brahma, uno alcanza la meta suprema» (Μαιτρι Υπανι•αδ VI.30). En el fin del mundo ⁶³ la vía está

⁵⁹ Δωρα-πιωαρα/. La puerta que fue abierta por Agni (δωραμ απω♦)οτ, Αιταρευα Βρωημα)α III.42), por el Buddha (απαρυτα τεσαα αματασσα δωρ, Δχηγα Νικψα II.33, etc.), por Cristo (περ πασιονεμ Χηριστι απερτα εστ νοβισ φαννα ρεγνι χαελεστισ, como se ha citado arriba), y que debe ser abierta por Todo Hombre que asciende tras de ellos, pero que se «cierra» para aquéllos que no han preparado sus lámparas (San Mateo 25:7-12) —es decir, la luz del Espíritu en el corazón (Ιγ ξεδα Σα-ηιτ IV.58.11 y VI.9.6; Ταιτιρυα Σα-ηιτ V.7.9; Χηνδογνα Υπανι•αδ VIII.3.3; Μαιτρι Υπανι•αδ VI.30, αναντα ρα•μαψασ τασψα διπαπαδψα /στηιτο η♦δι; Β♦ηαδωρα)ψακα Υπανι•αδ IV.3.6, πταιπωσψα φωτιρ βηαπατι, etc.), como está implícito también en Δχηγα Νικψα II.100, «Sed tales que tengáis el Espíritu por lámpara... tales que tengáis la Verdad por lámpara» (ατταδ•π πηαρατηα... δηαμμαδ•π).

⁶⁰ Como κα)ικ-μα)δαλαα βηινδιτω, Δηαμμαπαδα Αττηκατη III.66, y πσδα-κα)ικαμ δπιδη)κατω, θτακα III.472 = πανθενσ, como en Miqueas 2:13. Para un estudio más completo de la salida de los αρηατσ budistas por la vía del κα)ικ, o la «clave de bóveda», ver Coomaraswamy, «El Simbolismo del Domo».

⁶¹ Κ♦τακ♦τψα/, aquí y en otras partes, como καταα καρα)ψαμ en los textos budistas, es «haber reducido toda potencialidad a acto». Cf. κ♦τψ) como «potencialidad», considerada como una prisión de la que hay que desembarazarse, Ιγ ξεδα Σα-ηιτ X.85.28.

⁶² «Por ese» —es decir, por ese de los siete rayos del Sol que se llama el «séptimo y mejor»; ver «El Simbolismo del Domo».

⁶³ El fin del Mundo, el fin del camino, el fin del Año, etc., y el fin del Cielo (= el comienzo, si se considera desde abajo). Por ejemplo, θαιμινψα Υπανι•αδ Βρωημα)α I.5.5, διποΠντα/: ταδ ιμε δψωπαπ♦τηψ) σα•λι•ψατα/: IV.15.4, σπαργασψα λοκασψα δωραμ ανυπραφ)αψ)ν)ριασ σπαστι σααπατσαρασψοΠδ♦•αα γατω, σπαργαα λοκαμ ψψαν; Κα)ηα Υπανι•αδ III.9, αδηπανα/π)ραα... πι)ο/παραμαα παδαμ, donde está el Manantial en el fin del Mundo, Ιγ ξεδα Σα-ηιτ I.154.4, πι)ο) παδε παδε παραμε μαδηπα υτσαα, que nunca falla; Ιγ ξεδα Σα-ηιτ VIII.7.16, υτσαμ δυηαντοακ•ιταμ, el lugar de ζαρυ)α donde brotan

cortada por el Sol, la Verdad, el Portero del Cielo (απα•εδηαντx, θαιμινxψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.5.1; πι•)υρ παι δεπ□ν□α δπ□ραπα/, Αιταρεψα Βρ□ημα)α I.30; νιροδηοΠπιδ(•□μ, Χη□νδογψα Υπανι•αδ VIII.6.5; ψατρα απαρροδηαναα διπα/, /γ ξεδα Σα•ηιτ□ IX.113.8; «y se cerró la puerta», San Mateo 25:10; Agni, ν□στυτοΠτισρακ•ψα, Αιταρεψα Βρ□ημα)α III.42). Pero quienquiera que viene a Él como igual a igual, como la Verdad a la Verdad, adorando-Le como Espíritu, no puede ser rechazado⁶⁴ (θαιμινxψα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.5.3, νε♣ε ψαδ εναμ απασεδηετ, Αιταρεψα Βρ□ημα)α III.42, στυτο ατψασαρφατα, σατψενα λαβηψασ... □τμ□; Μυ)δακα Υπανι•αδ III.1.5). «Ábreme a mí en quien la Verdad mora» (/♣□π□σψα Υπανι•αδ 15, απ□π♦)υ σατψαδηαρμ□ψα; cf. Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ V.15.1 y Μαιτρι Υπανι•αδ VI.35) es la palabra de paso; «completamente aparte de lo

los Ríos de la Vida; /γ ξεδα Σα•ηιτ□ VIII.41.2, σινδ(ν□μ υποδαψε, la fuente de la Σαρασπατx (θαιμινxψα Βρ□ημα)α III.124. σαρασπατψαι ♣αι♣αψαμ = ηραδα en /αταπατηα Βρ□ημα)α IV.1.5.12), en la que se rejuvenece Χψαπ□να.

La expresión «Fin del Mundo» y su significación sobreviven en el budismo, vívidamente en Α)γυτταρα Νικ□ψα II.48-49 (S I.61-62, una versión de la historia de Rohita de Αιταρεψα Βρ□ημα)α VII.15): «No hay ninguna liberación del sufrimiento a menos que se alcance el Fin del Mundo (να χα απατπ□ λοκανταμ). Así pues, un hombre debe devenir... “finalizador del mundo” (λοκανταγ)...) ser aquietado (σαμιτ□πι)». En Συττα-Νιπ□τα 1128-1134, en una serie de epítetos solares, al Buddha se le llama λοκανταγ((«finalizador del mundo»). Nótese que σαμιτ□πι, «aquietado», viene del sánscrito ♣αμ, «aquietar», «dar un quietus», «matar», e implica lo que el Maestro Eckhart entiende cuando dice que «el alma debe entregarse a la muerte». El derivado ♣□ντι «paz», implica siempre una muerte de algún tipo —una verdad profunda y punzante [ver Nicolás de Cusa, Δε πισιονε Δει IX]. El uso de σαμιτ□πι (= νιββυτο) en el presente contexto recuerda la posición de los Βρ□ημα)ας, donde se explica repetidamente que el Sacrificador está realmente ofreciéndose α σ□μισμο; similarmente, en el sacrificio cristiano (la Misa), Θυιχυμθυε θυαεσιερετ ανιμαμ συαμ σαλυαμ φαχερε περδετ ιλλυμ (San Lucas 17:33)

⁶⁴ Lo que metafísicamente es una necesidad infalible («pedid y recibiréis»; «llamad y se os abrirá»), cuando la Deidad se considera de una manera más personal («pensando, Él es uno y yo otro»), deviene un «ser justificados libremente por Su gracia» (Romanos 3:24).

bien hecho y de lo mal hecho (πισυκ♦το πιδυ♦κ♦τα)⁶⁵, el Comprehensor del Brahman va al Brahman» (Καυ♦ιτακ× Υπανι♦αδ I.4); «Ellos pasan por la vía de la Puerta del Sol» (συρψαδπ□ρε)α πραψ□ντι, Μυ)θακα Υπανι♦αδ I.2.11); «El Portero abre esa puerta para él» (δπ□ραπαη, σα επ□σμ□ εταδ δπ□ραα πιω♦)οτι, Αιταρεψα Βρ□ημα)α I.30).

Lo que se implica realmente cuando hablamos de «pasar a través del medio del Sol» es ya evidente en los textos citados al efecto de que esto no es una salvación por las obras o el mérito. Quizás más llanamente que en ninguna otra parte, en θαιμιν×ψα Υπανι♦αδ Βρ□ημα)α III.14.1-5, se afirma, «al que ha alcanzado [la Puerta del Sol] Él le pregunta “¿Quién eres tú?”. En caso de que él se anuncie a sí mismo por su

⁶⁵ Χη□νδογψα Υπανι♦αδ VIII.4.2, ναιταα σετυα... ταρατο... να συκ♦ταα να δυ♦κ♦ταμ, y muchas expresiones similares en otras partes. Quienquiera que sale fuera del cosmos a través de la Puerta del Sol deja tras él, como un legado, sus obras buenas y malas (θαιμιν×ψα Βρ□ημα)α I.50.5, δ□ψα, y Β♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι♦αδ I.5.17 y Καυ♦ιτακ× Υπανι♦αδ II.15, σαμπραττι, σαμπραδ□ναμ). Ser más allá del Sol es supraindividual, suprahumano (αμ□ναπα, Χη□νδογψα Υπανι♦αδ IV.15.5-6). Concebir que «yo» he hecho bien o mal pertenece al egotismo humano (αηαα χα μαμα χα; el budista αναττ□, να με σο αττ□, el προπριυμ de San Bernardo) y conduciría a una creencia en la salvación por el mérito. Por consiguiente, haber realizado la Verdad («T□ eres el hacedor de ello») es una condición indispensable de aceptación por el Sol (θαιμιν×ψα Υπανι♦αδ Βρ□ημα)α I.5.2-3). «Si un hombre viene a mí... y no odia también a su propia vida (πσψχη, ανιμα), no puede ser mi discípulo» (San Lucas 14:26); «Por sus obras ellos no pueden entrar... Si un hombre ha de venir a Dios debe estar vacío de toda obra y dejar que sólo Dios obre... todo lo que Dios quiere tener de nosotros es que seamos inactivos, y Le dejemos ser el Maestro Obrador» (Johannes Tauler, Τηε Φολλωινγ οφ Χηριστ, Londres, sin fecha, parte II.16-17); «Pues, en verdad, la enseñanza por la que nosotros recibimos un mandato de vivir sobria y rectamente es “la Letra que mata”, a menos que el “Espíritu que vivifica” esté presente» (San Agustín, Σοβρε ελ Εσπ□ριτυ ψ λα Λετρα 6); /γ ξεδα Σα-ηιτ□ VIII.70.3, νακι♦-ταα καρμα)□ να♦ατ... να ψαφ□αι/, «Ningún hombre Le tiene por obras o sacrificios» —sino sólo aquéllos que Le conocen; de aquí θαιμιν×ψα Υπανι♦αδ Βρ□ημα)α I.6.1, κα εταμ □διτψαμ αρηατι σαμαψ□ιΠτυμ, «¿Quién es capaz de pasar a través del medio del Sol?» (= Κα□ηα Υπανι♦αδ II.21, κασ ταα... δεπαα φ□ατυμ αρηατι, «¿Quién es capaz de conocer a ese Dios?»).

