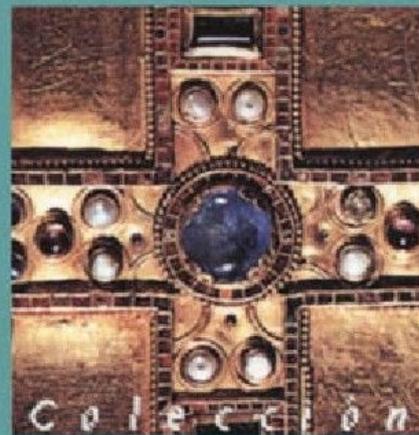


*Francisco García Bazán*

**P**resencia y  
ausencia de  
lo sagrado  
en Oriente  
y Occidente



colección  
TAXILA

BIBLIOTECA NUEVA

PRESENCIA Y AUSENCIA  
DE LO SAGRADO EN ORIENTE  
Y OCCIDENTE

**PRESENCIA Y AUSENCIA  
DE LO SAGRADO EN ORIENTE  
Y OCCIDENTE**

Colección T A x i L A  
Dirigida por  
Ignacio Gómez de Liaño

Colección T A X I L A

Dirigida por  
Ignacio Gómez de Liaño

**FRANCISCO GARCÍA BAZÁN**

# **PRESENCIA Y AUSENCIA DE LO SAGRADO EN ORIENTE Y OCCIDENTE**

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

**PRESENCIA Y AUSENCIA  
DE LO SAGRADO EN ORIENTE  
Y OCCIDENTE**

BIBLIOTECA NUEVA

# BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: A. Imbert

Cubierta: A. Imbert

© Francisco García Bazán, 2001  
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2001  
Almagro, 38  
28010 Madrid

ISBN: 84-7030-867-X  
Depósito Legal: M-28.203-2001

Impreso en Rógar, S. A.  
Impreso en España - *Printed in Spain*

Ninguna parte de esta publicación, incluido diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© Francisco García Bazán, 2001  
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2001  
Almagro, 38  
28010 Madrid  
ISBN: 84-7030-867-X  
Depósito Legal: M-28.203-2001  
Impreso en Rogar, S. A.  
Impreso en España *Printed in Spain*

Ninguna parte de esta publicación, incluido diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

# ÍNDICE

PRÓLOGO 11

PRESENCIA Y AUSENCIA DE LO SAGRADO  
EN ORIENTE Y OCCIDENTE

CAPÍTULO PRIMERO. Lo SAGRADO Y LAS RELIGIONES DE LA INDIA 19

CAPÍTULO II. LA RELIGIÓN IRANIA Y LO SAGRADO 61

CAPÍTULO III. ANDROGINIA Y LENGUAJE DE LA SEXUALIDAD ENTRE  
LOS GNÓSTICOS 97

CAPÍTULO IV. EL SIMBOLISMO TRADICIONAL DE LA DERECHA Y LA  
IZQUIERDA 127

CAPÍTULO V. LA POSMODERNIDAD, LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO 149

CONCLUSIÓN

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	11
<b>PRESENCIA Y AUSENCIA DE LO SAGRADO EN ORIENTE Y OCCIDENTE</b>	
CAPÍTULO PRIMERO. LO SAGRADO Y LAS RELIGIONES DE LA INDIA ..	19
CAPÍTULO II. LA RELIGIÓN IRANIA Y LO SAGRADO .....	61
CAPÍTULO III. ANDROGINIA Y LENGUAJE DE LA SEXUALIDAD ENTRE LOS GNÓSTICOS .....	97
CAPÍTULO IV. EL SIMBOLISMO TRADICIONAL DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA .....	127
CAPÍTULO V. LA POSMODERNIDAD, LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO .....	149
CONCLUSIÓN .....	169
BIBLIOGRAFÍA .....	173

*This page intentionally left blank*

A mi hija Ana de la Trinidad, Trini

A mi hija Ana de la Trinidad, Trini

*This page intentionally left blank*

# PRÓLOGO

## PRÓLOGO

# *This page intentionally left blank*

Se ofrecen reunidos en este libro cinco trabajos que abarcan tanto el estudio de algunos efectos de la realidad de lo sagrado, como de sus expresiones espontáneas en el Oriente y en ámbitos privilegiados de Occidente.

*Presencia*, en primer lugar, de lo sagrado que se impone por propia gravitación cuando al hilo de la tradición, las condiciones de enseñanza, rituales y acción comunitaria favorecen su difusión, puesto que la disponibilidad humana no ha debilitado su connatural veneración ante el misterio del cosmos.

En este último sentido la historia polifacética de las religiones y filosofías indias cuando se han mantenido acordes con el cultivo de su tradición inmemorial, así como la reforma indoiraniana de Zarathustra, que hunde sus raíces en la misma arcaica trayectoria indoeuropea, sin desviarse de su cauce primero con el correr de los siglos, confirman la existencia e irrupción de la potencia, inagotable y sin cortes, que subyace en las manifestaciones de lo sagrado. En ambos casos el fundamento de lo sacro se afirma y autoproclama a través de la concepción mítica de la vida, vislumbrándose asimismo, en el caso de Irán, por medio de qué caminos de la creencia va ser posible el tránsito de la existencia de carácter cíclico a la de la vida histórica.

*Ausencia* de lo sagrado por relajación o debilitamiento de sus muestras en Occidente, es cierto. Pero teniendo en cuenta que las convicciones e ideas anticipadas en relación

[13]

Se ofrecen reunidos en este libro cinco trabajos que abarcan tanto el estudio de algunos efectos de la realidad de lo sagrado, como de sus expresiones espontáneas en el Oriente y en ámbitos privilegiados de Occidente.

*Presencia*, en primer lugar, de lo sagrado que se impone por propia gravitación cuando al hilo de la tradición, las condiciones de enseñanza, rituales y acción comunitaria favorecen su difusión, puesto que la disponibilidad humana no ha debilitado su connatural veneración ante el misterio del cosmos.

En este último sentido la historia polifacética de las religiones y filosofías indias cuando se han mantenido acordes con el cultivo de su tradición inmemorial, así como la reforma indoirania de Zarathuštra, que hunde sus raíces en la misma arcaica trayectoria indoeuropea, sin desviarse de su cauce primero con el correr de los siglos, confirman la existencia e irrupción de la potencia, inagotable y sin cortes, que subyace en las manifestaciones de lo sagrado. En ambos casos el fundamento de lo sacro se afirma y autoproclama a través de la concepción mítica de la vida, vislumbrándose asimismo, en el caso de Irán, por medio de qué caminos de la creencia va ser posible el tránsito de la existencia de carácter cíclico a la de la vida histórica.

*Ausencia* de lo sagrado por relajación o debilitamiento de sus muestras en Occidente, es cierto. Pero teniendo en cuenta que las convicciones e ideas anticipadas en relación

[13]

14 Francisco García Bazán

con la cultura oriental, no se extinguieron en Occidente. Al contrario, ellas han podido conservar su vigencia en los márgenes del desarrollo espiritual y cultural occidentales.

Es posible ilustrar de este modo que el poder de ensimismamiento y expansión de lo sagrado es proporcional a la intensidad con que se experimenta el núcleo de su interioridad en sí misma inmanifestable y oculta. De este modo, aunque lo compriman causas externas, lo sacro siempre desborda bajo formas imprevistas e inéditas.

En este sentido el soporte inspirador que lo sacro y su transcurrir dialéctico

prestan a las formulaciones que acuñan agrupaciones místicas e iniciáticas, fundadores y reformadores de religiones, pensadores e incluso constructos psicosociales, resultan ser habitualmente tan insólitos como irrefutables.

El lenguaje embriológico y sexual con que los gnósticos, a caballo entre Oriente y Occidente, han esmaltado sus lucubraciones y relatos, va en respaldo de lo dicho, por una parte, pero asimismo, la generación anónima y la pervivencia de nociones de base imaginal/imaginaria como las que encierra la polaridad «derecha-izquierda».

En la hora actual, sin embargo, cuando la razón vencida ha ido paulatinamente acallando su insustituible función intelectual (la sola capacidad que la emparenta con la creatividad imaginaria y le permite acceder a los planos suprarracionales de la realidad) y cuando la razón, no obstante, ha explotado al máximo sus facultades de deducción, cálculo y mensura, las limitaciones del formalismo y los despropósitos de la racionalidad opaca, particularizante e invasora sin fronteras, han llevado al ser humano a caminos sin salida. Pero entre las grietas de este presente inhóspito y deshumanizado emergen contenidos y enigmas que reflejan el poder iluminante de lo sacro.

Los pensadores posmodernos atados a los insuperables prejuicios intelectuales de la modernidad, pese a sus protestas, hablarán coherentemente no de grietas, sino de «bordes» y desde ellos serán convocados a interpretar acontecimientos y a hurgar en lecturas cuyo interés último

con la cultura oriental, no se extinguieron en Occidente. Al contrario, ellas han podido conservar su vigencia en los márgenes del desarrollo espiritual y cultural occidentales.

Es posible ilustrar de este modo que el poder de ensimismamiento y expansión de lo sagrado es proporcional a la intensidad con que se experimenta el núcleo de su interioridad en sí misma inmanifestable y oculta. De este modo, aunque lo compriman causas externas, lo sacro siempre desborda bajo formas imprevistas e inéditas.

En este sentido el soporte inspirador que lo sacro y su transcurrir dialéctico prestan a las formulaciones que acuñan agrupaciones místicas e iniciáticas, fundadores y reformadores de religiones, pensadores e incluso constructos psicosociales, resultan ser habitualmente tan insólitos como irrefutables.

El lenguaje embriológico y sexual con que los gnósticos, a caballo entre Oriente y Occidente, han esmaltado sus lucubraciones y relatos, va en respaldo de lo dicho, por una parte, pero asimismo, la generación anónima y la pervivencia de nociones de base imaginal/imaginaria como las que encierra la polaridad «derecha-izquierda».

En la hora actual, sin embargo, cuando la razón vencida ha ido paulatinamente acallando su insustituible función intelectual (la sola capacidad que la emparenta con la creatividad imaginaria y le permite acceder a los planos supraracionales de la realidad) y cuando la razón, no obstante, ha explotado al máximo sus facultades de deducción, cálculo y mensura, las limitaciones del formalismo y los despropósitos de la racionalidad opaca, particularizante e invasora sin fronteras, han llevado al ser humano a caminos sin salida. Pero entre las grietas de este presente inhóspito y deshumanizado emergen contenidos y enigmas que reflejan el poder iluminante de lo sacro.

Los pensadores posmodernos atados a los insuperables prejuicios intelectuales de la modernidad, pese a sus protestas, hablarán coherentemente no de grietas, sino de «bordes» y desde ellos serán convocados a interpretar acontecimientos y a hurgar en lecturas cuyo interés último

#### Prólogo 15

se agota en constituir apariencias provocativas. M. Heidegger, será, en el fondo, su mentor inexhaustible. Por más que el titileo inapresable de los signos sacros no está requiriendo al filósofo para que éstos «sean pensados», sino para ser vivenciados y descritos en actividad de entrega y recepción, puesto que no pueden ser humanamente domesticados.

Se trata, entonces, del actual y último encuentro cultural que el hombre de Occidente, sin habérselo propuesto, está experimentando en relación con lo sagrado. Esta oportunidad pone en movimiento en este lado del planeta, tanto a individuos como a instituciones comprometidas con la actividad religiosa, puesto que ella depara posibilidades imprevistas.

En realidad, algo similar le sucedió al mundo occidental hace más de dos milenios, cuando siglos de contacto directo con Oriente le permitieron echar las bases de un ecumenismo de naturaleza cultural, filosófica y religiosa, que posteriormente se malogró. Nos referimos a la aparición del mundo de la cultura helenística, a su transformación en cultura grecorromana y a su posterior cambio en civilización occidental y cristiana.

Al presentar estos cinco aspectos del desplazamiento propio de lo sagrado en sus

manifestaciones de Oriente y Occidente, resta sólo aclarar que los materiales ofrecidos sobre la base de investigaciones inéditas o que han sido publicados en otras lenguas o en volúmenes colectivos, han sido totalmente reformados para esta edición, puesto que con su publicación se quisiera colaborar modestamente, al igual que lo hiciéramos en una oportunidad anterior\*, al renacimiento de un auténtico respeto por lo sacro.

se agota en constituir apariencias provocativas. M. Heidegger, será, en el fondo, su mentor inexhaustible. Por más que el titileo inapresable de los signos sacros no está requiriendo al filósofo para que éstos «sean pensados», sino para ser vivenciados y descritos en actividad de entrega y recepción, puesto que no pueden ser humanamente domesticados.

Se trata, entonces, del actual y último encuentro cultural que el hombre de Occidente, sin habérselo propuesto, está experimentando en relación con lo sagrado. Esta oportunidad pone en movimiento en este lado del planeta, tanto a individuos como a instituciones comprometidas con la actividad religiosa, puesto que ella depara posibilidades imprevistas.

En realidad, algo similar le sucedió al mundo occidental hace más de dos milenios, cuando siglos de contacto directo con Oriente le permitieron echar las bases de un ecumenismo de naturaleza cultural, filosófica y religiosa, que posteriormente se malogró. Nos referimos a la aparición del mundo de la cultura helenística, a su transformación en cultura grecorromana y a su posterior cambio en civilización occidental y cristiana.

Al presentar estos cinco aspectos del desplazamiento propio de lo sagrado en sus manifestaciones de Oriente y Occidente, resta sólo aclarar que los materiales ofrecidos sobre la base de investigaciones inéditas o que han sido publicados en otras lenguas o en volúmenes colectivos, han sido totalmente reformados para esta edición, puesto que con su publicación se quisiera colaborar modestamente, al igual que lo hiciéramos en una oportunidad anterior\*, al renacimiento de un auténtico respeto por lo sacro.

---

\* Véase, F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000.

\* Véase, F. García Bazán, *Aspectos*

*inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000.

*This page intentionally left blank*

PRESENCIA Y AUSENCIA  
DE LO SAGRADO  
EN ORIENTE Y OCCIDENTE

PRESENCIA Y AUSENCIA  
DE LO SAGRADO  
EN ORIENTE Y OCCIDENTE

*This page intentionally left blank*

# CAPÍTULO PRIMERO LO SAGRADO Y LAS RELIGIONES DE LA INDIA

Si se comprende lo sagrado en sentido amplio como lo que se opone a lo profano (*pro-fanum*: lo que está antes que el templo, que es el lugar consagrado) y por tal motivo como aquello que permite que cualquier hecho o ser se distinga de otros por manifestar un poder o cualidad extraordinarios (hierofanías empíricas en general), o bien por tratarse de la fuente invisible que permite la existencia de esas expresiones sagradas (seres sobrehumanos, dioses o lo divino en sí mismo), significado ambivalente del término «sagrado» que parece abarcar y transmitir la etimología de la voz griega *hierēs*, según se ha visto<sup>1</sup>, hemos de confesar sin vacilaciones que, tratándose del móvil fundamental de toda cosmovisión arcaica de la realidad, conciencia de estar en el mundo que en diversos grados conservan las religiones tradicionales, la experiencia de lo sagrado ha tenido y tiene plena vitalidad tanto en las instituciones que constituyen la civilización oriental, como en sus raíces inspiradoras, los movimientos espirituales o religiones que están en su base.

<sup>1</sup> Cfr. P. Chantraine, voz *hierós*, en *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, II, París, 1970 y asimismo E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969. En las dos últimas décadas el estudio de lo «sagrado» ha despertado un creciente interés, cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000.

[19]

## CAPÍTULO PRIMERO

### LO SAGRADO Y LAS RELIGIONES DE LA INDIA

Si se comprende lo sagrado en sentido amplio como lo que se opone a lo profano (*pro-fanum*: lo que está antes que el templo, que es el lugar consagrado) y por tal motivo como aquello que permite que cualquier hecho o ser se distinga de otros por manifestar un poder o cualidad extraordinarios (hierofanías empíricas en general), o bien por tratarse de la fuente invisible que permite la existencia de esas expresiones sagradas (seres sobrehumanos, dioses o lo divino en sí mismo), significado ambivalente del término «sagrado» que parece abarcar y transmitir la etimología de la voz griega *hierós*, según se ha visto<sup>1</sup>, hemos de confesar sin vacilaciones que, tratándose del móvil fundamental de toda cosmovisión arcaica de la realidad, conciencia de estar en el mundo que en diversos grados conservan las religiones tradicionales, la experiencia de lo sagrado ha tenido y tiene plena vitalidad tanto en las instituciones que

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Chantraine, voz *hierós*, en *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, II, París, 1970 y asimismo E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969. En las dos últimas décadas el estudio de lo «sagrado» ha despertado un creciente interés, cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000.

[19]

El hinduismo ocupa al respecto un lugar privilegiado en la India y, a su modo, lo cumplen también el budismo y el zen-budismo en el Extremo Oriente.

LA CONCEPCIÓN DE LO SAGRADO EN EL HINDUISMO

Estilo de vida integral y construcción arquitectónica transmisora por excelencia de bienes espirituales, el hinduismo guarda una vasta historia varias veces milenaria a sus espaldas, que es la garantía de su identidad contemporánea y aunque el creyente hinduista, atraído simultáneamente por las fuerzas de su cultura ancestral y la

modernización, como se ha dicho, ofrezca el espectáculo de una «personalidad dividida», cesura que le es ocasionada por la «vida profesional... gobernada por las costumbres y usos y los valores occidentales y su vida privada y familiar arraigada en la tradición...»<sup>2</sup>, no obstante, a través de la exuberancia de manifestaciones devocionales (cultos domésticos, personales y colectivos), de la variedad de lenguajes autóctonos bien sean prakritis o dravidianos<sup>3</sup>, de las ramificaciones innumerables de los mitos y leyendas sobre un mismo motivo, de las divisiones y subdivisiones sociales de las castas, de las diversas perspectivas como sus sabios y filósofos contemplan la realidad<sup>4</sup>, se observa que la unidad persiste bajo la polimorfía de la existencia cultural abigarrada y, además, uno se siente apresado por la convicción de que la aludida unidad no es simplemente racional ni producto de la abstracción, sino que se trata de lo sagrado mismo, que oculto e inaccesible en su naturaleza intrínseca, la que lo múltiple al revelarla sólo la puede desnaturalizar, se expresa, no obstante, a través de una sacralidad dispersa<sup>5</sup>. Lo sagrado, pues, bien se disimule bajo las formas del cosmos, los velos de la revelación o palabra sagrada, o la existencia del hombre, apela sin cesar a la unidad. Las grandes fórmulas upanishádicas (*mahávákyas*), centro y culminación del *Vedánta advaita*, resumen de tal manera toda la sabiduría y la totalidad de la Revelación: «*Prajñánambrahma*: el Brahmán es conocimiento» (*Aitareya Up.* 3, 13); «*Ayamatmá brahmná*: este Sí-Mismo es el Brahmán» (*Mándukya Up.* 2); «*Tattvamasi*: tú eres Eso» (*Chandogya Up.* 6, 8, 7); «*Ahambrahmásmi*: Yo soy Brahmán» (*Brhadáranyaka Up.* 1, 4, 10)<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. R. D. Dandekar, *Recent Trends in Indology*, Poona, 1978, páginas 88-89 y núm. 60.

<sup>3</sup> Cfr. P. B. Junnakar, *An Introduction to Pánini*, Baroda, 1977, I, páginas 1-8.

<sup>4</sup> Cfr. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, Londres, 1923.

constituyen la civilización oriental, como en sus raíces inspiradoras, los movimientos espirituales o religiones que están en su base.

El hinduismo ocupa al respecto un lugar privilegiado en la India y, a su modo, lo cumplen también el budismo y el zen-budismo en el Extremo Oriente.

#### LA CONCEPCIÓN DE LO SACRADO EN EL HINDUISMO

Estilo de vida integral y construcción arquitectónica transmisora por excelencia de bienes espirituales, el hinduismo guarda una vasta historia varias veces milenaria a sus espaldas, que es la garantía de su identidad contemporánea y aunque el creyente hinduista, atraído simultáneamente por las fuerzas de su cultura ancestral y la modernización, como se ha dicho, ofrezca el espectáculo de una «personalidad dividida», cesura que le es ocasionada por la «vida profesional... gobernada por las costumbres y usos y los valores occidentales y su vida privada y familiar arraigada en la tradición...»<sup>2</sup>, no obstante, a través de la exuberancia de manifestaciones devocionales (cultos domésticos, personales y colectivos), de la variedad de lenguajes autóctonos bien sean prakritis o dravidianos<sup>3</sup>, de las ramificaciones innumerables de los mitos y leyendas sobre un mismo motivo, de las divisiones y subdivisiones sociales de las castas, de las diversas perspectivas como sus sabios y filósofos contemplan la realidad<sup>4</sup>, se observa que la unidad persiste bajo la polimorfía de la existencia cultural abigarrada y, además, uno se siente apresado por la convicción de que la aludida unidad no es simplemente racional ni

<sup>2</sup> Cfr. R. D. Dandekar, *Recent Trends in Indology*, Poona, 1978, páginas 88-89 y núm. 60.

<sup>3</sup> Cfr. P. B. Jinnakar, *An Introduction to Pāṇini*, Baroda, 1977, I, páginas 1-8.

<sup>4</sup> Cfr. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, Londres, 1923.

El hindú sincero está embriagado de unidad y las mayores expresiones de la metafísica, de la devoción (*bhakti*) y del arte (*rūpa*) hinduista así lo han captado, lo proclaman y promueven, de acuerdo con el contenido de un depósito o saber tradicional (*Veda*) cuyo origen no es personal ni humano (*apauruseya*). Y con estas puntualizaciones no creemos estar haciendo el papel del intérprete occidental que, hastiado de la decadencia espiritual de Occidente, practica una forma de evasión idealizando los valores de la religión por antonomasia de la India, sino que, por el contrario, sospechando de la corrección de los análisis sociológicos superficiales, nos inspiramos en las ideas de aquellos eminentes espíritus indios y extranjeros que han sabido captar y exponer los significados implícitos y explícitos que resi

<sup>5</sup> Cfr. J. Gonda, *Les Religions de Linde, Les Religions de Linde*, 421 y M. Biarreau, *Inée*, París, 1968.

<sup>6</sup> Cfr. F. García Bazán, «Convergencias y divergencias entre la espiritualidad del Advaita Vedānta y la espiritualidad cristiana», en *OrienteOccidente* (Buenos Aires), IV/1 (1983), págs. 45-55 y Mario Piantelli, *Sankara e la rinascita del bráhmaṇesimo*, Fossano (Cuneo), 1974, 2.ª edición revisada, Roma, 1998.

producto de la abstracción, sino que se trata de lo sagrado mismo, que oculto e inaccesible en su naturaleza intrínseca, la que lo múltiple al revelarla sólo la puede desnaturalizar, se expresa, no obstante, a través de una sacralidad dispersa<sup>5</sup>. Lo sagrado, pues, bien se disimule bajo las formas del cosmos, los velos de la revelación o palabra sagrada, o la existencia del hombre, apela sin cesar a la unidad. Las grandes fórmulas upanishádicas (*mahāvākyas*), centro y culminación del *Vedānta advaita*, resumen de tal manera toda la sabiduría y la totalidad de la Revelación: «*Prajñānam brahma*: el Brahman es conocimiento» (*Aitareya Up.* 3, 13); «*Ayamātmā brahmā*: este Sí-Mismo es el Brahman» (*Māndukya Up.* 2); «*Tattvamasi*: tú eres Eso» (*Chāndogya Up.* 6, 8, 7); «*Ahambrahmāsmi*: Yo soy Brahman» (*Bṛhadāraṇyaka Up.* 1, 4, 10)<sup>6</sup>.

El hindú sincero está embriagado de unidad y las mayores expresiones de la metafísica, de la devoción (*bhakti*) y del arte (*rūpa*) hinduista así lo han captado, lo proclaman y promueven, de acuerdo con el contenido de un depósito o saber tradicional (*Veda*) cuyo origen no es personal ni humano (*apauruṣeya*). Y con estas puntualizaciones no creemos estar haciendo el papel del intérprete occidental que, hastiado de la decadencia espiritual de Occidente, practica una forma de evasión idealizando los valores de la religión por antonomasia de la India, sino que, por el contrario, sospechando de la corrección de los análisis sociológicos superficiales, nos inspiramos en las ideas de aquellos eminentes espíritus indios y extranjeros que han sabido captar y exponer los significados implícitos y explícitos que resi-

<sup>5</sup> Cfr. J. Gonda, *Les Religions de L'Inde*, I, París, 1962, págs. 413-421 y M. Biardeau, *Inde*, París, 1968.

<sup>6</sup> Cfr. F. García Bazán, «Convergencias y divergencias entre la espiritualidad del Advaita Vedānta y la espiritualidad cristiana», en *Oriente-Occidente* (Buenos Aires), IV/1 (1983), págs. 45-55 y Mario Piantelli, *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Fossano (Cuneo), 1974, 2.ª edición revisada, Roma, 1998.

den en el «orden eterno» (*sanātana ahorma*)<sup>7</sup>, a través de una larguísima vida cuyos más antiguos testimonios subsisten en las colecciones (*sarhhūās*) de himnos conocidas como los *Vedas*<sup>8</sup>, que se prolongan como brahmanismo en las descripciones y explicaciones de las *Brāhmanas*<sup>9</sup> y las enseñanzas metafísicas de Aranyākas y Upanisads<sup>10</sup>, formando un cuerpo literario con las compilaciones aludidas de himnos, y que se alarga hasta nuestros días en las narraciones de los *Purānas*<sup>11</sup> y los poemas épicos (*itihāsas*)<sup>12</sup>, el *Manavadharmasāstra* o *Leyes deManu*<sup>13</sup>, los Sūtras<sup>14</sup>, los Tantras<sup>15</sup>, las seis *darsanas*<sup>16</sup> y los ricos movimientos devocionales de los adeptos de Siva, Visnu y Durga, con sus

<sup>7</sup> Es el título de la obrita todavía valiosa de Solange Lamaitre, *Hindouisme ou Sanātana dharma*, París, 1957.

<sup>8</sup> Cfr. J. Varenne, *Le Veda*, I-II, París, 1967, con las explicaciones del volumen I, págs. 17-39.

<sup>9</sup> Cfr. J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brāhmana*, París, 1967, especialmente, págs. 9-20.

<sup>10</sup> Cfr. A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, I-II, Cambridge (Mass.), 1925 y R. D. Ranade, *constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona, 1926.

<sup>11</sup> Cfr. H. de Glasenapp, *Les littératures de L'Inde*, París, 1963, páginas 105-110 y S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* III, Cambridge, 1922, págs. 496-511.

12 Cfr. *The Mahabharata of Kṛishna-Dwaipayana Vyasa*, trad. de K. Mohán Ganguli, Nueva Delhi, 1973 y A. M. Esnoul-O. Lacombe, *UHindouisme*, París, 1972, págs. 143-287.

13 Cfr. G. Bühler, *The Laws of Manu* (Sacred Books of the East, 24), reimp. Delhi, 1964.

14 Cfr. 16 y, además, M. N. Dvivedi, *The Yogas-Sūtras of Patañjali*, Madras, 1947 y C. Pensa, *Gli aforismi sullo Yoga con U comento de Vyasa*, Turín, 1962; G. Jha, *Pūrva-Mimāmsā in its Sources*, Benarés<sup>2</sup>, 1964 y H. de Glasenapp, ob. cit., págs. 78-79.

15 Cfr. N. N. Bhattacharya, *History of the Tantric Religion*, Delhi, 1984.

16 Cfr. en general Karl E. Potter (ed.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, XXIII vols., en vías de publicación: I, *Bibliographies*, II, *Nyaya-Vaisesika*, III, *Advaita Vedanta*, Delhi, 1983, 1977 y 1981, respectivamente.

den en el «orden eterno» (*sanātana dharma*)<sup>7</sup>, a través de una larguísima vida cuyos más antiguos testimonios subsisten en las colecciones (*saṁhitās*) de himnos conocidas como los *Vēdas*<sup>8</sup>, que se prolongan como brahmanismo en las descripciones y explicaciones de las *Brāhmanas*<sup>9</sup> y las enseñanzas metafísicas de *Aranyākas* y *Upaniṣads*<sup>10</sup>, formando un cuerpo literario con las compilaciones aludidas de himnos, y que se alarga hasta nuestros días en las narraciones de los *Purāṇas*<sup>11</sup> y los poemas épicos (*itihāsas*)<sup>12</sup>, el *Manavadharmasāstra* o *Leyes de Manu*<sup>13</sup>, los *Sūtras*<sup>14</sup>, los *Tantras*<sup>15</sup>, las seis *darśanas*<sup>16</sup> y los ricos movimientos devocionales de los adeptos de Śiva, Viṣṇu y Durgā, con sus

---

<sup>7</sup> Es el título de la obra todavía valiosa de Solange Lamaitre, *Hindouisme ou Sanātana dharma*, París, 1957.