nombre propio o por un nombre de familia, Él le dice, “Este sí mismo de ti que ha estado en Mí, sea eso ahora tuyo”⁶⁶. En verdad, llegado a Él en ese sí mismo, cogido por el pie en el umbral del triunfo, las Estaciones tiran de él hacia atrás⁶⁷. El Día y la Noche toman posesión de su “mundo”. A su pregunta, debe responder así, “Quien yo soy es el Cielo que tú eres. Como tal hasta Ti, hasta el cielo, he venido al Cielo”... Él le dice, “Quien tú eres, eso soy yo; y quien yo soy, eso eres tú (ψοΠηαμ ασμ σα τπαμ ασι)⁶⁸. Entra”». De los muchos paralelos de este gran pasaje, el más literal aparece en el *Ματηναω* de P\μx, I.3055: «Quienquiera que dice “yo” y “nosotros” a la puerta, es devuelto atrás de la puerta y continúa en el νο. Un cierto hombre vino y llamó a la puerta de su amigo⁶⁹: su amigo le preguntó, “¿Quién eres tú, oh fidelísimo?”. Él respondió, “yo”. El amigo dijo, “Vete”. Salvo el fuego de la ausencia y

⁶⁶ Él no se conoce a sí mismo como él es en Dios, sino sólo como él es en sí mismo, y por consiguiente es rechazado y literalmente tirado hacia atrás por los factores del Tiempo. «Él respondió y dijo... no te conozco» (San Mateo 25:12; cf. θαιμινxνα Υπανι•αδ Βρ□ημα)α II.14.2); *σι ιγνωρασ τε... εγρεδερε* (Cantar de Salomón I:7, Vulgata = «Si no te conoces a ti mismo, vete»). «Mientras tú sabes quiénes han sido tu padre y tu madre en el tiempo, no estás muerto con la muerte real... Toda la escritura clama por la liberación de sí mismo» (Maestro Eckhart, Ed. Evans, I, 323, 418). «”Sabe”, respondió, “que yo soy áspero para bien, no por rencor o despecho. A quienquiera que entra diciendo ‘Esto es yo’, yo le golpeo en la cara”» (P\μx, Δxω□ν, pág. 115).

Los dos «sí mismos» (cf. θαιμινxνα Βρ□ημα)α I.17.6, *δσψ□τμ□; Αιταρενα (ρα)νακα* II.5, *αψαμ □τμ□... ιταρα □τμ□*) son el «alma» y el «espíritu» de San Pablo, Hebreos 4:12, «La palabra de Dios es rauda y poderosa, y más afilada que una espada de doble filo, que penetra hasta la división entre el alma y el espíritu». Ver también la conclusión de la nota 3.

⁶⁷ *Τασμιν η□τμαν πρατιπατταx ♦ ταπασ σαμπαλ□ψηπα παδγ♦ηxταμ απακαρ•αντι.*

⁶⁸ «Eso eres tú» (*τατ τπαμ ασ□, Χη□νδογνα Υπανι•αδ* VI.9.4). Cf. *Ταιττιρxνα Σα•ηιτ□* I.5.7.5, «Eso que tú eres, así pueda yo ser». Hermes, *Αιβ.* V.11, «¿Soy yo otro que tú?. Tú eres lo que yo soy». Ecles. 12:7, «el espíritu retornará a Dios que lo dio»; San Pablo, I Corintios 6:17, «Pero el que está unido al Señor es un único espíritu».

⁶⁹ El uso regular σ\φx de las designaciones «Amigo» y «Camarada», como nombres de Dios, tiene su paralelo en el uso similar de las palabras *μιτρα* y *σακηι*, como epítetos de Agni, el Sol, e Indra en toda la tradición védica.

de la separación, ¿quién cocerá a ese crudo?⁷⁰. El infortunado hombre se marchó, y durante un año se abrasó en viaje y separación con las centellas del fuego. Aquél abrasado estaba cocido... Llamó de nuevo a la puerta... Su amigo le requirió, “¿Quién está en la puerta?”. Él respondió, “Éste tú está en la puerta, oh encantador de corazones”. “Ahora”, dijo el amigo, “puesto que tú eres yo, entra, oh mí mismo⁷¹: no hay sitio en la casa para dos “yo”. La doble punta del hilo no es para la aguja: puesto que tú eres un único, entra en (el ojo de) esta aguja... Éste es el hilo que está conectado con la aguja: el ojo de la aguja no está hecho para el camello”»⁷².

⁷⁰ La metáfora de la maduración o la cocción (√ παχ cubre ambas ideas, ya sea la de fruto madurado por el sol o ya sea la de alimento cocido por el fuego) se usa de la misma manera en toda la literatura védica y budista.

⁷¹ Marie Saint-Cécile de Roma (1897-1929) habla de escuchar a Jesús dirigirse a ella como *Μι πεθυεα Μ μισμο*; ver la *ζει Αβρεγ* publicada en Sillery, Quebec.

⁷² *Ματηνω* I.2936, «Tú eres el fin del hilo», como en la doctrina del *σ(τρ)τμαν* y en el simbolismo del Sol y de la Araña. El camello y la aguja recuerdan a Lucas 18:25, pero no son necesariamente derivativos. El camello es el hombre exterior y existente, Fulano, en tanto que se distingue del «hilo» o «rayo» del espíritu, único que es su verdadera esencia y único por el cual puede retornar a través del «ojo» de la aguja, que es también el «ojo» solar, a la fuente de su vida (cf. el Sol como el ojo omnividente de *ζαρυ*), *Ιγ ζεδα Σα·ηιτ πασσιμ*). La significación fálica del Espíritu (*τμαν* = Eros) en la ontología india y cristiana se ha mencionado en una nota previa. Para la «aguja» como un aspecto fálico del Axis Mundi (y en este aspecto análoga a la plumada y al poste de mira) cf. *Ιγ ζεδα Σα·ηιτ* II.32.4. *σ·πψατω απα / σ(χψ)χρηιδψαμ·ναψ, δαδ·τυ π·ραα (πυτραμ)*; el *ψατη παστρδικαα σ(χψ) σψυταμ* de *Σψα* se refiere a *Ιγ ζεδα Σα·ηιτ* VIII.3.24, *τμ πιτυσ ταν(ρ) π·σα*; similarmente, Loki «Nadelsohn» (ver L. von Schroeder, *Αρισχηε Ρελιγιον*, Leipzig, 1916, II, 556); para el Axis Mundi como «omblijo», ver Holmberg, «Der Baum des Lebens», págs. 10-11, 18 y 23. También puede destacarse el extenso uso prehistórico de los *Πινγναδελν*, o alfileres con cabezas anulares.

Tales son los «misterios» del oficio de la aguja y del arte de tejer. El «ojo» de la aguja a cuyo través se pasa el «hilo» es siempre la Puerta del Sol; el «hilo» es el Espíritu o el Soplo. De aquí la significación talismánica de los hilos atados, de los «hilos sagrados» y de los ceñidores (cf. *Ατηαρπα ζεδα Σα·ηιτ* VI.133.5, *σ·τπαα παρι ·παφασσω μ·α δ·ρηγη·ψυτ·ψα; μεκηαλε*, usado en la ceremonia del *υπαν·ψαμα*, que correlaciona *παρι ·παφασσω* con *B·ηαδ·ρα)ψακα Υπανι·αδ* IV.3.21, *πραφ·εν·τμαν·σαμπαρι·πακτα*), y de las sartas de cuentas («Todo este universo está encordado en mí como hileras de gemas en un hilo», *Βηαγαπαδ Γ·τ* VII.7; y *Θαιμιν·ψα*

Υπανι•αδ Βρ□ημα)α I.35.8, donde el *νι•κασ σαμαντα* *γρ×π□ αβηιπαρψακτα* /, el collar cuyas dos puntas se encuentran alrededor del cuello, es un símbolo del *αναντατ□*, literalmente «in-finito») [Nótese también /□)κη□ψανα (ρα)ψακα XI.8 y XII.33].

Por consiguiente es en este hilo o como este hilo (*Δηαμμαπαδα Αττηακατη□* III.224, como se cita en una nota previa) o por el hilo, como si fuera por una escala de cuerda, como uno escala el Árbol que es también la Aguja y alcanza así su cima u ojo. Ésta es la significación *παραμ□ρτηκα* de los «juegos malabares con cuerdas». Casi toda la «juglaría» tradicional tiene de esta manera valores simbólicos, cuya comprensión es mucho más provechosa que preguntar si tales proezas malabares se llevan a cabo «realmente». Así en la historia nº 377 de E. Chavannes, *Χινθ χεντσ χοντεσ ετ απολογυεσ εξτραιτσ δυ Τριπιτακα χηνοισ* (París, 1910-1934), II, 377, el lobo entrampado o enlazado, no dándose cuenta aún de lo que había ocurrido, «quiere hacer creer que la “cuerda” en cuya punta se encuentra *εσ υνα εσχαλα θυε λε περμιτιρ□ συβιρ αλ χιελο*» (la bastardilla es mía). El juego de manos mismo se describe en *Θ□τακα* IV.324, donde el ejecutor, produciendo una apariencia del «Mango de *ζεσσαπα*)α, “Sin-par”», arroja al aire un ovillo de hilo (*συττα-γυβα*) y, haciéndolo colgar de la rama de un árbol, «sube por el hilo» (*συττενα□ αβηιρ(ηι)*). Los servidores de *ζεσσαπα*)α cortan el cuerpo en pedazos y los arrojan abajo; los demás malabaristas los juntan, los asperjan con agua y el primer malabarista se levanta vivo de nuevo (cf. la antigua versión irlandesa en S. H. O’Grady, *Σιλπα Γαδελιχα*, Londres y Edimburgo, 1892, II, 321, donde el malabarista es Manannan). Es imposible no reconocer en esta narración una demostración de la doctrina de *Πα□χαπι•α Βρ□ημα*)α XIV.1.12-13, «De aquéllos que ascienden a la cima del gran Árbol, ¿cuántos van más allá?. Aquéllos que están alados vuelan, aquéllos que no tienen alas caen abajo. Los Comprehensores son aquéllos que están alados y los necios son aquéllos que no tienen alas», y *Ταιτιρ×ψα Σα•ηιτ□* V.6.2.1-2, «Las aguas son el “Agua de la Vida”; por lo tanto, ellos asperjan con agua al que se ha desmayado; aquél a quien éstas se asperjan, y que las conoce así, no va a la ruina, vive toda su vida» —es decir, comprende su formalidad. Esta «comprensión» corresponde a «tener fe» en muchos de los contextos milagrosos del Nuevo Testamento —por ejemplo, San Lucas 7:50, «tu fe te ha salvado», y San Lucas 17:19, «tu fe te ha hecho todo»; pues «por medio de la fe nosotros comprendemos» (Hebreos 11:3), y «la naturaleza de la fe... consiste sólo en conocimiento» (*Συμμα Τηεολογια* II-II.47.13 αδ2).