<sup>8</sup> Cfr. J. Varenne, *Le Veda*, I-II, París, 1967, con las explicaciones del volumen I, págs. 17-39.

<sup>9</sup> Cfr. J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brāhmana*, París, 1967, especialmente, págs. 9-20.

<sup>10</sup> Cfr. A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, I-II, Cambridge (Mass.), 1925 y R. D. Ranade, *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona, 1926.

<sup>11</sup> Cfr. H. de Glasenapp, *Les littératures de L'Inde*, París, 1963, páginas 105-110 y S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* III, Cambridge, 1922, págs. 496-511.

<sup>12</sup> Cfr. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, trad. de K. Mohan Ganguli, Nueva Delhi, 1973 y A. M. Esnoul-O. Lacombe, *L'Hindouisme*, París, 1972, págs. 143-287.

<sup>13</sup> Cfr. G. Bühler, *The Laws of Manu* (Sacred Books of the East, 24), reimp. Delhi, 1964.

<sup>14</sup> Cfr. 16 y, además, M. N. Dvivedi, *The Yogas-Sūtras of Patañjali*, Madrás, 1947 y C. Pensa, *Gli aforismi sullo Yoga con il comento de Vyāsa*, Turín, 1962; G. Jha, *Pūrva-Mimāmsā in its Sources*, Benarés<sup>2</sup>, 1964 y H. de Glasenapp, ob. cit., págs. 78-79.

<sup>15</sup> Cfr. N. N. Bhattacharya, *History of the Tantric Religion*, Delhi, 1984.

<sup>16</sup> Cfr. en general Karl E. Potter (ed.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, XXIII vols., en vías de publicación: I, *Bibliographies*, II, *Nyāya-Vaiśeṣika*, III, *Advaita Vedānta*, Delhi, 1983, 1977 y 1981, respectivamente.

lugares sagrados y fiestas, sus templos, sus prácticas rituales y el respeto general por la estructura social igualmente justificada en los textos tradicionales.

Lo sagrado es intuitivo y primeramente por el hinduismo como lo divino a secas o absolutamente. Se trata, por lo tanto, de un conocimiento perceptivo (anubhava)<sup>11</sup> o experiencia de la divinidad que es estrictamente mística<sup>18</sup> o inefable. La prueba del fondo de esta experiencia está en la revelación misma<sup>19</sup> y puede ser

verificada en cualquier momento del desarrollo cósmico. Puesto que lo divino supera trascendiéndolas toda cristalización o manifestación cósmica, es el Brahmán supremo (*parabrahman*) o lo Absoluto<sup>20</sup>. Pero también reside en la profundidad del ser humano, más allá igualmente de sus caracterizaciones físicas, psíquicas e incluso espirituales. Constituye de este modo su mismidad inalterable y en este sentido es el *Atman* o SíMismo<sup>21</sup>. Cuales puedan ser las sugerencias inagotables de carácter intelectual —que teniendo por referencia a esta naturaleza de lo Absoluto se puedan formular—, las ha proporcionado extensa y magistralmente Sankarabhagavat, el conocido Sankaracarya<sup>22</sup>, a modo de apostillas o exégesis esclarecedoras de la Revelación e igualmente se transmite entre las órdenes ascéticas por él reestructuradas<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedánta*, París, 1937, 40-46 y específicamente, N. K. Devaraja, *An Introduction Sankara's Theory Knowledge*, ed. revisada, Benarés, 1972, págs. 67 y sigs.

<sup>18</sup> Del griego *mystikós*, secreto, silencioso.

<sup>19</sup> Siendo así uno de *lospramanas* o medios que conducen al conocimiento y el más elevado, sobre la percepción sensible y la inferencia. Cfr. Sankara, *Brahmasü- trabhásya*, 2, 1, 6 (*The Vedánta-Sütras with the Commentary by Sankarácarya*, I, trad. por G. Thibaut, SBE, XXXIV & XXXVIII, reimp., Delhi, 1962, págs. 306-307). Véase también II, 1,2 (I, pág. 295).

<sup>20</sup> 300); IV, 1, 2, (II, pág. 333); IV, 1, 4, (II, pág. 341) y véase *Mundaka Up.* 1, 1, páginas 2-5 con el pertinente comentario de Sankara (Swamí Gambhírananda, *Eigth Upanisads II*, Calcuta, 1973, págs. 83-90).

<sup>21</sup> «La relación del espíritu con el Sí-Mismo es de natural esencia», Sankara, *Brahmasü-trabhásya*, III, 2, 35 (II, 197). Recuérdese ya *Bṛhadaranyaka Up.*, II, 3,1; 4, 6; 5, 14 y 19; IV, 4, 5-6-17; *Chandogya Up.*, VIII, 7, 4; 14, 1; *Mandükyq Up.*, págs. 7 y 8; *Mundaka* [p., II, 2, 4; III, 2, 4 y los comentarios de Sankara. *Asimismo Kaivalya Up.* I, pág. 16.

La caracterización como lo Absoluto en sí, que es en última instancia indefinible, ha sido magistralmente expuesta por Sankara en el siglo vi. Lo Absoluto en sí mismo puede distinguirse de todo lo demás como *sátya* (lo real en tanto<sup>24</sup> que posee una naturaleza inmutable), *jñána* (la conciencia,

entendida como conocimiento permanente, que no puede confundirse con la actividad de un agente de conocimiento determinado, ni tampoco con un objeto de conocimiento igualmente determinado) y *anánta* (infinito o carente de limitaciones). Siendo, pues, realidad, conocimiento e infinito en sí, y no como algo que sea real, que conozca y que sea infinito, rehuye todo atributo o predicado, es indefinible e indescriptible y se erige, justamente, como el sujeto o fundamento último de todos los seres, que ante Él delatan sus deficiencias intrínsecas: irrealidad, precariedad cognoscitiva, finitud congénita. Cuanto no es Él a primera vista es un entramado de palabras efímeras, y mezcla de dualidad y sólo Él, único y no dual<sup>24</sup>. Además, en este mismo *bhásya* (comentario) el Maestro Sankara sigue declarando que también puede caracterizarse al Brahmán supremo como *ánanda* (felicidad), puesto que todos los júbilos y goces que impregnan a los seres son como reflejos y aproximaciones de aquel Único en el que ha desaparecido la dualidad entre gozo y gozadr<sup>25</sup>. Afirmándose, por consiguiente, en síntesis, que esto Único que es el Brahmán y que el hombre debe realizar, es: «realidad, conocimiento e infinito; inmutable, etc., por naturaleza; felicidad natural, sin nacimiento, inmortal, impávido y nodual»<sup>26</sup>. Estamos, pues, ante el Único (*sah ekah*)<sup>27</sup>, «Único sin segundo»<sup>28</sup> o «Brahmán/felicidad no dual»<sup>29</sup> que, razonablemente, a causa de su misma contextura que lo diferencia de la diversidad, «carece de cualidades distintivas» y de este modo el camino que mejor apuntará hacia Él será el de la negación de todo lo que se le

opone, vale decir, la puesta en ejercicio del método preconizado por las Upanisads de la negación iterativa y posterior *apavada, neti... neti* (no así... no así)<sup>30</sup>. Lo dicho hasta el momento que resulta, creemos, elocuente suficientemente, adquirirá todavía mayor rigor cuando Sankara, muerto el maestro de su maestro Govinda, Guadapáda<sup>31</sup>, escriba su *Agamasastravivarana* o *Comentario a las kárikás a la Mándukya Up.* de Guadapáda, e interprete asimismo al *parabrahman* como *Tunya* («Cuarto») o más allá del conocimiento del sueño profundo, el sueño con imágenes oníricas y la vigilia. Resulta, entonces, que el Brahmán supremo se distingue por ser: a) basamento último o fundamento sin fundamento<sup>32</sup>, b) nodualidad (*advaita*) y Único sin segundo<sup>33</sup>, c) Brahmán sin atributos ni cualidades (nirguna-nirvisesá)u, d) Brahmán sin semilla o posibilidad de generación (mrbya)<sup>35</sup>, e) reali

<sup>22</sup> Cfr. P. Hacker, «Sankaracarya and Sankarabhagavatpáda. Preliminary remarks concerning the authorship problem», en *Kleine Schriften*, herausgegeben von Lambert Schmithausen, Wiesbaden, 1978, páginas 41-58.

<sup>23</sup> Cfr. F. García Bazán, «El movimiento Vedanta en la actualidad», en *Oriente-Occidente* 1/2 (1980), págs. 195 y sigs.

<sup>24</sup> Cfr. *Tait.Up.bhasya* II, 1, 1- II, 8, 5 (Gambhírananda I, 291-357).

<sup>25</sup> Cfr. I. c. II, 5, 1; II, 6, 1 y II, 8, 1-4 (I, 323-325; 336; 351).

<sup>26</sup> Cfr. III, 10, 5-6 (I, pág. 394).

<sup>27</sup> Cfr. II, 8, 5 (I, pág. 355 infine)

<sup>28</sup> *Chand.Up.bhasya*, II, 23 1, (G. Jha, *The Chandogyaopanisad with the commentary of Sankara*, Poona, 1942, págs. 107-108).

<sup>29</sup> Cfr. *ibíd.*, IV, 15, 1 (G. Jha, pág. 305).

<sup>30</sup> Cfr. *ibíd.*, III, 12; VI, 2, 3 (G. Jha, 138 y 305).

<sup>31</sup> Cfr. F. García Bazán, «Sankara y el Yoga», en *Oriente-Occidente*, III/1 (1982), 19-34, especialmente, 20-21.

<sup>32</sup> Que se opone a *&nya* (vacío). Cfr. IV, 45 y 7 (Gambhínáranda II, págs. 362-363 y 206-207).

<sup>33</sup> Cfr. I, 26 y II, 32 (II, 229 y 256-257).

<sup>34</sup> Cfr. 7 y IV, 83 (II, págs. 203-204 y 387-388).

<sup>35</sup> Cfr. I, 2 (II, págs. 196-197).

que el hombre debe realizar, es: «realidad, conocimiento e infinito; inmutable, etc., por naturaleza; felicidad natural, sin nacimiento, inmortal, impávido y nodual»<sup>26</sup>. Estamos, pues, ante el Único (*sah ekah*)<sup>27</sup>, «Único sin segundo»<sup>28</sup> o «Brahman/felicidad no dual»<sup>29</sup> que, razonablemente, a causa de su misma contextura que lo diferencia de la diversidad, «carece de cualidades distintivas» y de este modo el camino que mejor apuntará hacia Él será el de la negación de todo lo que se le opone, vale decir, la puesta en ejercicio del método preconizado por las Upanisads de la negación iterativa y posterior *apavada, neti... neti* (no así... no así)<sup>30</sup>. Lo dicho hasta el momento que resulta, creemos, elocuente suficientemente, adquirirá todavía mayor rigor cuando Śankara, muerto el maestro de su maestro Govinda, Guadapāda<sup>31</sup>, escriba su *Agamaśastravivaraṇa* o *Comentario a las kārīkās a la Māṇḍukya Up.* de Guadapāda, e interprete asimismo al *parābrahman* como *Turīya* («Cuarto») o más allá del conocimiento del sueño profundo, el sueño con imágenes oníricas y la vigilia. Resulta, entonces, que el Brahman supremo se distingue por ser: a) basamento último o fundamento sin fundamento<sup>32</sup>, b) nodualidad (*advaita*) y Único sin segundo<sup>33</sup>, c) Brahman sin atributos ni cualidades (*nirguṇa-nirviśeṣa*)<sup>34</sup>, d) Brahman sin semilla o posibilidad de generación (*nirbīja*)<sup>35</sup>, e) reali-

<sup>26</sup> Cfr. III, 10, 5-6 (I, pág. 394).

<sup>27</sup> Cfr. II, 8, 5 (I, pág. 355 *in fine*).

<sup>28</sup> *Chānd.Up.bhāṣya*, II, 23 1, (G. Jha, *The Chandogyaopanisad with the commentary of Śankara*, Poona, 1942, págs. 107-108).

<sup>29</sup> Cfr. *ibíd.*, IV, 15, 1 (G. Jha, pág. 305).

<sup>30</sup> Cfr. *ibíd.*, III, 12; VI, 2, 3 (G. Jha, 138 y 305).

<sup>31</sup> Cfr. F. García Bazán, «Śankara y el Yoga», en *Oriente-Occidente*, III/1 (1982), 19-34, especialmente, 20-21.

<sup>32</sup> Que se opone a *śūnya* (vacío). Cfr. IV, 45 y 7 (Gambhīrānanda II, págs. 362-363 y 206-207).

<sup>33</sup> Cfr. I, 26 y II, 32 (II, 229 y 256-257).

<sup>34</sup> Cfr. 7 y IV, 83 (II, págs. 203-204 y 387-388).

<sup>35</sup> Cfr. I, 2 (II, págs. 196-197).

dad, conocimiento e infinito<sup>36</sup>, ^ felicidad<sup>37</sup>, g) superación de toda palabra e indescriptible<sup>38</sup>. Alcanzada la plenitud de la comprensión metafísica, el maestro *del Advaita* seguirá ratificando estas ideas en el tratado en prosa y verso que constituye el *Upadesasāhasrī*<sup>39</sup>, resumen bien logrado del pensamiento de Śankara, y en los posteriores comentarios a las Upanisads mayores (*Bṛhadāraṇyaka*) y menores (*Isa, Kena, Katha, Aitareya, Mundaka, y Prasna*), rematando sus enseñanzas con los extensos comentarios de los *BrahmaSūtra* y la *Bhagavad-Gítá*<sup>40</sup>.

La proporcionada es una formulación de lo sagrado como lo divino *que* se sustenta en Sí-Mismo, como sostén y supuesto de toda otra descripción posible. Así entendido lo sagrado en sí mismo y por sí mismo, *rechaza* todo lo que no sea Él, como su desfiguración, pero es también, en última instancia y simultáneamente, comienzo, medio y fin de todo, su origen, su consumación y el motivo de su conservación<sup>41</sup>. Porque se le niega y traiciona si existe lo de

<sup>36</sup> Cfr. IV, 46; IV, 54; IV, 98-99 y II, 38 (II, págs. 363, 367, 368-369, 400-402 y 266). Aunque la noción de *anānta* no es especialmente subrayada en este comentario.