Desde un punto de vista indio, la cuestión de si tales fenómenos son «reales» (en el sentido moderno de la palabra) es de poco o de ningún interés; el mundo de los «hechos» (en el mismo sentido) es sólo de apariencias, la obra de un Maestro Mago, y no puede decirse de ninguna de estas apariencias que ellas «son» lo que parecen. De hecho, se da por establecido que la proeza del mago es «irreal» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VII.10, *σατψαμ ιπ□ν♦τα× πα•ψαντι ινδραφ□λαπατ*). Lo que importa es el significado-y-el-valor (*αρτηα*) de la apariencia, puesto que una cosa, en este sentido, es más «realmente» lo que ella significa que lo que ella «es», de la misma manera que el pan y el vino de la Eucaristía, son más realmente la carne y la sangre de Cristo que pan y vino, aunque el católico sabe perfectamente bien que ambas especies han sido hechas por manos humanas y que serán digeridas como cualquier otro alimento. Y en esto consiste todo el valor de la famosa «participación» de la «mentalidad primitiva» de Lévy-Bruhl: es decir, en una capacidad intelectual para operar, a uno y al

Tenemos ahora ante nosotros una información bastante completa de la doctrina india de la Puerta del Sol en el Fin del Mundo, y de cómo puede pasarse. También se ha llamado la atención sobre la universalidad de la doctrina, de la que se han anotado las formas cristiana e islámica. Concluiremos con algunas descripciones de la doctrina, tal como se desarrolla similarmente en las tradiciones china, siberiana, egipcia y hebrea.

En China observaremos sólo dos objetos de piedra, en lugar de tres, a los que podemos llamar, por motivos de uniformidad, igualmente «Perforados»: estos objetos de jade son símbolos de la Tierra y del Cielo, y se emplean como tales en el culto Imperial del Cielo y de la Tierra⁷³.

mismo tiempo, en más de un único nivel de referencia (y siempre por encima del más bajo). Es precisamente al hombre «que sabe lo que es mundano y lo que no es mundano, cuyo propósito es obtener lo inmortal por medio de lo mortal», al que, en *Αιταρεψα Βρῆμα* II.3.2, se le distingue como una «Persona» (en el sentido clásico de la definición de Boecio) de esos «otros, animales cuya discriminación más sutil es meramente en términos de hambre y de sed», o, en otras palabras, de esos literalistas y pragmáticos, para quienes «un conocimiento que no es empírico carece de significado». Si nosotros aceptamos la designación de Lévy-Bruhl de la «mentalidad primitiva» como colectiva y prelógica, y de la «mentalidad civilizada» como individual y lógica, entonces podemos preguntarnos cómo puede ser posible, desde tal punto de vista, hablar de «progreso». La comparación del hombre primitivo a un niño y del hombre civilizado a un adulto es esencialmente sólo una comparación autocongratulatoria. El «hombre civilizado» es mucho más senil que adulto. Los antiguos «animistas», tan distintos de los «psicólogos», estaban en lo cierto al asumir la constancia de la forma de la humanidad: ¿pero en quiénes se manifiesta más claramente esta forma? —¿en el metafísico «primitivo» o en el «positivista» (sánscrito *वृष्टिका*) «civilizado»? Ver Coomaraswamy, «Mentalidad primitiva».

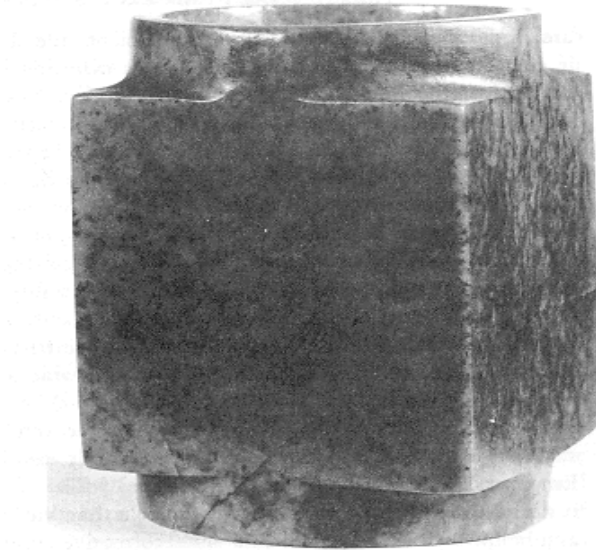
⁷³ H. Blodgett, «The Worship of Heaven and Earth by the Emperor of China», *Θουρνάλ οφ τηε Αμερικαν Οριενταλ Σοχιετης*, XX (1899), 58-69 (un estudio admirable); L. C. Hopkins, «On the Origin and History of the Chinese Coinage», *Θουρνάλ οφ τηε Ρουαλ Ασιατικ Σοχιετης* (1895); Laufer, *Θαδε*, págs. 120-168 (donde habla acertadamente del *πι* y del *τσΠυγγ*, junto con los otros cuatro jades que representan a los Cuadrantes, como de «imágenes» de las deidades cósmicas); R. Schlosser, «Chinas Münzen als Kunstwerke», *OZ N.S. II* (1925), 283-305 (en la pág. 298 el «dinero en metálico» o la moneda anular se llama *πι* debido a su semejanza con los símbolos de jade de la misma forma y nombre); E. Erkes, «Idols in Pre-Buddhist China», *Αρτιβυσ Ασιαε*, III (1928), 5-12

De estos dos «Perforados», el $\tau\sigma\text{Πυγγ}$, o símbolo de la Tierra, es internamente tubular y externamente cuadrado (Figura 15), mientras que el $\pi\iota$, o símbolo del Cielo, es un disco o piedra circular perforada (Figura 16). La Vía (que es el significado más esencial de $\tau\alpha\omicron$) está abierta así de abajo arriba y de arriba abajo. El $\tau\sigma\text{Πυγγ}$ no es un disco, sino más bien un cilindro de una cierta altura, y puede asimilarse rápidamente al primero ψ al segundo de los Perforados del Sí mismo indios si se considera como constando de dos discos , uno inferior y otro superior,

(el $\pi\iota$ y el $\tau\sigma\text{Πυγγ}$ son imágenes del Dios Sol y de la Diosa Tierra; cf. Laufer, *Θαδε*, pág. 144); C. Hentze, «Le Jade “pi” et les symboles solaires», *Αρτιβυσ Ασιαε*, III, 119-216 (comparación del $\pi\iota$ con las cabezas de maza aplanadas y contrapesos fusiformes neolíticos y con símbolos solares provenientes de diversas fuentes; el $\pi\iota$ «no es la imagen directa del sol... sino de la rueda solar», una observación sana, puesto que las ruedas del carro solar son el Cielo y la Tierra, y es el Cielo más bien que el Sol lo que se representa en una semejanza por el $\pi\iota$. El Sol mismo debe representarse por un disco sin perforar o por un disco que contiene un punto central que representa el «séptimo rayo, o el mejor» de los «siete rayos» del Sol, único rayo que pasa a través del Sol y sale así del cosmos; «el jade $\pi\iota$ era un símbolo del cielo, objeto de sacrificio y de presente»).

Completamente en el estilo de las *Υπανι•αδσ* es el texto del Chung Yung (*Τηε Χηινεσε Χλασσιχσ*, trad. James Legge, 2ª edic., Oxford, 1893-1895, I, 404), «*Ελ θυε χομπρενδε* los ritos de los sacrificios al Cielo y la Tierra, y el *σιγνιφιχαδο* de los diversos sacrificios a los antepasados, encontrará tan fácil el gobierno de un reino como mirar en la palma de su mano».

conectados por un pasaje continuo. Es de gran interés el que estos



τσΠυγγσε

Φιγυρα 15. θαδε ts'ung



Φιγυρα 16. θαδε pi

consideran regularmente como «ruedas de carreta» o «cubos de rueda»: por ejemplo, en el *Κυ ψ□ τ//υ π//υ*, donde todos los ejemplos ilustrados se describen como «cubos de la rueda del antiguo carro de jade». De hecho, el interior está «uniformemente taladrado como una cavidad cilíndrica, dentro de la cual giraría la punta del eje» (B. Laufer, *Θαδε*, Chicago, 1912, pág. 125). Sin embargo, a los arqueólogos les ha confundido el hecho de que los jades *τσ//υγγ* no son muy semejantes a los cubos de bronce de las ruedas (o más bien a las puntas del eje, sánscrito □)ι) que han llegado hasta nosotros desde el periodo Chou. Pero de la misma manera que el carro de luz védico o el carro de fuego bíblico no se refieren a vehículos que puedan ser desenterrados por la piqueta del excavador, así el «antiguo carro de jade» no implica tampoco un carro físico usado por gobernantes humanos. El jade (cf. «diamante»), en China, significa inmortalidad: «comer en la perfección de jade» es «obtener la vida inmortal» (Laufer, *Θαδε*, pág. 297); de la misma manera que el oro, en la India, significa luz e inmortalidad (*/αταπατηα Βρ□ημα)α* III.2.4.9, V.4.1.12, etc.). Un carro de jade (*ψ□ λυ*) difícilmente es más concebible, como un objeto, que un carro de oro (*κιν λυ*), y si «grandes vehículos (*τα λυ*)», llamados con estos nombres, se reservaban para «el Emperador, el Hijo del Cielo» (Laufer, *Θαδε*, págs. 125, 126; Hentze, «Le Jade “pi”», pág. 208), uno puede preguntar, ¿Quién es, en principio, el Emperador, el Hijo del Cielo?⁷⁴. El «antiguo

⁷⁴ «Sólo el Emperador puede cumplir los ritos; y si se sienta en su trono, pero carece de virtud, será incapaz de dar efectividad a los oficios y a la música rituales... Ciertamente, el Emperador no es “El Hijo del Cielo” debido a su posición política; Sólo el guardián efectivo del Tao es realmente el “Hijo del Cielo”, puesto que posee interiormente la virtud de la santidad, y exteriormente el “devenir” [hermeneia de *ωε*, “devenir”, “*ωερδεν*”, y *ωε* “trono”] de un soberano» (E. Rousselle, «Seelische Führung im lebenden Taoismus», *Χηνεσιση-Δευτσηερ Αλμαναχη*, Frankfurt, 1934, pág. 25). De hecho, ¿no es el Tao mismo un auriga en el «antiguo carro de jade», en el sentido de *Κα□ηα Υπανι•αδ* III.3, *ατμ□ναμ ρατηνιναα πιδδηι*, «sabe que el Espíritu es el cochero» [y *Θ□τακα*

carro de jade» es más bien el arquetipo del vehículo terrestre que viceversa⁷⁵. El *τσΠυγγ*, como un cilindro hueco, está concebido ciertamente para recibir un árbol eje, pero un eje de sustancia puramente espiritual (pneumática), no hecha por manos, y que es, de hecho, el Axis Mundi⁷⁶. En el uso funerario de los seis jades (*πι*, *τσΠυγγ*, *χηανγ*, *ηυ*, *ηυανγ* y *κυει*, respectivamente azul, amarillo, verde, rojo, blanco y negro, y que representan al cielo, la tierra y a los cuatro cuadrantes, respectivamente el Este, el Sur, el Oeste y el Norte), el *τσΠυγγ* se deposita sobre el abdomen (nótese aquí la asociación de la «tierra» con el «ombligo»), el *πι* debajo de la espalda, y las imágenes de los cuadrantes de manera que el Norte y el Sur son la cabeza y los pies, y el Este y el Oeste las manos izquierda y derecha (el cuerpo, por consiguiente, está de cara al Sur), de manera que todo el cuerpo está encerrado en lo que se llama el «cubo brillante» (*Χηου Λι*, cap. XVIII, citado por Laufer, *θαδε*, pág. 120)⁷⁷. La intención evidente es

VI.242]?. [«El gobernante sabio practica la inacción, y el imperio le aplaude... sobre el universo como carro, con toda la creación como su tiro, recorre la senda de la mortalidad», Chuang-tzu, cap. 23].

⁷⁵ Cf. Forrer, «Les Chars cultuels préhistoriques», pág. 119, «La invención del carro se debe a las ideas religiosas que el hombre prehistórico al comienzo de la edad del metal se hacía sobre el sol, su naturaleza y sus cualidades benefactoras». Hablando normalmente, los valores prácticos son aplicaciones secundarias de los principios metafísicos, aplicaciones a las que se da propiamente el nombre de «invenciones» o de «descubrimientos»; una edad posterior recurre al método más incierto del experimento («la prueba y el error»). En conexión con lo presente, otra buena ilustración de la aplicación de los principios metafísicos la proporciona el védico *κηα*, originalmente el «agujero» representado por la Puerta del Sol y la Puerta del Mundo, y subsecuentemente el cero matemático (cf. Coomaraswamy, «*Κηα* y Otras Palabras que Denotan “Cero” en Conexión con la Metafísica del Espacio», y el estudio por Betty Heiman en *θουρναλ οφ τηε Ινδιαν Σοχιετημ οφ Οριενταλ Αρτ*, V, 91-94), y en ética la fuente del bien y del mal (*συ-κηα*, *δυ-κηα*). En conexión con esto mismo, ver *Ταο Τε Χηινγ* XI, «la utilidad de la rueda depende del espacio donde no hay nada».

⁷⁶ Cf. E. Rousselle, «Die Achse des Lebens», *Χηινεσιση-Δευτσηερ Αλμαναχη*, Frankfurt, 1933. *Ση@ν-ταο* (Shinto) = *δεπαω*□να.

⁷⁷ El *φανγ-μινγ* ritual, al que se asimila así el cuerpo del decedido por la colocación de los seis jades, es también de seis caras, probablemente una losa cúbica, marcada con seis colores que representan las seis direcciones y sobre los que se colocan seis jades, aparentemente de la misma

proporcionar al decedido un nuevo cuerpo cósmico adamantino de luz. En la Tradición taoísta más reciente, al «hombre nuevo» nacido de la iniciación (φυσή, sánscrito δ×κ●) se le llama efectivamente el «Cuerpo de Diamante» (γινγ γαν σην, cf. el sánscrito y el budista παφρα-κψα), puesto que la iniciación prefigura la transformación que ha de realizarse efectivamente y para siempre a la muerte⁷⁸. Una cigarra de jade colocada en la boca del cadáver del decedido es el símbolo de su resurrección en este estado del ser transformado⁷⁹, en el que él se libera de las limitaciones de la individualización humana.

El simbolismo Shaman siberiano se corresponde aún más estrechamente con el simbolismo indio, como U. Holmberg («Der Baum des Lebens», Helsinki, 1922-1923, pág. 31) no ha dejado de observar. Aquí nos encontramos nuevamente con un par de símbolos anulares, de los que uno es un disco perforado que representa la Tierra (Holmberg, «Der Baum des Lebens», fig. 13), y el otro el lucernario sobre el hogar central del ψυρτ, que es también la abertura en el techo de un templo hypaetral, a cuyo través pasa el tronco del Árbol del Mundo para abrir

manera que se ha descrito arriba. En la expresión misma, φανγ significa «cuadrado», o «plano», en el sentido de una dirección (cuadrante), y μινγ significa «luz», especialmente la luz de la aurora o del día. No puede haber duda de que el φανγ-μινγ es una imagen del cosmos; cf. σζυ φανγ, «los cuatro cuadrantes» —es decir, el resto del mundo fuera de China; ωυ φανγ, «los cuatro cuadrantes y el centro» —es decir, el mundo exterior y China; y φανγ ωαι, «extracósmico» o «supramundano». Por consiguiente, la intención es «universalizar» literalmente el cuerpo del decedido, y proporcionarle así un cuerpo cósmico de luz. Puede agregarse que el Comentario T'ang, que Laufer cita pero que no nombra, es el bien conocido Χηου λι χηυ συ de Chia Kung-yen; sólo he podido hacer uso de éste gracias a la amable ayuda de mi instruida colega, Miss Chie Hirano.

⁷⁸ E. Rousselle, «Seelische Führung im lebenden Taoismus», *Χηινεσιση-Δευτσηερ Αλμαναχη*, Frankfurt, 1934, págs. 42-43. Puede observarse que en lugar de tratar los seis jades como los centros de los planos limitadores, nosotros los tratamos como puntos y los conectamos por líneas; así, la figura de un diamante reemplaza a la de un cubo, mientras que los ejes (que son los mismos que los de la «Cruz de Luz») permanecen sin cambio. Cf. Coomaraswamy «Eckstein», 1939.

⁷⁹ Cf. Hentze, *Φηηινεσισηε Βρονζεν- υνδ Κυλτυρδαρστελλυνγεν*, págs. 13-16.

sus ramas arriba. Citaremos los pasajes más pertinentes de Casanowicz y Holmberg⁸⁰. Los dolganos y los yenisei-ostiaks erigen Pilares del Mundo sobremontados por un travesañ horizontal que representa el cielo y un «Señor Pájaro» bicéfalo descrito como «omni-vidente»⁸¹. Los lapones ofrecen sacrificios al «Hombre-mundo», representado por un árbol erigido en un templo techado. En los ritos shamánicos de las razas altai, se erige un abedul verde en un *ψυρτ*, y su copa sube por encima del agujero para el humo⁸²; dentro del *ψυρτ* el tronco se inclina a fin de dejar espacio para un hogar situado debajo del agujero para el humo o lucernario, y «este abedul simboliza al Dios-Puerta (*υδε♣ι-βυρχηαν*)

⁸⁰ Las siguientes citas están tomadas de Holmberg, «Der Baum des Lebens», y Casanowicz, «Shamanism of the Natives of Siberia», *Σμιτησονιαν Ρεπορτ φορ 1924* (Washington, D.C.); cf. Uno Holmberg, *Φιννο-Υγριχ, Σιβεριαν Μυτηολογψ* (Boston y Oxford, 1927), Vol. 4 de *Μυτηολογψ οφ Αλλ Ραχεσ*.

⁸¹ «Los dolganos la llaman la columna cuadrada, cuya cúspide está rematada por la imagen del águila que representa los poderes celestiales, él “nunca deja de soportar” (*τ□σπ□τ τυρ*), e imaginan que su contrapartida, el que “nunca se altera ni cae”, está ante el lugar de morada del dios altísimo. Además, uno ve a menudo, debajo de la imagen del pájaro sobre estas columnas un techo cobertor que representa el cielo» (Holmberg, «Der Baum des Lebens», pág. 15).

⁸² De la misma manera que, en la *ζολσυνγα Σαγα* (trad. E. Magnusson y William Morris, Londres, 1901), «El rey Volsung edificó una noble sala con tal sabiduría, que un gran roble se elevaba dentro, y que las ramas del árbol se abrían hermosamente por encima del techo de la sala, mientras que por debajo se elevaba el tronco adentro de ella, y a dicho árbol los hombres llamaban “Branstock” [es decir, “Zarza Ardiente”]». Los templos hypaetras indios estaban construidos de modo similar; cf. ilustraciones en Coomaraswamy, «Arquitectura india antigua: II Bodhi-gharas». Para los cultos correspondientes en Grecia, ver Arthur Evans, «Mycenaean Tree and Pillar Cult», *JHS* (1901), pág. 118, «Las columnas de madera... a menudo toman su santidad del árbol sagrado del cual se extraen» (ver también pág. 173, «el Dios Sol como un pilar piramidal», etc.). Para los ritos de escalada cf. Luciano, *Δε Συρια δεα* 28-29 (cf. John Garstang, trad., *Τηε Συριαν Γοδδεσσ*, Londres, 1913 págs. 66-69). Los ritos de escalada están ilustrados en la tradición europea posterior por S. Simeón el Estilita, y en el medio popular por el juego de trepar a un poste engrasado con el fin de obtener un premio atado a su cúspide. Para más referencias a los ritos de escalada, ver P. Mus, *Βαραβυδυρ* (Hanoi, 1935), pág. 318 [y R. A. Nicholson, *Στυδιεσ ιν Ισλαμιχ Μψστιχισμ* (Cambridge, 1921), págs. 105-111].

que abre para el Shaman la vía adentro del cielo»⁸³; el Shaman escala este abedul, y así sale por encima del techo del ψυρτ, y allí invoca a los dioses. Como Holmberg comenta (pág. 30), «La referencia del lucernario en el techo del ψυρτ, entre las razas altai y los buriatos, es evidentemente a un prototipo celestial. Los ostiakos hablan de la casa del cielo como provista de un lucernario de oro». La abertura se identifica con la Estrella Polar, o toma su lugar; es un «agujero a través del cual es posible pasar de un mundo a otro»: Shamanes y espíritus, y los héroes de los cuentos folklóricos que cabalgan sobre águilas o pájaros de trueno, se dice que se deslizan a través de la serie de agujeros similares situados bajo la Estrella Polar, y así (como lo expresaría nuestro texto indio) pasan arriba y abajo de estos mundos⁸⁴. Hay un agujero correspondiente en la tierra, que conduce adentro del mundo inferior⁸⁵.