<sup>37</sup> Cfr. III, 48 (II, pág. 322).

<sup>38</sup> Cfr. IV, 60 y 12 (II, págs. 373 y 227).

<sup>39</sup> Baste un solo ejemplo: «Yo soy siempre el Cuarto (*Turiya*), el Vidente y no dual», *Pádyabandha*, I, 10, 4 (S. Mayeda, *A Thousand Teachings. The Upadesasahasri of Sankara*, Tokyo, 1979, 123).

<sup>40</sup> Sólo algunas ratificaciones al azar. *Satyasya satya*: «realidad real» se le llama en *Brhad. Up.bhásya*, Int. a II, 2 y II, 1, 20; *na vák gacchati*: «tampoco el lenguaje llega aquí», dice *elKenaUp.bhásya*, I, 3 (I, pág. 45) véase asimismo *Aiü.Up.bhásya* III, 1, 3, y *Brahmasü-trabhásya*, I, 1, 11; I, 1, 24; I, 1, 15, etc. (Thibaut I, 61, 92 y 68). Para una exposición amplia del asunto cfr. F. García Bazán, «Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización *sat-jñana-ananda* hasta la síntesis del *Upadesasahasri*», en *Fragmentos de Filosofía*, 4 (1994), 35-58 y «Sankara y lo Absoluto. El Brahman y la caracterización *sat-jñana-ananda* en los escritos posteriores al *Upadesasahasri*», en *Epimelia. Revista de Estudios sobre la Tradición*, III/5 (1994), 17-60 (págs. 55-60, bibliografía específica).

<sup>41</sup> Cfr. Sankara, *Brahmasütrabhásya*, I, 1, 2, (I, págs. 15 y sigs.).

más. Pero no hay motivos para la confusión. El Brahman no dual, no puede ser la totalidad real de los seres, principio inmediato del mundo, sino el Uno sin segundo que se oculta tras la perfección de esa misma totalidad, permitiéndole la deficiencia, la separación de su existencia. La totalidad, por consiguiente, es distinta del *parabrahman*, que es Uno no dual. Pero hay algo más presupuesto. La totalidad también se le opone, pues si bien contiene universal o espiritualmente lo que es connaturalmente oculto, lo posee de este modo bastardeando o modificando su naturaleza, puesto que es diferente. Ya en este momento o nivel de la configuración de las realidades sagradas, en el arranque mismo de lo divino que pugna por tornarse accesible, aparece el misterio de *maya*, de la ilusión que ocupa el lugar de lo sagrado estrictamente sugerido como *sat-cit-ananda*<sup>42</sup>.

a) *Maya y lo sagrado*. Lo divino se encubre entre los seres y los objetos sagrados, y no hay lugar de la expansión cósmica (*proponga*)<sup>43</sup> a la que no llegue con sus rayos. Sístole y diástole del Brahman, noches y días de lo Absoluto<sup>44</sup>, que lo ocultan revelándole y lo revelan ocultándole.

Las hierofanías cósmicas, el orden de los dioses y de los ritos, la revelación primordial o esotérica (*guhya* adeso)<sup>45</sup>, la organización político-social, etc., se apoyan, por encima del alma cósmica (*jivaghana*) o principio director del *manvantara* que transcurre, en el Señor (Is, Isvara). Isvara, la primera forma del Brahman inferior (*aparabrahman*) es quien domina el orden cósmico total, merced a su omnisciencia, omnipotencia y satisfacción plena (*anandamaya*). Isvara es el Señor del mundo, conciencia que le precede, su germen (*brahmasabljá*) y quien por pasatiempo (*lila*) lo fabrica. De esta suerte lo genera, lo conserva y lo recibe. Siendo conocimiento, voluntad o poder y satisfacción eterna, la sabiduría de Isvara es pura transparencia interior. Su naturaleza cognoscitiva, por lo tanto, carece de un objeto de conocimiento diverso del acto y sujeto que conoce. Indiscriminación absoluta, o sea, forma de ser en la que están ausentes los límites internos, conoce universal y simultáneamente todas las cosas, es, por ello, nombre y forma total e inseparable (*namarupa avyakrta*), unido íntimamente a su poder, a su posibilidad de multiplicarse, como Indra a su Sakti o energía cósmica<sup>46</sup>, todo lo puede, pero abarcándola por completo la satura también con su claridad, y es felicidad y amor eterno. Puede, pues, afirmarse: «¿Cuál es, entonces, el objeto al que el conocimiento del Señor puede referirse antes del nacimiento del mundo? —El nombre-forma (*namarupe*), respondemos, que no puede definirse (*anirvaganiya*) ni como algo idéntico con el Brahman (*tad*) ni como diferente de Él (*anyatva*), indiscriminado

(avyákṛta), pero prestos para discriminarse (vyá cikirsita). Porque si como sostienen los adeptos del Yogasástra, los yoguis tienen una percepción directa (pratyakṣa) del pasado y del futuro por gracia de Señor, ¿en qué términos no deberemos hablar del conocimiento eterno de sí del Señor siempre puro, cuyos objetos son la creación, conservación y disolución del mundo!»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> La formulación no es de Sankara, pero se justifica bien en sus reflexiones. Tampoco está presente en las Upanisads antiguas, pero justificadas en ambos la utilizan las Upanisads tardías y los advaitinos. Cfr. L. Th. O'Neü, *Maya in Sankara*, Delhi, 1980, págs. 83-84.

<sup>43</sup> Cfr. P. Hacker, «Notes on the Mandükyopanisad and Sankara's Ágamasastr avivar ana», en *Kleine Schriften*, págs. 257-258.

<sup>44</sup> Cfr. *Manu-Smṛti* I, págs. 68 y sigs.; Sankara, *Baghavadgítábhásya*, VIII, 18 (véase núm. 50); H. Zimmer, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de rinde*, París, 1951, págs. 18-29.

<sup>45</sup> *Chand. Up.* III, 5, 1-2 y 11, 1-6.

La *Baghavad Gítá*, síntesis de la piedad hindú, es de raíz épica y puránica, pero escapa hacia el Brahmán sin segundo<sup>48</sup>. Ha sido revelada por Kṛṣṇa, *avalara* (descenso o encarnación de lo divino) de Visnu para restablecer el orden social (B.G. IV, 7-8), o sea, para detener el vértigo excesivo del presente ciclo. Frente al énfasis de budistas y seguidores de Mahavira (jainas) en la devoción hacia sus fundadores, retoma la confianza en la adoración de un «Dios poderoso» como medio de liberación ya presente en la *Svetásvatara Up.* dando el lugar supremo a Kṛṣṇa Vasudeva<sup>49</sup>. Esta revelación hace particular hincapié en la entrega incondicionada al Señor del mundo, ateniéndose a su conducta, es decir, observando simplemente el orden y actuando por respeto a él, desinteresadamente, por lo tanto, sin tener en cuenta el beneficio ni daño personal, sino solamente la perspectiva universal. Éste, además, es un mensaje de participación amorosa que va dirigido a toda la sociedad ordenada:

<sup>46</sup> Cfr. Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*, Milán, 1982, págs. 81-83. <sup>47</sup> Cfr. Sankara, *Brahmasütrabhásya*, I,1, 5 (Thibaut I, 50, véase así mismo L. Renou, *Prolegómenos au Vedánta*, París, 1951, pág. 44).

Todos cuantos han tomado en mí su refugio, hijo de Prithá, aunque sean de nacimiento bajo, mujeres, artesanos o incluso servidores, alcanzan la meta suprema (B.G. IX, 32).

La actividad de vigilia debe ser parangonable a la del sueño profundo, sin que ninguna particularidad aprisione el alma ni altere su reposo. Y la grandeza inmutable e inmortal del Señor del todo se ofrece como ejemplo e incluso visión (*darsana*) cósmica al fiel, invitándole a la unión, una forma de unidad que queda ratificada en el comportamiento. El Maestro Sankara, que ha percibido sutilmente los múltiples planos que encierra este resumen de diversas tradiciones del pueblo indio, comenta entonces: «Y el canto XI (de la B.G.) que trata de la Forma universal, la Forma primordial como Isvara que se revela como el uni

gundo<sup>48</sup>. Ha sido revelada por Kṛṣṇa, *avatāra* (descenso o encarnación de lo divino) de Viṣṇu para restablecer el orden social (B.G. IV, 7-8), o sea, para detener el vértigo excesivo del presente ciclo. Frente al énfasis de budistas y seguidores de Mahavira (jainas) en la devoción hacia sus fundadores, retoma la confianza en la adoración de un «Dios poderoso» como medio de liberación ya presente en la *Śvetāsvatara Up.* dando el lugar supremo a Kṛṣṇa Vasudeva<sup>49</sup>. Esta revelación hace particular hincapié en la entrega incondicionada al Señor del mundo, ateniéndose a su conducta, es decir, observando simplemente el orden y actuando por respeto a él, desinteresadamente, por lo tanto, sin tener en cuenta el beneficio ni daño personal, sino solamente la perspectiva universal. Éste, además, es un mensaje de participación amorosa que va dirigido a toda la sociedad ordenada:

Todos cuantos han tomado en mí su refugio, hijo de Prithā, aunque sean de nacimiento bajo, mujeres, artesanos o incluso servidores, alcanzan la meta suprema (B.G. IX, 32).

La actividad de vigilia debe ser parangonable a la del sueño profundo, sin que ninguna particularidad aprisione el alma ni altere su reposo. Y la grandeza inmutable e inmortal del Señor del todo se ofrece como ejemplo e incluso visión (*darśana*) cósmica al fiel, invitándole a la unión, una forma de unidad que queda ratificada en el comportamiento. El Maestro Śankara, que ha percibido sutilmente los múltiples planos que encierra este resumen de diversas tradiciones del pueblo indio, comenta entonces: «Y el canto XI (de la B.G.) que trata de la Forma universal, la Forma primordial como Iśvara que se revela como el uni-

<sup>48</sup> Cfr. Śankara, *Bhagavagītābhāṣya*, IV, 25 (Sastri, pág. 144).

<sup>49</sup> Cfr. T. G. Mainkar, *The Making of the Vedānta*, Delhi, 1980, 68-84, especialmente pág. 77.

48 Cfr. Sankara, *Bhagavagītābhāṣya*, IV,

25 (Sastri, pág. 144). <sup>49</sup> Cfr. T. G. Mainkar, *The Making of the Vedānta*, *The Making of the Vedānta*, 84, especialmente pág. 77.

verso entero, ha sido igualmente mostrada por ti con idéntico objetivo devocional. Y habiéndome mostrado esa Forma me has exhortado a cumplir obras en su consideración solamente, etc. Por eso te interrogo ahora queriendo saber cuál de las dos vías es superior»<sup>50</sup>, aclarando posteriormente en forma taxativa: «Por "Brahmán" es aquí significado el Brahmán condicionado, quien sólo puede ser referido por el término "Brahmán". "Yo", sin embargo, el incondicionado e inefable, soy la morada del Brahmán condicionado, inmortal e indestructible. Soy también la morada de la ley eterna de la Sabiduría-Devoción, y la morada de la Felicidad indeclinable que nace de tal Devoción»<sup>51</sup>.

La vía de la *bhakti*, la actitud religiosa de amor y abandono en el Señor que torna al creyente apto para unirse con el Brahmán, queda así ratificada y abre el camino a las formas de devoción *visnuita* y *shivaita*, con una tendencia, especialmente en el visnuismo, a interpretar el mundo como *parinama*, resultado de la transformación

real de lo sutil, más que como *vivarla* o transformación aparente<sup>52</sup>. En el primer caso se hacen notables sus creencias y cultos de los *avalaras* múltiples (por ejemplo, Visvarüpa, expresión de la omnipotencia de Visnu, con sus veinte brazos; Hayagriva, el dios de cabeza de caballo, protector de los Vedas; el pájaro Garuda, etc.), su respeto por Laksmí, la *sakti* del Dios, en la que el adorador se asocia con él, ideas y sentimientos que se prolongan en el sistema Pañcaratra y que son coronados especulativamente con la doctrina de pensador *bhakta* por excelencia, Ramanuja<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *Bhagavadgītābhāṣya*, Int. XII (A. M. Sastri, *The Baghavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya*, Madras, reimp. corregida, 1979, pág. 302).

<sup>51</sup> Cfr. *ibíd.*, XIV, 27 (Sastri, pág. 395).

<sup>52</sup> Cfr. P. Hacker, «Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie un Erkenntnistheorie der Inder», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, seschaften und der Literatur in Mainz*, 242 y F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982, págs. 166-167.

En el segundo ejemplo, por su parte, se presenta a Siva como el dios creador e inmutable, que domina y castiga pero que se rinde ante la adoración amorosa. La muchedumbre de los Pasupatas, shivaitas de Cachemira y Sivasiddhantas, forma parte de los seguidores de estos cultos al mismo tiempo orgiásticos y espiritualizados<sup>54</sup>. También buscan la unión los yoguis con el auxilio de sus diversas técnicas<sup>55</sup>, pero sin desatender tampoco el alma hindú en estas circunstancias la certeza de que la Unidad descansa debajo de la diversidad y que el más auténtico yoga o unión es el *asparsa yoga*, el «yoga sin contacto»<sup>56</sup> o asimilación final.

Porque si bien el Señor es un refugio de bondad sin límites, no deja por eso de estar sutilmente comprometido en el juego de la *maya* cósmica e, igual que todo sueño profundo impregnado de felicidad llega a su término, quien se une íntimamente a Isvara como su consorte Sakti<sup>57</sup> puede también apartarse de su abrazo. De cualquier modo, se refleja en esta comunión con el Dios una aspiración de felicidad malograda, incompleta, que no puede satisfacer el deseo de liberación total del hombre.

<sup>53</sup> A esta corriente ha dado asimismo un fuerte impulso la literatura piadosa sobre el *Bhagavata Purāna* en torno a Krsna y el simbolismo propio de la mística nupcial que se le atribuye. Estímulos genuinos para encender el amor hacia Dios y que van más allá de la imagen de Krsna sobre la que se medita y se contempla. Cfr. J. Gonda, *Les religions de rinde. II- L'Hindouisme récent*, París, 1965, págs. 141-226 y A. M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, París, 1964. Para una buena puesta al día incluyendo hasta sus nuevas sectas, cfr. A. Couture, «Le Vishnouisme», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions*, I, págs. 927-954.