⁸³ Cf. Janus (de donde φαννα, «entrada», «ingreso», cf. sánscrito ψ(ν)α), llamado así θυοδ αβ ευνοδο νομεν εστ δυχτυμ, Cicerón, *De Natura deorum*, II.27.67. Con Janus, como de doble cara (una única esencia y dos naturalezas), cf. los Pájaros-Sol bicéfalos indios, el Águila o el Cisne, y el Sol, como se simboliza en los ritos védicos por el Disco de Oro que brilla hacia abajo, y la Persona de Oro depositada en el Disco, cara arriba (/αταπατηα Βρ(η)μα)α VII.4.1.7-13, VIII.3.1.11, y X.5.2.8, 12, etc.) —«Para que uno mire hacia aquí y el otro mire desde allí» (/αταπατηα Βρ(η)μα)α VII.4.1.18). Para el tipo de Janus cf. P. Le Gentilhomme, «Les Quadrigati Nummi et le dieu Janus», *Revue numismatique*, ser. 4, XXXVII (1934, cap. 3, «Les Doubles Têtes dans l'art antique»; para las «dos caras», en tanto que el poder espiritual y el temporal, y la asimilación de Cristo a Janus, ver René Guénon, *Αυτοριδαδ εσπιριτυαλ ψ ποδερ τεμποραλ* (París, 1930), pág. 125, y «El simbolismo solsticial de Janus». Para Marduk, un tipo de Janus, con referencia al curso del sol de día y de noche (αβ εξτρα ψ αβ ιντρα: Mitr(ν)varunau), cf. S. H. Langdon, *Σεμιτιχ Μυθολογι* (Boston y Oxford, 1931), pág. 68, vol. 5 de *Μυθολογι οφ Αλλ Ραχεσ*.

⁸⁴ Formulaciones similares se encuentran entre los indios de Norteamérica. Puede agregarse que entre éstos hay algunas tribus que entran regularmente en sus casas por el agujero para el humo y una escala escalonada (C. Wissler, *Τηε Αμεριχαν Ινδιαν*, 3ª edic., Nueva York, 1950, pág. 113). También puede llamarse la atención sobre la perforación post mortem de los cráneos, sin duda para facilitar el ascenso del espíritu del difunto, como en la India, por la vía del foramen craneal (βραημα-ρανδηρα, σχμα, δ(τ)ι); ver Wilbert B. Hinsdale y E. F. Greenman, «Perforated Indian Crania in Michigan», *Οχχασιοναλ Χοντριβυτιονσ φρομ τηε Μυσευμ οφ τηε Υνιπερσιτυ οφ Μιχηγιαν*, N° 5 (1936). Similares perforaciones post-mortem del cráneo se han observado en las culturas neolíticas europeas y africanas. Ver Alexandra David-Neel, *Μαγιχ ανδ Μυστερν ιν Τιβετ*

(Nueva York, 1932), pág. 208. [Análoga a la perforación de los cráneos es la de platos y vasos, que, en el caso de los ejemplos del Valle de los Mimbres (Nuevo Méjico), «generalmente se perforaban o “mataban” antes de ser enterrados con el muerto... y la intención era, según sabemos por algunos indios de Puebla, permitir el escape del cuerpo-soplo o espíritu del plato para permitirle acompañar al de su antiguo propietario a la tierra de las sombras». Cuando el cuerpo se entierra sentado, tales platos «se colocan sobre el cráneo como una gorra» (J. Walter Fewkes, IPEK, 1925, pág. 136).]

⁸⁵ Cf. el notable informe de un descenso al mundo inferior en Peter Freuchen, *Αρχτιχ Αδπεντυρε* (Nueva York, 1935), págs. 132-137, donde se dice que el practicante se ha entrenado «para nadar a través de las rocas» y, en su viaje de retorno, «ha abierto su vía arriba a través del granito»; un equivalente exacto es el «poder» (*σιδδητι*), adscrito en numerosos textos budistas palis (por ejemplo, *Α)γυτταρα Νικψα* I.254 sigs., S II.212 sigs. y S V.254 sigs.) al *αρηατ* que es perfecto en la práctica de las Cuatro Contemplaciones, de «sumergirse y emerger de la tierra como si fuera agua». Los «poderes» asociados son los de caminar sobre el agua, de levitación, y de ascenso en el cuerpo hasta tan lejos como el Brahmaloika.

La tradición cristiana también está familiarizada con El que «puede» (*αρηατι*) descender al infierno o ascender al cielo a voluntad.



Φιγυρα 17. Λαπίδα Ηαν

Caballo Sacrificial, máscara *τΠαο τΠιη* y anillo,
la máscara y el anillo como una aldaba.

Los ritos de escalada mencionados arriba son especialmente llamativos, y constituyen un *Ηιμμελφληρητ* ritual de un tipo tal como se describe en los Βρημα\ασ. Las partes esenciales del rito pueden resumirse como sigue (Casanowicz, «Shamanism of the Natives of Siberia», *Σμητησωνιαν Ρεπορη φορ 1924*, págs. 427 sigs.): «En el yurta se erige un abedul joven con las ramas más bajas podadas... En los bajos del árbol se cortan con un hacha nueve escalones [ταπηψ = sánscrito κρημα\α]. Alrededor del yurta se hace un cercado⁸⁶... Se erige un palo

⁸⁶ Este cercado corresponde al establo (de madera de α\πατηη) construido para el caballo sacrificial en o cerca del terreno de la ofrenda (*Ταιτηρηψα Βρημα\α* III.8.2, Comentario).

La palabra α\πατηη, que denota el árbol del que se hace típicamente el poste sacrificial en el rito indio, significa «caballo de pie» y es equivalente a α\παστηη en este sentido —el de *Ταιτηρηψα Σα-ηητ* IV.1.10.1, donde la ofrenda se hace a Agni encendido en el ombligo de la tierra, «como si fuera a un caballo de pie (α\π\ψηνα τη\ηαντε)». Por consiguiente, es notable que en la saga Yakut citada por Holmberg, «Der Baum des Lebens», pág. 58, al Árbol del Mundo, cuyas raíces se hunden profundamente en la tierra y cuya cima traspasa los siete cielos, se le llame el «Poste Caballo del Dios Altísimo Ürün-ai-Tojon».

Para las relaciones análogas del caballo y el árbol o el poste en China, ver Hentze, *Φρηχηνηεσισχη Βρονζεν- υνδ Κυλτηρδαρσελλυνηεν*, págs. 123-130. El notabilísimo relieve de la lápida Han, reproducida en la Figura 17, puede decirse que ilustra al mismo tiempo las formulaciones india, siberiana y china. Un caballo, señalado como real por el parasol sobre su cabeza, está atado a un poste sacrificial que σε ελεπα desde un altar. Encima hay una máscara τη\αιο τη\ιηη que sostiene un anillo. Cf. A. Salmony, «Le Mascaron et l'armeau», *Ρεψυε δεσ αρτο ασιατιθυεσ*, VIII (1934). Como si se trata de un πι, es ciertamente a través de este anillo por donde el espíritu del caballo, cuando ha sido matado, debe pasar al cielo. El anillo es sostenido o guardado por el τη\αιο τη\ιηη, de la misma manera que en el caso citado previamente del eje o cubo de bronce (Laufer, *θαδε*, lám. XVI, fig. 1). El relieve mismo es más elocuente que cualquier descripción de él. Y como comenta Janse, «Todos estos monumentos tienen esto en común: su ornamentación es testimonio de creencias y de leyendas relativas a la vida, a la muerte, a la idea de la inmortalidad, creencias... que han debido estar muy extendidas entre las gentes de entonces, pues frecuentemente el artista se ha contentado con evocar escenas enteras sólo por algunos elementos aislados. Frecuentemente nosotros ignoramos el sentido exacto de la decoración, pero, por otra parte, hay numerosos elementos que son fáciles de determinar» («Briques et objets céramiques», pág. 3).

Puede agregarse que este relieve Han interpretado arriba arroja una vívida luz sobre la forma tradicional de nuestras propias aldabas, compuestas muy a menudo por una máscara animal que sostiene una anilla. Bien parece que no podría haberse encontrado una forma más apropiada o más

de abedul con un lazo de pelo de caballo. Entonces se elige un caballo agradable a la deidad... El Shaman agita un ramo de abedul sobre el lomo del caballo, conduciendo así su alma a Ulgan [Bai Ulgan, que mora en el decimosexto cielo, y que sigue en rango a Kaira Kan, el dios altísimo], acompañada por el alma del dueño... El Shaman sale fuera del yurta, se sienta sobre un muñeco en forma de ganso [sánscrito ;ηα∞σα!/] relleno de heno y cubierto de paño, y moviendo ambos brazos rápidamente como alas, canta así en voz alta:

Abajo el cielo blanco,
 Arriba la nube blanca
 Abajo el cielo azul,
 Arriba la nuba azul—
 Sube un pájaro al cielo⁸⁷.

significativa. Ciertamente, cuanto más aprendemos de los orígenes de las formas del arte tradicional y folklórico, tanta más cuenta nos damos de que su aplicación es inevitable y tanto más vemos que no son productos de convención ni de «elección artística», sino sólo *χορρευτος: αρσ ρεχτα ρατιο φαχτιβιλιμ*.

⁸⁷ En *Ταιτιρ>να Σα·ηιτ* I.7.9, el *μαντρα* «Nosotros hemos venido al cielo, a los dioses, nosotros hemos devenido inmortales; nosotros hemos devenido los hijos de Πραφ□πατι» es enunciado por el Sacrificador al alcanzar la cima del poste, donde extiende sus brazos, sin duda a imitación de un pájaro; cf. *Θαιμιν>να Υπανι•αδ Βρ□ημα*)α III.13.9, «Ciertamente el que sin alas sube a la cima del Árbol, cae de él. Pero si teniendo alas se sienta en la cima del Árbol, o en el filo de una espada, o en el filo de una navaja, no cae de él. Pues se sienta soportado por sus alas... se sienta sin temor en el mundo celestial, e igualmente se mueve por doquier» —es decir, como un *καμ□χ□ριν*, un «movedor a voluntad». Ver también *Πα□χαπι·♣α Βρ□ημα*)α XIV.1.12-13. El pájaro del canto del Shaman corresponde al «Cisne cuya sede está en la luz» (*Κα□ηα Υπανι•αδ* V.2); «hacia lo eterno y desde lo eterno vuela el Cisne» (*□πετ□♣παταρα Υπανι•αδ* III.18); «El Pájaro de Oro, que mora en el corazón y el Sol» (*Μαιτρι Υπανι•αδ* VI.34); etc. En cuanto al «graznido» del ganso, es el Shaman el que grazna, puesto que en la medida en que al Shaman está fuera de sí mismo y está en el espíritu, *εσ ελ γανσο*, y está volando; cf. *Πα□χαπι·♣α Βρ□ημα*)α V.3.5, «como un *♣ακωνα* el Sacrificador, habiendo devenido un pájaro, se eleva al mundo del cielo».

El caballo y el pájaro son esencialmente uno, como es explícito en *□απατηα Βρ□ημα*)α XIII.2.6.15. *Μαη>δηαρα*, sobre este pasaje, «identifica el caballo con el caballo-sacrificio [como en

«El ganso replica graznando... Sobre este corcel plumado el Shaman persigue al alma [πυρα = sánscrito □τμαν] del caballo⁸⁸, imitando el relincho del caballo... Se acerca al palo de abedul... después de mucho esfuerzo y tiro... el Shaman inciensa al animal con enebro, le bendice... y le mata. El animal matado es desollado y cortado de una manera muy elaborada⁸⁹ de manera que no se rompan los huesos... Al segundo anochecer... se actúa el viaje del Shaman a Bai Ulgan en el cielo... Circunda varias veces el abedul en el yurta, después se arrodilla enfrente de la puerta y pide al espíritu portero imaginario que le de un guía... Finalmente comienza el ascenso al cielo... el Shaman entra en éxtasis. Entonces repentinamente se coloca sobre el primer escalón cortado en el tronco del abedul... Está subiendo al cielo. Pasa de cielo en cielo, cabalgando sobre el ganso... En cada etapa cuenta a la audiencia lo que ha visto y oído. Y finalmente, habiendo alcanzado el noveno o incluso el duodécimo cielo, dirige una humilde plegaria a Bai Ulgan... Después de esta entrevista con Ulgan, el éxtasis o delirium del Shaman alcanza su clímax, se colapsa y yace sin moción. Después de un rato se despierta gradualmente, frota sus ojos y saluda a los presentes como si fuera después de una larga ausencia». Difícilmente podría imaginarse una correspondencia más estrecha con los ritos indios.

B♦ηαδ(ρα)ψακα Υπανι•αδ I.2.7] que, en la forma de un pájaro, lleva al sacrificador al cielo» (J. Eggeling; cf. *Σαχρεδ Βοοκσ οφ τηε Εαστ*, XLIII, XXI-XXII).

⁸⁸ /αταπατηα Βρ(ημα)α XIII.2.8.1, «Los Devas, en su ascenso, no conocían la vía al mundo del cielo, pero el caballo la conocía», y más plenamente en XIII.2.3 [Cf. *Ταιττιρψα Σα•ηιτ* VI.3.8, sobre el agarrarse a la víctima como guía en la vía al cielo; la víctima es el psychopompo: La cuestión es similar para Cristo en el sacrificio cristiano, y para la «subida tras de Agni»].

⁸⁹ CF. *Ταιττιρψα Σα•ηιτ* V.2.11-12 y *Αιταρεψα Βρ(ημα)α* VII.1 con su elaborada descripción de la disección ritual del caballo.

La antigua doctrina egipcia de la Puerta del Sol y de su paso es esencialmente la misma que la india, excepto que la puerta se considera como rectangular. Las citas siguientes son de E.A.T. Wallis Budge, *Book of the Dead* (Londres, 1895), págs. CXVII-CXVIII y 12-14⁹⁰. El firmamento se considera como un «techo de la tierra y piso del cielo» metálico, para alcanzar el cual «se consideró que era necesaria una escala»⁹¹. Ésta es la «escala de Horus... que es el Señor de la Escala», y para el decedido, que entra «con *Συ* nombre de “Escala”..., el techo de los cielos descerraja sus puertas», cuando se pronuncia esta palabra de bienvenida, «Entra entonces, al cielo, y entra en él con *τυ* nombre de “Escala”»⁹². La admisión depende del resultado de una psychostasis⁹³ en la que se pesa el “corazón” contra la pluma Maat, el símbolo de lo Recto

⁹⁰ Verbatim, excepto que las bastardillas y algunas mayúsculas son mías.

⁹¹ Además de las referencias a la escala previamente citadas, cf. *ζισυδδηι Μαγγα* 10, *σαγγα-ροηανα-σοπνα*.

«La Escala del Cielo», según una fórmula de inspiración enteramente bizantina, estaba representada en el manuscrito del “Hortus deliciarum” de la abadesa Herrade de Landsberg: un caballero, un clérigo, un monje y un eremita suben los escalones, pero, atraídos por los vicios, se precipitan en el abismo; sólo algunos elegidos, protegidos por ángeles que batallan contra los demonios lanzando flechas, reciben la corona tendida por la mano divina» (Louis Bréhier, *ΑΠΑΡΤ ΧΗΡΤΙΕΝ*, París, 1918, pág. 294). Para la historia antigua de las representaciones de la «Escala Celestial» cristiana, ver Charles R. Morey y Walter Dennison, *Στυδιεσ ιν Εαστ Χηριστιαν ανδ Ρομαν Αρτ*, 2 volúmenes (Nueva York, 1914-1918), págs. 1-28. Es de esta escala (68.:∇>) de donde toma su nombre S. Juan Clímaco.

⁹² El decedido asume el nombre del Dios, en quien entra así como igual en igual. Cf. *Ιγ ζεδα Σα-ηιτ* X.61.16, «Él mismo es el puente»; el «Dios Puerta» Shaman; el Cristo «en forma de un puente» de Santa Catalina; el Boddhisattva *αττναα σακαμαα κατπ* (9τακα III.373), con *Ταιτιρκβα Σα-ηιτ* VI.6.4.2, *ακραμαναμ επα τατ σετυα ψαφαμνα κυρυτε συπαργασβα λοκασβα σαμαψαι*.

⁹³ La psychostasis sobrevive en la iconografía cristiana, donde S. Miguel juega la parte de Thoth; cf. por ejemplo, Émile Mâle, *ΑΠΑΡΤ ρελιγευξ δυ ΕΙΙΙϛ σι(χλε εν Φρανχε* (París, 1893), fig. 237; Louis Bréhier, *ΑΠΑΡΤ ΧΗΡΤΙΕΝ*, París, 1918, pág. 293. Cf. Corán 7:8, «La pesada de ese día es justa, y aquéllos cuyos platillos pesen, serán los bienaventurados; pero aquéllos cuyos platillos no pesen, serán quienes se pierden a sí mismos». Maat, como la Verdad e Hija del Sol, corresponde a la Σλρψ-ςχ védica y a la Sophia neoplatónica y cristiana.

y de la Verdad. El difunto «es apadrinado por Horus que dice, “Su corazón es recto; no ha pecado contra ningún Dios ni Diosa. Thoth lo ha pesado... es veracísimo y rectísimo. Concede que se le den tortas y licor⁹⁴, y permítele aparecer en la presencia del Dios Osiris; y permítele ser igual a los seguidores de Horus para siempre jamás». Y a su vez él dice⁹⁵, «Yo no he hablado a sabiendas aquello que no es verdadero⁹⁶, ni he hecho nada con un corazón falso. Concédeme que yo pueda ser igual a esos favorecidos que están en tu séquito, y que yo pueda ser un Osiris, grandemente favorecido del bello Dios y amado Señor del Mundo». La ilustración al Libro de los Muertos nos muestra la Puerta del Mundo con el Dios-Sol sentado dentro de ella, o representado por un disco encima de ella (Figura 18), y en uno y otro caso como si estuviera diciendo, «Yo soy la puerta, si un hombre entra por mí, será salvado», una fórmula expresada o implícita en cada rama de la tradición universal que hemos estudiado; y nuevamente la puerta, cerrada y encerrada, como en San Mateo 25:10, «y se cerró la puerta»⁹⁷. Sólo tenemos que agregar que para

⁹⁴ La beatitud de los muertos bienaventurados se representa en los términos de un banquete en todas las tradiciones —por ejemplo, *Ιγξεδα Σα-ηιτ* X.135.1, *σαμπιβατε*; San Mateo 22:4, «Mirad, yo he preparado mi cena». Como observa Santo Tomás, «“El rayo de la revelación divina no se extingue con la imaginaria sensible con la que se vela”, como nos dice Dionisio» (*Συμμο Τηολογιχα* I.1.9 *αδ* 2), y como ha observado «Avalon», aquéllos que comprenden las verdades eternas no se sienten perturbados por los símbolos en los que ellas puedan expresarse.

⁹⁵ «Él», en este contexto «Osiris-Ani» —es decir, el Ani decedido, ahora asimilado a Osiris y entrando como igual en igual.

⁹⁶ Así también, Ikhnaton «agregaba regularmente a la forma oficial de su nombre real en todos sus documentos de estado, las palabras “Vivo en la Verdad» (Breasted). De la misma manera el Comprehensor habla de sí mismo como *σατσα-δηαρμα* *Ι* *♣* *□* *□* *σψα* *Υπανι* *αδ* 16).

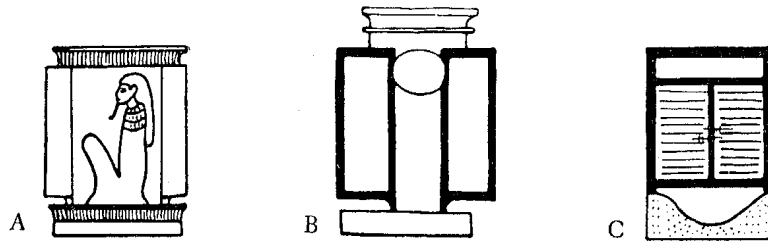
⁹⁷ Para la representación egipcia de la Puerta del Sol, abierta y cerrada, ver H. Schäfer, *Αεγπτισχη υνδ ηευτιγε Κυνστ υνδ Ωελτγεβ* *υδε δερ αλτεν* *□γμπτερ* (Berlín, 1928), pág. 101, Abb. 22-24 (Aquí figura 14), y T. Dombart, «Der zwetürmige Tempel-Pylon», *Εγπτιαν Πελιγιον*, I (1933), 92-93, Abb. 7 (la puerta cerrada sobremontada por el disco alado y guardada por Isis y Nephthys). Como observa Dombart, «Así pues, el templo egipcio, como un todo, aparece en la arquitectura monumental, como la imagen microcómica de la estructura del mundo terrenal en el que domina la deidad, sobre todo el dios sol que puede vivir y reinar aquí como gobernante del mundo». Dombart protesta justamente contra las interpretaciones habituales de las formas arquitectónicas

aquellos que no alcanzan a pasar la prueba de la psycostasis está a la espera el monstruo con cabeza de cocodrilo llamado ὠμῆ, el Devorador, o ὠμιτ, el Comedor de los Muertos⁹⁸. No podemos entrar aquí en una comparación más general de la mitología egipcia con la mitología india, y sólo observaremos que tanto Horus como Osiris son «dioses halcón», como Agni (y Gawain, *Γωαλχημαι*), y señalaremos la equivalencia de los conceptos del Αμον–Pῆ egipcio y el Ινδρα–ζῆψυ, o Σῶρφα = ἄμῶν indio, con el cristiano «Dios es un Espíritu: y quienes Le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad... Como Espíritu de la Verdad» (San Juan 4:24, 14:17).

monumentales de Egipto y de otras partes como *βλοσσ–δεκορατισε* o inclusive como meramente funcionales; en conexión con esto, cf. mi reseña de W. Andrae, *Διε ιονισχηε Σῶυλε: Βαυφορμ οδερ Σψμβολ?*. Ver también Lethaby, *Αρχηιτεχτυρε, Μψστιχισμ ανδ Μψτη*, cap. 8, «The Golden Gate of the Sun». Se puede añadir que justamente como las puertas javanesas están guardadas por el Κῶλαμακαρα solar (Κῶλα, «Tiempo», es uno de los nombres de la Muerte en tanto que el «Finalizador», Antaka), así también los dinteles mejicanos llevan una máscara que, si apareciera en un contexto indio, sólo podría llamarse un *μακαρα* (por ejemplo, Herbert Joseph Spinden, *Ανχιεντ Χιπιλιζατιον οφ Μεξιχο ανδ Χεντραλ Αμεριχα*, 2ª edic. rev., Nueva York, 1922, fig. 21).