<sup>54</sup> Cfr. J. Gonda, *ob. cit.*, págs. 235 y sigs. y E. Zoila, «Mystical Love in Hinduism», en *Studies in Mystical Literature*, I (1984), págs. 8-25.

<sup>55</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Patañjali et le Yoga*, París, 1965.

<sup>56</sup> Cfr. Sankara, *Agamasāstravivarana*, III, págs. 39-48 y véase García Bazán, «Sankara y el Yoga», págs. 22-23.

<sup>57</sup> Cfr. A. Avalon, *The Serpent Power*, Madras<sup>2</sup>, 1924 y M. Eliade, *Techniques du Yoga*, París, 1948, cap. IV, 4 y nota E.

y que son coronados especulativamente con la doctrina de pensador *bhakta* por excelencia, Rāmānuja<sup>53</sup>.

En el segundo ejemplo, por su parte, se presenta a Śiva como el dios creador e inmutable, que domina y castiga pero que se rinde ante la adoración amorosa. La muchedumbre de los Paśupatas, shivaitas de Cachemira y Śiva-siddhāntas, forma parte de los seguidores de estos cultos al mismo tiempo orgiásticos y espiritualizados<sup>54</sup>. También buscan la unión los yoguis con el auxilio de sus diversas técnicas<sup>55</sup>, pero sin desatender tampoco el alma hindú en estas circunstancias la certeza de que la Unidad descansa debajo de la diversidad y que el más auténtico *yoga* o unión es el *asparśa yoga*, el «yoga sin contacto»<sup>56</sup> o asimilación final.

Porque si bien el Señor es un refugio de bondad sin límites, no deja por eso de estar sutilmente comprometido en el juego de la *māyā* cósmica e, igual que todo sueño profundo impregnado de felicidad llega a su término, quien se une íntimamente a Íśvara como su consorte Śakti<sup>57</sup> puede también apartarse de su abrazo. De cualquier modo, se refleja en esta comunión con el Dios una aspiración de feli-

<sup>53</sup> A esta corriente ha dado asimismo un fuerte impulso la literatura piadosa sobre el *Bhāgavata Purāṇa* en torno a Kṛṣṇa y el simbolismo propio de la mística nupcial que se le atribuye. Estímulos genuinos para encender el amor hacia Dios y que van más allá de la imagen de Kṛṣṇa sobre la que se medita y se contempla. Cfr. J. Gonda, *Les religions de l'Inde. II- L'Hindouisme récent*, París, 1965, págs. 141-226 y A. M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, París, 1964. Para una buena puesta al día incluyendo hasta sus nuevas sectas, cfr. A. Couture, «Le Vishnouisme», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions*, I, págs. 927-954.

<sup>54</sup> Cfr. J. Gonda, ob. cit., págs. 235 y sigs. y E. Zolla, «Mystical Love in Hinduism», en *Studies in Mystical Literature*, I (1984), págs. 8-25.

<sup>55</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Patañjali et le Yoga*, París, 1965.

<sup>56</sup> Cfr. Śankara, *Āgamaśāstravivaraṇa*, III, págs. 39-48 y véase García Bazán, «Śankara y el Yoga», págs. 22-23.

<sup>57</sup> Cfr. A. Avalon, *The Serpent Power*, Madras<sup>2</sup>, 1924 y M. Eliade, *Techniques du Yoga*, París, 1948, cap. IV, 4 y nota E.

El cosmos, sin embargo, no es el principio de la manifestación, sino la manifestación (*srsti*) o expansión misma del principio. Es el orden originado, conservado y que será atraído hacia el Señor. El mundo es orden, es el juego armónico de formas (*rūpa*) y de nombres (*ñama*), ahora en correspondencia, pero discriminados y separados. Y en el devenir (*Bhū*, «llegar a ser») cósmico se experimenta la naturaleza de lo sutil (*sūkṣma*) y de lo craso (*sthūla*). Una masa compacta, bien apretada de vivientes (*jīvagḥānā*), que se ha de desarrollar o hacer explícita durante un tiempo y ocupando un espacio que ellos determinan. Esta simiente cósmica total cuya inteligencia orienta el desenvolvimiento de un ciclo cósmico particular es el Manu<sup>58</sup>, el principio anímico o de vida general que gobierna el conjunto de posibilidades de ese ciclo, la representación especial del «germen de oro» (*Hiranyagarbha*) o embrión (*garbha*) de los mundos, en el que se consuman las consecuencias de los actos humanos egoístas (*karman*) del ciclo que concluye con la suma incalculable de residuos que arrastraba la totalidad del *kalpa*. De esta suerte nada sobrepasa al orden

universal (*ṛta* védica, establecimiento y función de cada ser en el todo «*dhāman*»), y posterior

*dharma*), al *ahorma* cósmico y personal (*svadharmá*) y toda actividad realizada en el propio interés colabora con la *maya* sin principio ni fin e impide la liberación del *samsára*, la interminable rueda de la existencia siempre activa<sup>59</sup>. Ahora bien, debe entenderse que el conjunto de los ciclos cósmicos de un kalpa, la manifestación cósmica de Isvara, «un día de Brahmán», abarca catorce *manvataras* (período de Manu), dos septenarios espiralados en ajustada correspondencia en sentido

cidad malograda, incompleta, que no puede satisfacer el deseo de liberación total del hombre.

El cosmos, sin embargo, no es el principio de la manifestación, sino la manifestación (*śr̥ṣṭi*) o expansión misma del principio. Es el orden originado, conservado y que será atraído hacia el Señor. El mundo es orden, es el juego armónico de formas (*rūpa*) y de nombres (*nāma*), ahora en correspondencia, pero discriminados y separados. Y en el devenir (*Bhū*, «llegar a ser») cósmico se experimenta la naturaleza de lo sutil (*sūkṣma*) y de lo craso (*sthūla*). Una masa compacta, bien apretada de vivientes (*jīvaghāna*), que se ha de desarrollar o hacer explícita durante un tiempo y ocupando un espacio que ellos determinan. Esta simiente cósmica total cuya inteligencia orienta el desenvolvimiento de un ciclo cósmico particular es el Manu<sup>58</sup>, el principio anímico o de vida general que gobierna el conjunto de posibilidades de ese ciclo, la representación especial del «germen de oro» (*Hiranyagarbha*) o embrión (*garbha*) de los mundos, en el que se consuman las consecuencias de los actos humanos egoístas (*karmān*) del ciclo que concluye con la suma incalculable de residuos que arrastraba la totalidad del *kalpa*. De esta suerte nada sobrepasa al orden universal (*ṛta* védica, establecimiento y función de cada ser en el todo «*dhāman*», y posterior *dharma*), al *dharma* cósmico y personal (*svadharmā*) y toda actividad realizada en el propio interés colabora con la *māyā* sin principio ni fin e impide la liberación del *samsára*, la interminable rueda de la existencia siempre activa<sup>59</sup>. Ahora bien, debe entenderse que el conjunto de los ciclos cósmicos de un kalpa, la manifestación cósmica de Isvara, «un día de Brahmán», abarca catorce *manvataras* (período de Manu), dos septenarios espiralados en ajustada correspondencia en sentido

---

<sup>58</sup> Cfr. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedānta*, París, 5.<sup>a</sup> ed. rev., págs. 50 y sigs., *Manu-Smṛti*, I, págs. 57-60.

<sup>59</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, págs. 171-203.

<sup>58</sup> Cfr. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedānta*, París, 5.<sup>a</sup> ed. rev., págs. 50 y sigs., *Manu-Smṛti*, I, págs. 57-60.

<sup>59</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, págs. 171-203.

descendente y ascendente, de manera que los ciclos más próximos a Isvara son de superior calidad espiritual y los más alejados, de calidad inferior. Los conocidos *yugas* no son más que eras cósmicas pertenecientes a la última espira o ciclo cósmico del actual septenario descendente y las famosas *feria yuga*, *treta yuga*, *dvápara yuga* y *kali yuga*, correspondientes a los cuatro golpes del dado<sup>60</sup>, deberán ser recorridas en sentido inverso durante el primer período del próximo septenario ascendente<sup>61</sup>. Parece ser que la memoria humana no puede ir más lejos. Pero observada esta concepción cíclica del tiempo y su desarrollo de alcance indefinido en la que se

combinan armoniosamente la congénita capacidad de irradiación de Isvara<sup>62</sup>, el juego de Siva<sup>63</sup>, la manifestación espontánea de lo divino, y la sustancialidad egoísta y opaca generada libremente por la humanidad que despunta en cada *kalpa* con la ruptura del equilibrio de los tres *gunas* o cualidades (*sativa*, *rajas* y *tamas*), tema de meditación fundamental para las reflexiones cosmológicas del Samkhya<sup>64</sup>, es posible internarse en la descripción de los diferentes aspectos y matices de lo sagrado intracósmico según los experimenta el hindú.

b) *Revelación y lenguaje*. El *veda* (Véase, «saber») es fundamentalmente *sruti*, lo oído, constituyendo simultáneamente la Escritura. A través del vehículo del sonido, el éter (ákása), la Palabra primordial, diosa (Vák)<sup>65</sup> y poder sonoro (sabda)<sup>66</sup>, se ha constituido soberanamente en los

<sup>60</sup> Cfr. O. Cattedra, «Kṛta y dharma, el juego de dados y el destino», en *NAO* (Buenos Aires) VI/33 (1985), págs. 50-55.

<sup>61</sup> Cfr. *Manu-Smṛti*, I, págs. 50-65 y el esclarecedor trabajo de R. Guénon, «Remarques sur la doctrine des cycles cosmiques», en *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, 13-24, especialmente, pág. 17.

<sup>62</sup> Cfr. Sankara, *Baghavadgítábhásya*, VIII, 18 (Sastri, 231).

<sup>63</sup> Cfr. H. Zimmer, ob. cit, págs. 120 y sigs.

<sup>64</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedánta*, págs. 186-187.

<sup>65</sup> Cfr. RV, X, 125; X, 71 y AV, IX, 2.

<sup>66</sup> Cfr. H. G. Coward, *Sphota Theory of Language*, Delhi, 1980, páginas 1-15.

descendente y ascendente, de manera que los ciclos más próximos a Īsvara son de superior calidad espiritual y los más alejados, de calidad inferior. Los conocidos *yugas* no son más que eras cósmicas pertenecientes a la última espira o ciclo cósmico del actual septenario descendente y las famosas *kṛta yuga*, *tretā yuga*, *dvāpara yuga* y *kali yuga*, correspondientes a los cuatro golpes del dado<sup>60</sup>, deberán ser recorridas en sentido inverso durante el primer período del próximo septenario ascendente<sup>61</sup>. Parece ser que la memoria humana no puede ir más lejos. Pero observada esta concepción cíclica del tiempo y su desarrollo de alcance indefinido en la que se combinan armoniosamente la congénita capacidad de irradiación de Īsvara<sup>62</sup>, el juego de Śiva<sup>63</sup>, la manifestación espontánea de lo divino, y la sustancialidad egoísta y opaca generada libremente por la humanidad que despunta en cada *kalpa* con la ruptura del equilibrio de los tres *guṇas* o cualidades (*sattva*, *rājās* y *tamas*), tema de meditación fundamental para las reflexiones cosmológicas del Sāṃkhya<sup>64</sup>, es posible internarse en la descripción de los diferentes aspectos y matices de lo sagrado intracósmico según los experimenta el hindú.

b) *Revelación y lenguaje*. El *veda* (Véase, «saber») es fundamentalmente *śruti*, lo oído, constituyendo simultáneamente la Escritura. A través del vehículo del sonido, el éter (*ākāśa*), la Palabra primordial, diosa (*Vāk*)<sup>65</sup> y poder sonoro (*śabda*)<sup>66</sup>, se ha constituido soberanamente en los

<sup>60</sup> Cfr. O. Cattedra, «Kṛta y dharma, el juego de dados y el destino», en *NAO* (Buenos Aires) VI/33 (1985), págs. 50-55.

<sup>61</sup> Cfr. *Manu-Smṛti*, I, págs. 50-65 y el esclarecedor trabajo de R. Guénon, «Remarques sur la doctrine des cycles cosmiques», en *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, 13-24, especialmente, pág. 17.

<sup>62</sup> Cfr. Śankara, *Baghavadgītābhāṣya*, VIII, 18 (Sastri, 231).

<sup>63</sup> Cfr. H. Zimmer, ob. cit., págs. 120 y sigs.

<sup>64</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, págs. 186-187.

<sup>65</sup> Cfr. RV, X, 125; X, 71 y AV, IX, 2.

<sup>66</sup> Cfr. H. G. Coward, *Sphota Theory of Language*, Delhi, 1980, páginas 1-15.

*rsis*. El *rsi*, el que ve, queda definido, precisamente por su potencia intuitiva. Entre los videntes primitivos, oír y captar el significado exacto de la Palabra primordial se identifican. Son ellos, por lo tanto, los verdaderos iniciadores de la cadena transmisora del sentido sagrado de la realidad en el actual ciclo temporal. Dice bien Raimundo Panikkar:

Los Vedas no son primariamente un documento escrito; no son una recopilación de pensamientos ni una colección de prescripciones. Son fundamentalmente lenguaje hablado, un conjunto de palabras con significado, sonido y potencia. Tradicionalmente los Vedas deben ser cantados o recitados. La recitación védica exige la participación total y sincera (por esto también pública o al menos audible) de la persona para quien el Veda es «Veda», o sea, conocimiento, comprensión y en última instancia, liberación<sup>67</sup>.

La *smṛti*, sin embargo, el otro aspecto de la revelación, es el *recuerdo*. Por medio del órgano receptor del oído, apuntalado por las técnicas de la dicción correcta y los saberes auxiliares acompañantes de la enseñanza oral<sup>68</sup> junto con la pertinente hermenéutica verbal (*upa-ni-sad*: sentarse —junto al maestro— en una posición inferior, o sea, para instruirse)<sup>69</sup>, se conserva institucionalmente la tradición sacerdotal del Veda. En este caso la garantía de la validez de la transmisión es directa. Pero con la revelación de *smṛti* no sucede lo mismo. Se mantiene gracias a la

tradición oral vernácula, a la memoria de la comunidad colectiva. Se trata, por consiguiente, de un vehículo más laxo aunque no por eso carente de autoridad, pero de una autoridad que se justifica en la confianza de la continuidad po

<sup>67</sup> *The Vedic Experience. Mantramañjañ, Berkeley, 1977, pág. 34.*

<sup>68</sup> Los *vedānga*, fonética, métrica, gramática y etimología, están a este servicio, cfr. H. de Glasenapp, ob. cit., págs. 78 y sigs.