En el arte cristiano, la puerta cerrada se representa ya en Dura-Europas en el siglo III. d. C.; ver Pijoan en *Αρτ Βυλλετιν*, XIX (1937), fig. 3, frente a la página 595. En esta composición el Esposo está representado por el Sol levante («Yo soy la puerta»). Las vírgenes con sus lámparas encendidas («El espíritu, en verdad, es su luz», *Βῆηαδῶρα*)ψακα *Υπανι•αδ* IV.3.6) están entrando en el Reino del Cielo por esta puerta (y si el edificio se parece a una tumba, esto concuerda con la palabra de Eckhart «El Reino del Cielo no es para nadie sino los completamente muertos» y con Romanos 6:8, «si nosotros estamos muertos con Cristo») —«a través del medio del Sol... allí el Cielo y la Tierra se abrazan [*σαμ•λισψαταη, θαιμινψα Υπανι•αδ Βρῆμα*]α I.5.5]».

⁹⁸ Este ὠμιτ, con quien, como «devorador», cf. *αγνι κραψψῆτ*, corresponde, evidentemente, por una parte a las fauces del infierno que aguardan al alma cristiana que es pesada en la balanza y encontrada deficiente, y por otra al «cocodrilo» que acecha en el vía de ascenso al cielo del Sacrificador indio, con respecto a quien se pregunta, como se ha observado arriba, «¿Quién se liberará hoy de las fauces de ἄμῶν?».



Φιγυρα 18. Λα Πυερτα δελ Μυνδο ψ λα Πυερτα δελ Σολ εριπχια

A. La puerta abierta, guardada por el Dios Sol en forma antropomórfica; B. La puerta abierta con el Disco del Sol arriba (cf. T. Dombart, «Der zweitürmige Tempel-Pylon» en *Εγυπτιαν Ρελιγιον* I [1933], 93, abb. 7, la puerta cerrada sobremontada por el disco alado); C. La puerta cerrada, también una representación de la puesta del sol (el sol «ha ido a casa», *ασταμ ψατρα χα γαχχηατι, Καϋηα Υπανι•αδ*IV.9).

Para concluir, citamos del *Ζοηαρ* (Vayaqhel, págs. 211-216): «Hay, además, en el centro del conjunto de los cielos, una puerta llamada G’bilon... Desde esa puerta hay una vía que sube siempre más alto hasta que alcanza el Trono Divino...⁹⁹. En el centro de ese firmamento hay una abertura (G’bilon), frente a la abertura del Palacio Supernal de lo alto, y que forma la entrada a cuyo través las almas se elevan desde el Paraíso más Bajo al Paraíso más Alto, por la vía de un pilar que está fijado en el Paraíso más Bajo y que llega hasta la puerta de lo alto... Las vestiduras del Paraíso más bajo están hechas de las acciones de los hombres; las del Paraíso Celestial de la devoción y anhelo de su espíritu»¹⁰⁰.

⁹⁹ La *α•αικ•α μϋργα* india. En esta vía, descrita en *Καυ•ιτακχ Υπανι•αδ*I.3-7, el guía es la «Persona no humana», y aquéllos que proceden por ella jamás retornan a la condición humana (*Χηϋνδογνα Υπανι•αδ*IV.15.5-6).

¹⁰⁰ Por consiguiente, en el *Παραϋσο* Virgilio ya no puede actuar como guía de Dante más allá del Paraíso más bajo. La distinción entre un cielo más bajo alcanzable por el mérito, y otro más alto alcanzable solamente por la *γνωσις*, es una de las fórmulas básicas de la *Philosophia Perennis*, y se recalca fuertemente en las *Υπανι•αδσ*.

Aquí, no sólo se reconoce claramente el simbolismo con el que ya estamos familiarizados, sino que también nos encontramos con el mismo simbolismo en una destacable obra del pintor cristiano del siglo XV Hieronymus Bosch (Figura 19), para la que podrían haber servido como prescripción (*δηψίνα μαντραμ*) las palabras «...entrada a cuyo través las almas se elevan desde el Paraíso más Bajo al Paraíso más Alto, por la vía de un pilar que está fijado en el Paraíso más Bajo». Ya estamos familiarizados, en múltiples contextos, con el ascenso «por la vía de un pilar»: la manera en la que Bosch pinta el «Ascenso al Paraíso Celestial» es muy sobresaliente, y también podría haberse basado en *B♦ηαδ□ρα)ψακα Υπανι•αδ* V.12.10, «Él alcanza el Sol, (que) se abre para él como el agujero de un tambor. A través de él, él sube más alto».



Φιγυρα 19Α. Ηιερονυμυς Βοσχη:

Εντραδα αλ Παρα□σο Χελεστιαλ
«El alcanza el Sol, (que) se abre para él
como el agujero de un tambor», Β◆ηαδ□ρα λψακα Υπανι●αδ V.10.



Φιγυρα 19Β. Ηιερονυμυς Βοσχη:

Ελ Παρα□σο Τερρεναλ

Uno de los rasgos más distintivos de la «mentalidad primitiva» es que los objetos, los seres, y los fenómenos en general, pueden ser para ella, a uno y al mismo tiempo, lo que ellos «son», y algo diferente de ellos mismos¹⁰¹. *Νοσοτροσ* vemos sólo las superficies estéticas, o los hechos,

¹⁰¹ Esto no implica más vaguedad de pensamiento, o confusión de dos cosas, que cuando nosotros decimos de un retrato, «Ese soy yo». Nosotros no entendemos (en realidad, nosotros no sabemos ya lo que entendemos con tales expresiones y muchas otras del mismo origen) que este pigmento es mi

de los fenómenos, ya sean naturales o artificiales: pero para la metafísica primitiva son válidas las palabras de Santo Tomás, de que «esta ciencia tiene la propiedad, de que las cosas mismas significadas por las palabras, tienen a su vez una significación» (*Συμμο Τηολογίχα* I.1.10). El arte primitivo no pinta lo que el artista ve, sino lo que conoce; es más algebraico que aritmético. No es una cuestión de capacidades; sabemos muy bien que el artista primitivo, por ejemplo, del antiguo Egipto o del período auriñacense, podía ser maravillosamente realista cuando tenía esta intención, de la misma manera que sabemos que no es una incapacidad artística lo que puede invocarse para explicar la ausencia de una imagería antropomórfica en el arte cristiano o budista antiguo. Si

carne, sino que la «forma» (el principio, la idea, o la esencia) de esta representación es *μῖ* forma; nosotros no estamos identificando naturalezas, sino esencias. Al mismo tiempo, estamos distinguiendo nuestro sí mismo «real» (que nosotros no identificamos más con la carne que con el pigmento) de sus accidentes. Los pigmentos mismos no son el retrato, sino sólo su vehículo o soporte. Así pues, si lo que estamos tratando es un «retrato» de Dios, entonces decimos, con perfecta lógica, que el culto que se le rinde se le está rindiendo al arquetipo y no a las superficies estéticas mismas. En el caso de la Eucaristía, nuestra moderna incapacidad para creer, es una incapacidad para creer lo que nadie ha creído nunca, es decir, que un carbohidrato deviene una proteína cuando se dicen sobre él ciertas palabras. La vaguedad de pensamiento y la confusión de cosas diferentes no son productos de la mentalidad primitiva sino de la nuestra; *νοσοτροσ* leemos las palabras, «Esto es mi cuerpo» y «yo soy el pan de vida» y pasamos por alto que «es» y «soy» expresan una identidad formal y no una identidad accidental —«Éste es ese pan que descendió del cielo: no como el que vuestros padres comieron». «El que come de este pan vivirá para siempre... El que Me come, vivirá por Mí»: «palabras cuyo simbolismo no sería posible si no se refirieran a una realidad correspondiente a su sentido inmediato y literal» (Frithjof Schuon, «Du Sacrifice», *Πτυδες τραδιτιονελλεσ* XLIII, 1938, 141). Y, como Jesús preguntó también, «¿Esto os ofende?». Ciertamente, nos ofende. *Νεστρο* antropomorfismo nos impide reconocer la formalidad del pan, como nos impide reconocer la informalidad de la carne de hecho, ya sea la de Cristo o la de cualquier otro; *νεστρο* refinamiento nos impide reconocer que «no se puede afirmar que la antropofagia, por ejemplo, constituye por sí misma una desviación... que sea, al contrario, susceptible de una significación positiva y elevada» (Schuon, «Du Sacrifice», pág. 140). Cf. / *αταπατηα Βρῆμα*)α XIV.1.1, donde Indra traga a Makha-Soma, el Sacrificio, la víctima, y así obtiene sus cualidades, y el correspondiente rito que se describe en *Αιταρεψα Βρῆμα*)α VII.31, donde los hombres participan del Soma, no literalmente, sino metafísicamente, «por medio del sacerdote, la iniciación y la invocación», de la misma manera que en

nuestros niños dibujan también lo que conocen y entienden, más bien que lo que ven, de ello no se sigue que el artista primitivo (que sostenía, como San Agustín, que nosotros juzgamos por sus ideas lo que las cosas deben ser, y lo que son «realmente») era sólo un niño en comparación con nosotros, que pedimos con tanta urgencia a nuestros niños que «corrijan» su dibujo de acuerdo con el «modelo». Dibujar lo que uno entiende, de la misma manera que hacer ruidos que incorporen significados, y que no sean meramente onomatopoéticos, puede ser simplemente humano: y nuestro esfuerzo para substraer el significado de la representación, nuestro arte «abstracto» más bien que «substracto», puede ser menos que humano, o incluso diabólico, al implicar como lo hace una voluntad de vivir de pan sólo.