<sup>69</sup> Cfr. Hajime Nakamura, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi, 1983, págs. 101 y sigs.

ṛśis. El ṛśi, el que ve, queda definido, precisamente por su potencia intuitiva. Entre los videntes primitivos, oír y captar el significado exacto de la Palabra primordial se identifican. Son ellos, por lo tanto, los verdaderos iniciadores de la cadena transmisora del sentido sagrado de la realidad en el actual ciclo temporal. Dice bien Raimundo Panikkar:

Los Vedas no son primariamente un documento escrito; no son una recopilación de pensamientos ni una colección de prescripciones. Son fundamentalmente lenguaje hablado, un conjunto de palabras con significado, sonido y potencia. Tradicionalmente los Vedas deben ser cantados o recitados. La recitación védica exige la participación total y sincera (por esto también pública o al menos audible) de la persona para quien el Veda es «Veda», o sea, conocimiento, comprensión y en última instancia, liberación<sup>67</sup>.

La *smṛti*, sin embargo, el otro aspecto de la revelación, es el *recuerdo*. Por medio del órgano receptor del oído, apuntalado por las técnicas de la dicción correcta y los saberes auxiliares acompañantes de la enseñanza oral<sup>68</sup> junto con la pertinente hermenéutica verbal (*upa-ni-ṣad*: sentarse —junto al maestro— en una posición inferior, o sea, para instruirse)<sup>69</sup>, se conserva institucionalmente la tradición sacerdotal del Veda. En este caso la garantía de la validez de la transmisión es directa. Pero con la revelación de *smṛti* no sucede lo mismo. Se mantiene gracias a la tradición oral vernácula, a la memoria de la comunidad colectiva. Se trata, por consiguiente, de un vehículo más laxo aunque no por eso carente de autoridad, pero de una autoridad que se justifica en la confianza de la continuidad po-

---

<sup>67</sup> *The Vedic Experience. Mantramañjarī*, Berkeley, 1977, pág. 34.

<sup>68</sup> Los *vedānga*, fonética, métrica, gramática y etimología, están a este servicio, cfr. H. de Glasenapp, ob. cit., págs. 78 y sigs.

<sup>69</sup> Cfr. Hajime Nakamura, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi, 1983, págs. 101 y sigs.

pular que conserva en sus creencias y prácticas un legado inmemorial, pero sin la garantía de la tradición apoyada por las técnicas institucionalizadas.

Ahora bien, el significado de la revelación, oída y recordada, se conserva indemne gracias a su permanente esclarecimiento racional, a su desarrollo o explicitación mediante la exégesis o interpretación intelectual<sup>70</sup>. Esta tarea importantísima es llevada a cabo por las *darsanas* (*drs*, «ver»), resultado del esfuerzo de observación y pensamiento, y así reflejos de la capacidad intuitiva de los videntes primitivos y, además, puntos de vista de autores creyentes (*āstika*) y respetuosos del valor de los textos revelados. Cada *darsana* se coloca en un ángulo de visión que está

de acuerdo con su intrínseco poder de comprensión y captación. *Nyāya* y *Vaisesika* no superan el mundo empírico, examinando cuál sea el conocimiento perceptivo y racional correcto y los componentes elementales del universo, respectivamente<sup>71</sup>. La perspectiva del *Sārkhya* es fundamentalmente cosmológica, mientras que el *Yoga*, tomando a ésta por teoría, examina los medios y técnicas de la quietud psíquica<sup>72</sup>. La *Pūrva Mīmāṃsā* que reflexiona sobre el sentido del ritual en toda su extensión y la *Uttara Mīmāṃsā* o *Vedānta* que, eminentemente metafísica, se ocupa de estudiar intensamente el Brahmán o realidad absoluta<sup>73</sup>. De este modo, todas estas corrientes de interpretación tienen en cuenta el fin último, la liberación, pero cada una de ellas es asimismo fiel en sus exposiciones a la verdad que quiere mostrar, puesto que se limitan a esfor

<sup>70</sup> Cfr. J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism*, Madras, 1961, páginas 133-134.

<sup>71</sup> Cfr. K. E. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaisesika up to Gangeśa*, Delhi, 1977.

<sup>72</sup> Cfr. T. Leggett, *Sankara on the Yoga-Sūtras*, Londres, 1981 y F. García Bazán, «Sankara y el Yoga», págs. 32-34.

<sup>73</sup> Cfr. Sankara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 1 (Thibaut, I, págs. 9 y sigs.).

pular que conserva en sus creencias y prácticas un legado inmemorial, pero sin la garantía de la tradición apoyada por las técnicas institucionalizadas.

Ahora bien, el significado de la revelación, oída y recordada, se conserva indemne gracias a su permanente esclarecimiento racional, a su desarrollo o explicitación mediante la exégesis o interpretación intelectual<sup>70</sup>. Esta tarea importantísima es llevada a cabo por las *darśanas* (*drs*, «ver»), resultado del esfuerzo de observación y pensamiento, y así reflejos de la capacidad intuitiva de los videntes primitivos y, además, puntos de vista de autores creyentes (*āstika*) y respetuosos del valor de los textos revelados. Cada *darśana* se coloca en un ángulo de visión que está de acuerdo con su intrínseco poder de comprensión y captación. *Nyāya* y *Vaisesika* no superan el mundo empírico, examinando cuál sea el conocimiento perceptivo y racional correcto y los componentes elementales del universo, respectivamente<sup>71</sup>. La perspectiva del *Sārkhya* es fundamentalmente cosmológica, mientras que el *Yoga*, tomando a ésta por teoría, examina los medios y técnicas de la quietud psíquica<sup>72</sup>. La *Pūrva Mīmāṃsā* que reflexiona sobre el sentido del ritual en toda su extensión y la *Uttara Mīmāṃsā* o *Vedānta* que, eminentemente metafísica, se ocupa de estudiar intensamente el Brahmán o realidad absoluta<sup>73</sup>. De este modo, todas estas corrientes de interpretación tienen en cuenta el fin último, la liberación, pero cada una de ellas es asimismo fiel en sus exposiciones a la verdad que quiere mostrar, puesto que se limitan a esfor

---

<sup>70</sup> Cfr. J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism*, Madrás, 1961, páginas 133-134.

<sup>71</sup> Cfr. K. E. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaisesika up to Gangeśa*, Delhi, 1977.

<sup>72</sup> Cfr. T. Leggett, *Sankara on the Yoga-Sūtras*, Londres, 1981 y F. García Bazán, «Sankara y el Yoga», págs. 32-34.

<sup>73</sup> Cfr. Sankara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 1 (Thibaut, I, págs. 9 y sigs.).

zarse sobre aquel aspecto de la realidad que está de acuerdo con sus capacidades de entendimiento.

Con independencia de la instrucción universitaria secularizada, el tipo de enseñanza descrito se conserva en las instituciones de *pandits*, brahmanes y sacerdotes, y en los *mathas* (monasterios) de las órdenes surgidas de la reforma de Sankara, bajo cuya autoridad tradicional se colocan incluso los centros de investigación florecientes en nuestros días<sup>74</sup>. La educación proveniente del *gurú* («grave»), guía espiritual, firmemente arraigada en la cultura india, ejerce una función limítrofe entre el vedismo upanishádico y las corrientes de la *bkakti*, que no siempre admiten la doctrina brahmánica, pero que con la aceptación del maestro espiritual siguen siendo fieles a los valores que se basan en la transmisión intemporal. De esta manera, la *sraddhá*, fe o confianza en el preceptor como testigo y vehículo de la tradición, y la convicción de que más allá de las doctrinas y las palabras, lo que auténticamente interesa es experimentar el contenido proferido para alcanzar la liberación, aunque los medios invocados sean diferentes, manifiesta una similitud de criterios.

Porque lo esencial es advertir que las palabras son la envoltura significativa y sonora de las formas. Una segunda naturaleza emanada del Señor, cuya quintaesencia es el *Veda* y que se hace activa en el hombre cuando es capaz de entrar en contacto inmediato con su intimidad. El hombre no produce el lenguaje, lo aprende y merced a él descubre el sentido de los seres, la primitiva inescindibilidad de *námarüpa*<sup>75</sup>, pero cuando en lugar de descender, de predicar o atribuir, asciende; cuando llega al fondo de la palabra, entonces la llega a superar, como un apoyo inútil, porque es capaz de alentar en el Brahmán, que rechaza

zarse sobre aquel aspecto de la realidad que está de acuerdo con sus capacidades de entendimiento.

Con independencia de la instrucción universitaria secularizada, el tipo de enseñanza descrito se conserva en las instituciones de *pandits*, brahmanes y sacerdotes, y en los *mathas* (monasterios) de las órdenes surgidas de la reforma de Śankara, bajo cuya autoridad tradicional se colocan incluso los centros de investigación florecientes en nuestros días<sup>74</sup>. La educación proveniente del *guru* («grave»), guía espiritual, firmemente arraigada en la cultura india, ejerce una función limítrofe entre el vedismo upanishádico y las corrientes de la *bhakti*, que no siempre admiten la doctrina brahmánica, pero que con la aceptación del maestro espiritual siguen siendo fieles a los valores que se basan en la transmisión intemporal. De esta manera, la *śraddhā*, fe o confianza en el preceptor como testigo y vehículo de la tradición, y la convicción de que más allá de las doctrinas y las palabras, lo que auténticamente interesa es experimentar el contenido proferido para alcanzar la liberación, aunque los medios invocados sean diferentes, manifiesta una similitud de criterios.

Porque lo esencial es advertir que las palabras son la envoltura significativa y sonora de las formas. Una segunda naturaleza emanada del Señor, cuya quintaesencia es el *Veda* y que se hace activa en el hombre cuando es capaz de entrar en contacto inmediato con su intimidad. El hombre no produce el lenguaje, lo aprende y merced a él descubre el sentido de los seres, la primitiva inescindibilidad de *nāmarūpa*<sup>75</sup>, pero cuando en lugar de descender, de predicar o atribuir, asciende; cuando llega al fondo de la palabra, entonces la llega a superar, como un apoyo inútil, porque es capaz de alentar en el Brahman, que rechaza

<sup>74</sup> Cfr. F. García Bazán, «El movimiento Vedānta en la actualidad», págs. 195-203.

<sup>75</sup> Cfr. Śankara, *Upadeśasāhasrī*, II, 1, 18 (Mayeda, pág. 216).

<sup>74</sup> Cfr. F. García Bazán, «El movimiento Vedānta en la actualidad», págs. 195-203.

<sup>75</sup> Cfr. Śankara, *Upadeśasāhasrī*, II, 1, 18 (Mayeda, pág. 216).

toda Palabra: Silencio. Es posible, por lo tanto, elevarse desde el lenguaje hacia su origen por vía del significado, pero también de su estructura sonora y ritmo y, más efectivamente, por ambos enlazados. Se trata, en general, del *vagyoga*, de «la unión por la palabra»<sup>76</sup>, alcanzada la plenitud por su síntesis, la sílaba AUM, *aksara*, idéntica con Brahmán. La reabsorción del sonido y su articulación en el Silencio<sup>77</sup>. El lenguaje, pues, es connaturalmente hierofánico para la tradición hindú y en sus formas más eminentes, como *sruti*, *smṛti* y canto de adoración, medularmente sagrado.

c) *Rito y arte*. Entre las estrofas del *Rg Veda* descuella una noción recurrente, a la que no es dedicada ningún himno, pero que configura la actitud general de estos cantos religiosos. Se trata del principio del orden (*rta*)<sup>78</sup>. *Rta* es el orden sobrenatural, pero también cósmico y humano. *Rta* apunta hacia el orden de la comunidad de los dioses, al que se someten, a la regularidad repetitiva y constante de los fenómenos celestes y naturales, gracias a la cual hay un mundo físico y no un caos, al concierto

de los hombres, como sustrato ético-social y religioso y, finalmente, a la organización de la liturgia por la que el ser humano, participando del poder sobrehumano, puede sostener una estructura político-social estable, entrar en contacto directo con los inmortales, con los dioses, y colaborar con semejante comportamiento a que el mismo cosmos se mantenga en equilibrio ordenado. La *rta* así concebida, a la que se debe agregar asimismo el concepto de *ahornan*, responsable directo del equilibrio del conjunto en tanto que se refiere al puesto firme que ocupa cada ser y a la actividad que en consecuencia le corresponde, es el antecedente de la concepción del *dharma* y la creencia latente que preside las diversas acepciones del vocablo *brahmán* (*brh*, «fortificar»), desde su significado primero de «fórmula eficaz» y quien está en contacto con ella, el brahmán, hasta lo Absoluto de las Upanisads, pasando por el nombre del dios creador, Brahma, que la personifica, y el del sacerdote que «inmóvil y silencioso» fiscaliza su administración durante el transcurso de la acción sacrificial, sin intervenir directamente en ella<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. Sangam Lal Pandey, *Pre-Samkara Advaita Philosophy*, Allahabad, 1974, págs. 348-352.

<sup>77</sup> Cfr. A. Padoux, *Recherches sur la Symbolique et l'Energie de la Parole dans certains textes Tantriques*, París, 1962 y Ary A. Roest Crolius, *The Word in the experience of revelation in Qur'an and Hindú scriptures*, Roma, 1974, págs. 156-240.

<sup>78</sup> Cfr. RV, V, 63, 1-2; V, 68, ly 5; IV, 42, 1-5, etc. Entre los iranos tenemos las equivalencias netas, *Asa-Arta*; cfr. G. Widengren, *Les Religions de Viran*, París, 1968, págs. 100 y sigs.