Hemos cotejado arriba lo que puede llamarse un texto simbólico, preservado en muchas recensiones, tanto visuales como verbales, en todas las cuales puede reconocerse claramente un modelo definido. Donde las formulaciones son tan precisas y perfectamente inteligibles, sólo puede presumirse que coexistió una comprensión de su significado con su promulgación y uso. Uno no descubre primero una ecuación matemática y lee después un significado dentro de ella; si sobre la superficie de Marte apareciera un diagrama de la quinta proposición de Euclides, nosotros inferiríamos la existencia allí de seres ya familiarizados con la geometría. Si asumimos que los que hablan un lenguaje lo comprenden¹⁰², debemos asumir también que una doctrina es

la Eucaristía los hombres participan del cuerpo de Cristo por medio del sacerdote, la consagración y la invocación.

¹⁰² Es decir, quienes lo hablan originalmente y con consciencia. Un lenguaje, verbal o visual, sólo puede dejar de ser comprendido por aquéllos que lo hablan con posterioridad, y entonces sus símbolos sobreviven como formas de arte o clichés cuyo significado se ha olvidado en su totalidad o en parte. Entonces, a aquéllos que han olvidado, les parece que quienes recuerdan están leyendo arbitrariamente significados dentro de formas que nunca habían tenido ninguno; el hecho es que aquéllos que han olvidado, y para quienes el símbolo no es nada sino un ornamento literario o un motivo decorativo,

coeval con las fórmulas simbólicas en las que se expresa. Si examinamos ahora los símbolos, verbales o visuales (a menudo olvidamos que en principio no puede hacerse ninguna distinción entre símbolos audibles y símbolos visibles o tangibles), en los que se expresa nuestro texto y el Urmythos al que es intrínseco, se verá inmediatamente que ninguno de éstos implica una «civilización» en un sentido literal de la palabra, sino sólo una cultura de un tipo tal como el que poseían los indios americanos o los esquimales (y debemos ser cuidadosos de no prejuiciar nuestro juicio sobre el «hombre primitivo» por un estudio exclusivo de lo que son, evidentemente, sólo razas degeneradas, tales como los veddas). De todos nuestros símbolos, el carro, con su eje, sus ruedas, etc., y sus caballos uncidos, es el más complejo. Pero incluso esta forma era ya de una actualidad ampliamente extendida tan remotamente como el comienzo del cuarto milenio antes de Cristo, y entre pueblos que todavía hacían uso de instrumentos de piedra, aunque estaban familiarizados con el metal. De los otros, pocos o ninguno podían haber sido usados, naturalmente, por el hombre paleolítico, que, como ahora sabemos, ya poseía su cabaña circular con el hogar central y un agujero en el techo para el escape del humo, y que, por consiguiente, podía haber dicho perfectamente bien que, «como un constructor, Agni ha elevado su pilar de humo, Agni ha sostenido el cielo» (*Ιγ ζεδα Σα·ηιτ* IV.6.2), y considerar-Le como el sacerdote misal por quien el sacrificio del hombre se transmite a los dioses más allá. El hombre primitivo ya poseía su aguja e hilo de tendón; y, justamente a causa de que su hilo era de tendón, pudo haber percibido en la designación del acto de engendrar

debido a una sustitución progresiva de las preocupaciones intelectuales por las sensoriales (lo que se describe comúnmente, en conexión con el Renacimiento, como el despertar de una curiosidad con respecto al mundo llamado «real») han abstraído gradualmente los significados de las expresiones que una vez estuvieron vivas. Sólo de esta manera una lengua «viva» puede llegar a ser una lengua muerta, mientras que lo que se llama una lengua muerta permanece viva para los pocos que todavía piensan en ella.

como si fuera un cosido (cf. *ἰγ ζεδα Σα·ηιτ* II.32.4 citado arriba, y *σψ(τι* a la vez como «costura» y «progenie»), y en la expresión «desencordado», aplicada al cuerpo en la muerte —y de aquí, analógicamente, al cuerpo del cosmos en el fin del mundo— una imagen aún más vívida que en un tiempo posterior, cuando el hilo ya era de algodón¹⁰³. La palabra india principal para «Vía», en el sentido teológico, es *μῦργα*, un derivado de la raíz *μργ*, «cazar» siguiendo el rastro del perseguido, como en la palabra del Maestro Eckhart «siguiendo la huella de su presa, Cristo». La Eucaristía védica y cristiana conservan igualmente los valores del canibalismo. De hecho, si sustrajéramos de las formas más espirituales e intelectuales de la doctrina religiosa todo lo que es en último análisis de origen prehistórico, si decidiéramos rechazar la «participación», y no pensar realmente sino sólo lógicamente (es decir, invertir el «lógicamente pero no realmente» escolástico), quedaría muy poco de lo que nosotros estamos acostumbrados a considerar como valores espirituales. Si conservamos tales valores todavía, ello se debe a que los hemos heredado, no a que los hemos creado. Quienquiera que estudie el Urmythos desapasionadamente, y aparte de todo pensamiento volitivo en términos de «progreso», se convencerá de que no podemos separar el contenido del mito del hecho de su primera enunciación, y comprenderá que, desde nuestro estrecho punto de vista¹⁰⁴, sólo con dificultad

¹⁰³ Más vívido, aún, en tanto que «en los vehículos indios las diferentes partes se mantienen juntas con cuerdas» (Eggeling sobre *ἰαταπατηα Βρῆμα*) XIII.2.7.8); y *ρατηα*, como el «vehículo» típico, se emplea en toda la tradición india como un símbolo válido del «vehículo» corporal del Espíritu.

¹⁰⁴ «¡No se podría admirar demasiado la solemne necedad de algunas declamaciones queridas de los vulgarizadores científicos, que se complacen en afirmar a todo propósito que la ciencia moderna hace retroceder sin cesar los límites del mundo conocido, lo que es exactamente lo contrario de la verdad: jamás estos límites han sido tan estrechos como lo son en las concepciones admitidas por esta pretendida ciencia profana, y jamás el mundo ni el hombre se habían encontrado tan empequeñecidos, hasta el punto de ser reducidos a simples entidades corporales, privados, por hipótesis, de la menor

podemos elevarnos a nosotros mismos al nivel de referencia de la «edad hacedora de mitos» prehistórica¹⁰⁵.

comunicación con todo otro orden de realidad!» (Guénon, *Πτυδες τραδιτιονελλεσ* XLIII, 1938, 123-124).

¹⁰⁵ Por ejemplo, nosotros no tenemos ningún derecho a alardear de que «debido al desarrollo mental, los valores del ritual, según se practica hoy por la Iglesia cristiana, son diferentes de los poseídos por el ceremonial entre los pueblos primitivos. El ritual cristiano es ampliamente simbólico» (Alan Wynn Shorter, *Av Ivτροδυχτιον το Εγυπτιαν Πελιγιον*, Nueva York, 1932, pág. 36); la afirmación final aquí, al efecto de que otros rituales no son «simbólicos», es una pura *νεχεδαδ*, como debe ser evidente sobre las bases limitadas de los materiales recogidos sólo en este artículo. ¿Está A. W. Shorter escribiendo como un misionero, como un erudito serio, o meramente como uno de esos «observadores [que] señalan las diferencias que separan su “religión” de la nuestra, y [que] aplican cautamente algunos otros términos, que describen esas creencias como mágicas o tabúes, o secretas o sagradas» (A. E. Crawley, *Τηε Τρεε οφ Λιφε*, Londres, 1905, pág. 209)? ¿o está escribiendo simplemente como uno de esos que piensan que la sabiduría nació ayer?. Igualmente reprobables, e incluso más ridículas si cabe, son las observaciones de Jacques Maritain, que distingue el «sentido común» de los primeros principios «y el sentido común de la *μαγινερ* primitiva, que concibe la tierra como plana, el sol como girando alrededor de la tierra, la altura y la profundidad como propiedades absolutas del espacio, etc., y que no tiene ningún valor filosófico en absoluto» (*Στ. Τηομασ Αθυνασ: Ανγελ οφ Σχηοολσ*, J. F. Scanlan, tr., Londres, 1933, pág. 165, nota). Por ofensivo que pueda ser para nuestra vanidad, la verdad es que, según lo expresa J. Strzygowski, «las ideas de muchos pueblos, presuntamente primitivos, están esencialmente mucho más completamente infundidas de mente y de espíritu (*δυρχηγειστιγερ*) que las de muchos pueblos presuntamente civilizados. Ciertamente, en lo que respecta a la religión, nosotros debemos prescindir de la distinción entre pueblos naturales o primitivos y pueblos civilizados», y que, como dice también de los esquimales, «ellos tienen una imagen del alma humana mucho más abstracta que los cristianos» (*Σπυρεν ινδογερμανισχηεν Γλαυβενσ ιν δερ βιλδενδεν Κυνστ*, Heidelberg, 1936, pág. 344); que «cuando nosotros sondeamos el arquetipo, encontramos que está anclado en los más alto, no en lo más bajo... Las formas sensibles, en las que hubo una vez un equilibrio polar de lo físico y lo metafísico, han sido vaciadas cada vez más de contenido en su vía de descenso hasta nosotros; nosotros decimos entonces, que esto es un “ornamento”; y como tal, ciertamente, puede ser tratado e investigado a la manera formalista» (W. Andrae, *Διε ιονισχηε Σϋυλε*, Berlín, 1933, págs. 65-66). En otras palabras, y *παρα νοσοτροσ*, es una «superstición» (cf. W. Andrae, «Keramik im Dienste der Weisheit», *Βεριχητε δερ Δευτσχηεν κεραμισχηεν Γεσελλσχηαφτ*, XVII, 1936, 623-628). Como he dicho en otras partes, las referencias simbólicas del arte tradicional y folklórico «son tan abstractas, y están tan alejadas de los niveles de referencia históricos y empíricos, como para haber devenido casi ininteligibles para aquéllos cuyas capacidades intelectuales han sido inhibidas por lo que hoy día se llama una “educación universitaria”». «Las edades recientes... han cometido, en más de un sentido, un error de identificación, y han tomado el Árbol del Conocimiento por el Árbol de la Vida» (Crawley, *Τρεε οφ Λιφε*, pág. VIII).