El rito que arraiga en la revelación primordial: «Así han hecho los dioses, así hacen los hombres» (Taittiriya *Bráhma*, 1, 5, 9, 4), carga de sacralidad, es decir, de renovada vitalidad y energía al tiempo y al espacio, y transforma a la causalidad empírica. Estas tres condiciones de la existencia material, y a ella pertenecientes, poseen una disposición inherente hacia la disolución y dispersión espiritual, pero el rito en la medida que repite con cuidadosa veneración comportamientos paradigmáticos, actos llevados a cabo en ocasiones primordiales impregnadas de calidad superior, se torna contemporáneo de un tiempo pleno, de discurrir más equilibrado, por consiguiente, puesto que coincide con el cumplimiento de un acontecimiento ejemplar, desbordante de concentración vital y no con una serie vertiginosa de hechos insignificantes. Rompe, además, con la indiferencia del espacio práctico y se traslada a otro saturado de significación sagrada y que, por eso, orienta debidamente. Finalmente, permite asimismo, anulando la cadena de las causas que se desarrollan espacio-temporalmente, alcanzar directamente un nivel de realidad metaempírico que permite participar de la vida misma de los dioses nutriéndose como ellos de idéntico alimento, el licor de inmortalidad (*soma/haoma*, *amrta/ameretat*, *ambrosía*). Resulta obvio que mediante estos éxtasis, estas emergencias singulares del curso rutinario del tiempo y restantes ataduras del período cósmico actual, su cualidad íntima recibe algunas influencias que la mejoran, que colaboran positivamente con el orden universal y que posibilitan así que su connatural declinación hacia el deterioro haga menos empinado y rápido su curso. En los ritos védicos y agámicos que practican los miembros de la sociedad hindú están presentes las dimensiones fenomenológicas descritas.

<sup>79</sup> Cfr. C. Jacques, «Le monde du sorcier en Inde», en *Le Monde du Sorcier* (Sources Orientales, 7), París, 1966, pág. 240 y J. Verenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, París, 1966, pág. 31.

Las impresionantes ceremonias védicas en las que se sacrifican a los dioses víctimas animales como el caballo, con gran boato, para agradecer e imprecicar

beneficios (*asvamedha*)<sup>m</sup>, actos religiosos convenientes para épocas en que la concepción de lo sagrado se proyectaba también sobre la visión económica<sup>81</sup>, fueron dejando su lugar a otras víctimas menores, especialmente cabras, y a ofrendas diversas, entre las que el *soma* siguió siendo la más importante por su eminente significación, como se ha dicho. El ritual, sin embargo, no perdió complejidad simbólica. Agni (= *ignis*), el Fuego del sacrificio, juega una función fundamental como intermediario entre los dioses y los hombres en la actividad litúrgica, ya que consume la oblación transportando lo mejor de ella hacia los dioses<sup>82</sup>. Tres son los fuegos que arden sobre el altar en las ceremonias públicas (*srauta*) y todos los *Vedas* se congregan en el rito. El sacerdote *hotri* ofrece la víctima, mientras recita pasajes del RV el *udgátri* canta mantras del Sama *Veda*; el *adhvaryu* ejecuta gestos y recita, de acuerdo con el *Yajur Veda*, en tanto que el *brahmán* supervisa el orden de la ceremonia<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. AV, XI, 7 y P. E. Dumont, *L'ctfvamedha*, París, 1927.

<sup>81</sup> Ver brevemente, J. J. Wunenburger, *Le sacre*, París, 1981, páginas 62 y sigs.

<sup>82</sup> Significado que sigue teniendo la cremación en los ritos mortuorios, cfr. J. Gonda, *Les Religions de rinde*, II, pág. 321.

El sacrificio doméstico (*grhya*) presidido por el cabeza de familia tiene por centro un solo fuego, en el que se arroja arroz embebido de aceite de manteca, mientras que se recitan algunos mantras. Seguidamente se ofrecen algunos sencillos productos naturales. El rito sacrificial es muy estimado por el alma hindú, porque hace posible reeditar en el microcosmos viviente que es el hombre el modelo del sacrificio cosmogónico de la divinidad, acto de elevado valor piadoso y eminente por excelencia<sup>84</sup>.

Ahora bien, puesto que el rito pone en movimiento la posibilidad del encuentro con los dioses y lo divino, todos los preparativos que permitan achicar la distancia entre lo profano y lo sagrado y todas las garantías que impidan el alejamiento de los dioses y sean favorables para su proximidad se pondrán en práctica. De esta manera es posible observar no sólo que el hindú respeta sobremanera el hecho de pertenecer a una comunidad religiosa determinada, a la que ingresa y en la que se mantiene por participación en sucesivos sacramentos (*samskaras*), iniciación en la sociedad y transición hacia la adolescencia (*upanayana*), matrimonio, etc., de acuerdo razonablemente con los requisitos de casta, como veremos enseguida, sino que cumplirá también prácticas rituales de acercamiento a lo que considera más sagrado con anterioridad a la ejecución del rito, de manera que lo eleven (*durohana*) y lo tornen apto (*diksa*) para que aquella acción sea efectiva. Igualmente se desprenderá con las debidas cautelas de la situación de privilegio de la que ha tomado parte y llevará una existencia privada regulada por plegarias y por acciones rituales diarias que le permitirán fácilmente acceder a consagraciones superiores<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. L. Renou, *Vedic India*, Calcuta, 1957, págs. 99-100 y M. Dha vamon, *Phenomenology of Religión*, Roma, 1973, págs. 200-203. Cfr. asimismo lo dicho sobre el rito en F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. II.

<sup>84</sup> Cfr. A. M. Esnoul, «La naissance du monde dans rinde», en *La naissance du monde* (Sources Orientales, 1), París, 1959, págs. 333 y sigs.

Dentro de los ritos se incluyen el culto de imágenes, la observación de ayunos y la celebración de fiestas que corresponden al ritual agámico y que están en estrecho contacto con el arte.

El icono es para el adorador hindú una visión del dios, una determinación o manifestación material de su naturaleza, de ahí la riqueza de atributos y signos aparentemente contradictorios que reúnen las imágenes. Por otra parte, como las divinidades son especificaciones personales o particulares de lo divino, se entiende el simple carácter que les corresponde a las estatuas de soporte que condensan el poder divino. Se trata, por consiguiente, de simples sustratos simbólicos (*pratíka*) en los que quien venera advierte que se le descubre físicamente una realidad que es sobrenatural. A tal punto es decisiva la aludida conciencia de la despersonalización del ídolo que *la puja* (adoración), el más extendido y frecuente de los cultos de imágenes, en cuya realización el objeto de homenaje ritual se unge, adorna, perfuma y se le ofrecen alimentos, bebidas, flores, etc.; lo mismo se le depara a una imagen divina de contornos humanos (Siva, Visnu, Daksinamurti...), a un icono con perfiles de animal (Ganesa) o deshumanizado (*linga*), o a un *sádhu* («bueno», un santo itinerante), a quien se le rinden espontáneamente honras en la calle y en el templo<sup>86</sup>.

La manifestación y la visión del dios se ofrecen también a los creyentes en procesión (*yátra*) y se venera a la divinidad en los templos, cada uno de los cuales es precisamente un *deválaya* («morada de Dios»). El templo es una imagen del universo al mismo tiempo estática, a causa de su estructura triple (base, construcción vertical y torre) que

<sup>85</sup> Cfr. M Biardeau, *Inde*, págs. 58-84.

privada regulada por plegarias y por acciones rituales diarias que le permitirán fácilmente acceder a consagraciones superiores<sup>85</sup>.

Dentro de los ritos se incluyen el culto de imágenes, la observación de ayunos y la celebración de fiestas que corresponden al ritual agámico y que están en estrecho contacto con el arte.

El icono es para el adorador hindú una visión del dios, una determinación o manifestación material de su naturaleza, de ahí la riqueza de atributos y signos aparentemente contradictorios que reúnen las imágenes. Por otra parte, como las divinidades son especificaciones personales o particulares de lo divino, se entiende el simple carácter que les corresponde a las estatuas de soporte que condensan el poder divino. Se trata, por consiguiente, de simples sustratos simbólicos (*pratīka*) en los que quien venera advierte que se le descubre físicamente una realidad que es sobrenatural. A tal punto es decisiva la aludida conciencia de la despersonalización del ídolo que la *pūja* (adoración), el más extendido y frecuente de los cultos de imágenes, en cuya realización el objeto de homenaje ritual se unge, adorna, perfuma y se le ofrecen alimentos, bebidas, flores, etc.; lo mismo se le depara a una imagen divina de contornos humanos (Śiva, Viṣṇu, Dakṣīnamurti...), a un icono con perfiles de animal (Ganeṣa) o deshumanizado (*liṅga*), o a un *sādhu* («bueno», un santo itinerante), a quien se le rinden espontáneamente honras en la calle y en el templo<sup>86</sup>.

La manifestación y la visión del dios se ofrecen también a los creyentes en procesión (*vātra*) y se venera a la divinidad en los templos, cada uno de los cuales es precisamente un *devālaya* («morada de Dios»). El templo es una imagen del universo al mismo tiempo estática, a causa de su estructura triple (base, construcción vertical y torre) que

<sup>85</sup> Cfr. M. Biardeau, *Inde*, págs. 58-84.

<sup>86</sup> *Ibid.*, págs. 150-153; Gonda I, págs. 400-403 y II, pág. 333.

86 *Ibid.*, págs. 150-153; Gonda I, págs.

400-403 y II, pág. 333.

imita a los tres *loka* (mundos): la tierra (*bhū*), la atmósfera (*bhuvan*) y el cielo (*sva*), y en cuyo interior oscuro reposa la divinidad; pero también dinámica, puesto que es reflejo del *Mahāpurusa* («Hombre cósmico»). Espera el Dios, por lo tanto, constante y firme en el interior de su casa, como el desposado, a que la amada esposa, que son sus fieles devotos, venga a entregársele con afecto y dedicación. Bhakti y Vedanta animados por el mismo deseo final del despojo de lo accesorio, del tiempo, del espacio y de la determinación del orden empírico, atraídos por el fin de la unidad postrera, cierran filas ante una misma vocación sin excluirse mutuamente<sup>87</sup>.

Lo expresado puede adquirir asimismo un sello llamativamente social y cronométrico, cuando el deseo de fortalecer la calidad temporal, cuyo curso atraviesa la existencia individual y colectiva, se concentra en momentos fijos del año. El nutrido calendario hindú de fiestas religiosas da debida cuenta de este fenómeno que se difunde por todo el mapa indostánico<sup>88</sup>. Y sucede igualmente si se presta atención a la topografía sagrada. En este caso, la convergencia de fuerzas (*tirthá*: «vado») se

circunscribe a lugares particulares de especial condensación y atracción hierofánica, por haber sido el centro de algún suceso extraordinario, la transparencia de su capacidad purificadora o su belleza excepcional<sup>89</sup>. Es posible, entonces, que periódica o ininterrumpidamente se dirijan hacia allí las pere

<sup>87</sup> Cfr. M. Dhavamony, *ob. cit.*, págs. 97-98.

<sup>88</sup> *Holi*, fiesta de la primavera y del Amor; la fiesta que recibe al año nuevo hindú (marzo-abril) y que dura quince días; *navánna* (arroz nuevo), fiesta del sacrificio de la primicias; fiestas consagradas a los dioses, a Kali (la noche más sombría del año), a Visnu, cuatro celebraciones cada una para una casta, *dívalí*, la «fiesta de las luces», abierta a todas las castas, etc.; cfr. H. Gonda, *Les Religions de rinde* I, págs. 404-406 y II, págs. 322-332.

<sup>89</sup> Cfr. H. Gonda II, pág. 332, con referencia a ciudades (Benarés, KáncL.), ríos (Ganges), montes (Himalaya), paisaje y agua corriente (Mathura sobre el Yamuna); cfr. M. Biarreau, *ob. cit.*, págs. 76-77.

grinaciones y se lleven a cabo celebraciones multitudinarias. Puesto que en atención a este poder sagrado concentrado se cree que la eficacia del peregrinaje supera incluso la fuerza del sacrificio, el creyente acaricia el ideal de realizar al menos una vez en su existencia este tipo de viaje<sup>90</sup>.

La captación de la belleza, la manifestación de la forma (*rūpa*) frente a lo deforme, que permite que el hombre, al ofrecérsele gratuitamente, aligere su lastre sensible y perciba a través de la obra material el poder incalculable de la naturaleza divina, es un ingrediente inocultable de la tradición cultural hindú. Su iconografía, chocante para el gusto occidental acostumbrado a mirar por la lupa de la razón, es sobradamente expresiva para la intuición estética nativa; y el artista, por ello, es considerado como un ser inspirado, ya que ésta es la sola manera como se puede llegar a ser un productor de «visiones» o espectáculos que tienen que ver con lo divino.

Similarmente existe un estrecho parentesco entre el arte plástico y la música, la danza y el drama, que suelen cultivarse unidos. Sus orígenes en la India son religiosos y, aunque en oportunidades se los separe de los templos, en donde, por otra parte, sólo tardíamente aparecieron, el ritmo, las actitudes corporales, los gestos de las manos (*mūdras*), que tratan de imitar signos bien conocidos de las divinidades, y de los dedos y el movimiento en sí mismo del cuerpo, transmiten el simbolismo religioso y tienen el objetivo de expresar resonancias míticas y rituales atávicas que aspiran a que el espectador sea como el ejecutante un *devadása* («esclavo del dios»), entregándose a la Realidad última<sup>91</sup>.

Desde luego que el hinduismo popular no siempre tiene en cuenta en el cumplimiento de sus ritos a las altas divinidades del panteón védico y a veces, ni siquiera a Siva, Visnu o el poder femenino de los *sakta*<sup>92</sup>. Existen numerosos dioses menores, locales y accesibles, con los que está más frecuentemente en contacto<sup>93</sup>. Igualmente, a este vasto sector de la población no le preocupa la oposición védica de *devas* y *asuras* (dioses y demonios), pero cree, inmerso en el mismo ámbito de experiencia abierto por aquel conflicto de potencias, en una legión de espíritus maléficos que pueden dañar su salud, perjudicar el éxito de su trabajo personal y familiar, la feracidad de la tierra que cultiva o la capacidad de los animales que cría y es, por lo tanto, larga la serie de recursos rituales y de expedientes mágicos que usa para detener esas agresiones y lograr resultados que le sean beneficiosos. Debe observarse justamente al catalogar el contenido de estas prácticas populares que si ellas pertenecen a la periferia del universo cultural hindú es sin duda porque en él

siguen siendo operantes los valores arcaicos que se nutren de antagonismos fastos y nefastos, que sólo conservan sentido en la esfera de lo sagrado<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. C. Jacques, «Les Pélerinages en Inde», en *Les Pélerinages* (S. O., 3), París, 1960, págs. 159-189.

<sup>91</sup> Cfr. Biardeau, ob. cit., págs. 163-170; H. Zimmer, ob. cit. y A. Gaur, «Les danses sacrées en Inde», en *Les danses sacrées*, (S. O., 6), París, 1963, págs. 317-342.

grinaciones y se lleven a cabo celebraciones multitudinarias. Puesto que en atención a este poder sagrado concentrado se cree que la eficacia del peregrinaje supera incluso la fuerza del sacrificio, el creyente acaricia el ideal de realizar al menos una vez en su existencia este tipo de viaje<sup>90</sup>.

La captación de la belleza, la manifestación de la forma (*rūpa*) frente a lo deforme, que permite que el hombre, al ofrecérsele gratuitamente, aligere su lastre sensible y perciba a través de la obra material el poder incalculable de la naturaleza divina, es un ingrediente inocultable de la tradición cultural hindú. Su iconografía, chocante para el gusto occidental acostumbrado a mirar por la lupa de la razón, es sobradamente expresiva para la intuición estética nativa; y el artista, por ello, es considerado como un ser inspirado, ya que ésta es la sola manera como se puede llegar a ser un productor de «visiones» o espectáculos que tienen que ver con lo divino.

Similarmente existe un estrecho parentesco entre el arte plástico y la música, la danza y el drama, que suelen cultivarse unidos. Sus orígenes en la India son religiosos y, aunque en oportunidades se los separe de los templos, en donde, por otra parte, sólo tardíamente aparecieron, el ritmo, las actitudes corporales, los gestos de las manos (*mūdras*), que tratan de imitar signos bien conocidos de las divinidades, y de los dedos y el movimiento en sí mismo del cuerpo, transmiten el simbolismo religioso y tienen el objetivo de expresar resonancias míticas y rituales atávicas que aspiran a que el espectador sea como el ejecutante un *devadāsa* («esclavo del dios»), entregándose a la Realidad última<sup>91</sup>.

Desde luego que el hinduismo popular no siempre tiene en cuenta en el cumplimiento de sus ritos a las altas divi-

---

<sup>90</sup> Cfr. C. Jacques, «Les Pélerinages en Inde», en *Les Pélerinages* (S. O., 3), París, 1960, págs. 159-189.

<sup>91</sup> Cfr. Biardeau, ob. cit., págs. 163-170; H. Zimmer, ob. cit. y A. Gaur, «Les danses sacrées en Inde», en *Les danses sacrées*, (S. O., 6), París, 1963, págs. 317-342.

Al abordar seguidamente las nociones de *karman*, *ahorma* y *varna*, hasta ahora sólo utilizadas incidentalmente, se tendrá un cuadro más completo de los alcances de la religiosidad hindú.

d) *Orden social y político. La liberación.* La cosmovisión hindú no establece un hiato infranqueable entre los efectos visibles e invisibles de los actos humanos, entre las consecuencias materiales e inmateriales. El universo de la determinación, el dominio de las series causales, de las cadenas causa-efecto, abarca, sobrepasando la esfera del mundo empírico, a cuanto se opone al Brahmán. Coincide de tal modo con la totalidad del *samsára* o curso circular

<sup>92</sup> Como sucede con el tantrismo.

<sup>93</sup> Cfr. Gonda II, págs. 304-314.

nidades del panteón védico y a veces, ni siquiera a Śiva, Visnu o el poder femenino de los *śakta*<sup>92</sup>. Existen numerosos dioses menores, locales y accesibles, con los que está más frecuentemente en contacto<sup>93</sup>. Igualmente, a este vasto sector de la población no le preocupa la oposición védica de *devas* y *asuras* (dioses y demonios), pero cree, inmerso en el mismo ámbito de experiencia abierto por aquel conflicto de potencias, en una legión de espíritus maléficos que pueden dañar su salud, perjudicar el éxito de su trabajo personal y familiar, la feracidad de la tierra que cultiva o la capacidad de los animales que cría y es, por lo tanto, larga la serie de recursos rituales y de expedientes mágicos que usa para detener esas agresiones y lograr resultados que le sean beneficiosos. Debe observarse justamente al catalogar el contenido de estas prácticas populares que si ellas pertenecen a la periferia del universo cultural hindú es sin duda porque en él siguen siendo operantes los valores arcaicos que se nutren de antagonismos fastos y nefastos, que sólo conservan sentido en la esfera de lo sagrado<sup>94</sup>.

Al abordar seguidamente las nociones de *karman*, *dharma* y *varna*, hasta ahora sólo utilizadas incidentalmente, se tendrá un cuadro más completo de los alcances de la religiosidad hindú.

d) *Orden social y político. La liberación.* La cosmovisión hindú no establece un hiato infranqueable entre los efectos visibles e invisibles de los actos humanos, entre las consecuencias materiales e inmateriales. El universo de la determinación, el dominio de las series causales, de las cadenas causa-efecto, abarca, sobrepasando la esfera del mundo empírico, a cuanto se opone al Brahman. Coincide de tal modo con la totalidad del *saṁsāra* o curso circular

<sup>92</sup> Como sucede con el tantrismo.

<sup>93</sup> Cfr. Gonda II, págs. 304-314.

<sup>94</sup> Cfr. J. Varenne, «Anges, Démons et Génies dans l'Inde», en *Génies, Anges et Démons*, (S. O., 8), Paris, 1971, págs. 259-292.

<sup>94</sup> Cfr. J. Varenne, «Anges, Démons et Génies dans l'Inde», en *Génies, Anges et Démons*, (S. O., 8), Paris, 1971, págs. 259-292.

e indefinido de todos los seres<sup>95</sup>. Toda acción interesada, todo acto que se realice con la finalidad de obtener un resultado personal inmediato en la tierra o futuro en el cielo, deja una impresión (*vásand*), un residuo correspondiente a ese tipo de acción en el alma, en el principio de vida e individualidad del sujeto humano, el cuerpo sutil (*sukṣma sañra*), y es un colaborador activo para que su particularidad como *jívátman* (Sí-Mismo viviente) se perpetúe. La actividad interesada, el deseo, por consiguiente, de mantener la personalidad es el inconveniente último para alcanzar la liberación y la causa directa y final de las incorporaciones sucesivas<sup>96</sup>. Obviamente, como el universo, igual que la *maya*, es *añadí* (sin comienzo), carece de comienzo y de fin, la situación actual de cada ser humano es igualmente la consecuencia de los residuos kármicos de una existencia anterior, ellos son particularmente operantes en las disposiciones individuales de cada sujeto y asimismo en la constitución y organización de los sueños de los durmientes<sup>97</sup>.

Si se tiene en cuenta la concepción universal de la causalidad descrita, es posible

comprender la doctrina del *ahorma* que, como hemos apuntado, es una nota característica de las creencias hindúes desde los años mismos del vedismo.

El *ahorma*, como orden eterno y principio de estabilidad universal, supera no sólo a los individuos, sino incluso a los ciclos cósmicos. Se es lo que ahora se manifiesta ser, porque anteriormente se ha elegido serlo (B.G., VIII, 6).

El sistema de castas (*cāturvarnya*, *varnadharma* o *varnavyavasthā*) encuentra en esta concepción englobante que desborda la duración de una vida particular y en la aspiración de la libertad verdadera o rechazo de todo límite constrictivo, su apoyo más seguro.

<sup>95</sup> Cfr. Gaudapada, *Com. a la Mánd. Up.*, IV, págs. 11-31.

<sup>96</sup> Cfr. *Manu Smṛti*, XII, págs. 53-81.

<sup>97</sup> Cfr. F. García Bazán, «La concepción del sueño en Sankara y el neoplatonismo», en *Oriente-Occidente II/1* (1981), págs. 24 y sigs.

e indefinido de todos los seres<sup>95</sup>. Toda acción interesada, todo acto que se realice con la finalidad de obtener un resultado personal inmediato en la tierra o futuro en el cielo, deja una impresión (*vāsanā*), un residuo correspondiente a ese tipo de acción en el alma, en el principio de vida e individualidad del sujeto humano, el cuerpo sutil (*sukśma śarīra*), y es un colaborador activo para que su particularidad como *jīvātman* (Si-Mismo viviente) se perpetúe. La actividad interesada, el deseo, por consiguiente, de mantener la personalidad es el inconveniente último para alcanzar la liberación y la causa directa y final de las incorporaciones sucesivas<sup>96</sup>. Obviamente, como el universo, igual que la *māyā*, es *anādi* (sin comienzo), carece de comienzo y de fin, la situación actual de cada ser humano es igualmente la consecuencia de los residuos kármicos de una existencia anterior, ellos son particularmente operantes en las disposiciones individuales de cada sujeto y asimismo en la constitución y organización de los sueños de los durmientes<sup>97</sup>.

Si se tiene en cuenta la concepción universal de la causalidad descrita, es posible comprender la doctrina del *dharma* que, como hemos apuntado, es una nota característica de las creencias hindúes desde los años mismos del vedismo.

El *dharma*, como orden eterno y principio de estabilidad universal, supera no sólo a los individuos, sino incluso a los ciclos cósmicos. Se es lo que ahora se manifiesta ser, porque anteriormente se ha elegido serlo (B.G., VIII, 6).

El sistema de castas (*cāturvarnya*, *varnadharma* o *varnavyavasthā*) encuentra en esta concepción englobante que desborda la duración de una vida particular y en la aspiración de la libertad verdadera o rechazo de todo límite constrictivo, su apoyo más seguro.

---

<sup>95</sup> Cfr. Gaudapāda, *Com. a la Māṇḍ. Up.*, IV, págs. 11-31.

<sup>96</sup> Cfr. *Manu Smṛti*, XII, págs. 53-81.

<sup>97</sup> Cfr. F. García Bazán, «La concepción del sueño en Śankara y el neoplatonismo», en *Oriente-Occidente II/1* (1981), págs. 24 y sigs.

El nacimiento (*jati*) es el comienzo de una existencia determinada (*svabhāva*) que viene provista de una disposición generada por *harinas*, en la que sobresalen elementos de la herencia familiar (gotra) y distintivos del individuo (*ñāman*). Como

expresa con precisión R. Guénon:

La naturaleza propia de cada individuo comporta necesariamente, desde el origen, todo el conjunto de las tendencias y de las disposiciones que se desarrollarán y se manifestarán en el curso de su existencia, y que determinarán especialmente, puesto que de esto se trata particularmente aquí, su aptitud para tal o cual función social... Lo que un ser es potencialmente desde su nacimiento, lo será durante toda su existencia individual<sup>98</sup>.

Si se cumple, por lo tanto, fielmente con aquello para lo que hay disposición, se realizará como la función social correspondiente, y con esta conducta correcta (*asara*), tanto desde el punto de vista social, como moral y religioso, surge una adaptación sin vacilaciones al orden universal, un emplazamiento estimativo respecto del mundo no particular, sino total, y una identificación con el Señor del mundo. La conducta no estará interesada en el sujeto, sino en el orden global, la obra será desinteresada, sin egoísmo, y no generará influencias kármicas o de encierro ni para el individuo que actúa ni para los demás. Se seguirá, pues, el camino de la liberación, sin menospreciar las obras. Aunque individualmente una persona sea sacerdote (brahmán), guerrero (ksatriyá), comerciante o agricultor (vaisyá) o servidor (*sudrá*), deberá estar siempre mirando más allá de su precariedad histórica y al observar los deberes de casta, subcasta y estado dentro de ella, será un sujeto ético personal y colectivamente al someterse al orden en su interna jerarquía, reflejo temporal de lo que el hombre eligió

El nacimiento (*jati*) es el comienzo de una existencia determinada (*svabhāva*) que viene provista de una disposición generada por *karmas*, en la que sobresalen elementos de la herencia familiar (*gotra*) y distintivos del individuo (*nāman*). Como expresa con precisión R. Guéron:

La naturaleza propia de cada individuo comporta necesariamente, desde el origen, todo el conjunto de las tendencias y de las disposiciones que se desarrollarán y se manifestarán en el curso de su existencia, y que determinarán especialmente, puesto que de esto se trata particularmente aquí, su aptitud para tal o cual función social... Lo que un ser es potencialmente desde su nacimiento, lo será durante toda su existencia individual<sup>98</sup>.

Si se cumple, por lo tanto, fielmente con aquello para lo que hay disposición, se realizará como la función social correspondiente, y con esta conducta correcta (*āśāra*), tanto desde el punto de vista social, como moral y religioso, surge una adaptación sin vacilaciones al orden universal, un emplazamiento estimativo respecto del mundo no particular, sino total, y una identificación con el Señor del mundo. La conducta no estará interesada en el sujeto, sino en el orden global, la obra será desinteresada, sin egoísmo, y no generará influencias kármicas o de encierro ni para el individuo que actúa ni para los demás. Se seguirá, pues, el camino de la liberación, sin menospreciar las obras. Aunque individualmente una persona sea sacerdote (*brahmān*), guerrero (*kṣatriya*), comerciante o agricultor (*vaiśya*) o servidor (*sudrā*), deberá estar siempre mirando más allá de su precariedad histórica y al observar los deberes de casta, subcasta y estado dentro de ella, será un sujeto ético personal y colectivamente al someterse al orden en su interna jerarquía, reflejo temporal de lo que el hombre eligió

---

<sup>98</sup> Cfr. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 5.ª edición corregida, París, 1964, págs. 193 y 194.

<sup>99</sup> Cfr. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 5.ª edición corregida, París, 1964, págs. 193 y 194.

anteriormente para sí mismo y de lo que está queriendo para sí en el futuro. Este sentido inmanente y trascendente del *ahorma* permite al hindú que pueda seguir a lo largo de su existencia las tres aspiraciones congénitas de todo hombre: el deseo del amor (*kāma*), el afán de riquezas (*artha*) y el bien moral propiamente dicho (*ahorma*), pero que lo lleve a cabo con los recaudos y requisitos que cada etapa de su existencia requiere (*āsramas*), sobre todo si se pertenece a una de las tres castas superiores. En este caso el varón debe transcurrir su vida como *brahmacārin* (estudiante del Veda), padre de familia (*grha-pati*), asceta sedentario (*vānaprastha*) o itinerante (*samnyāsin*)<sup>99</sup>. La idea hindú de la organización política reposa tradicionalmente de igual manera sobre esta amplia concepción del orden.

La monarquía encabezada por el soberano - (*raja*) de origen divino constituye para el hinduismo la forma normal del gobierno y se admite por esto que los tres deberes principales de un rey son la protección (*palana*) y agrado (*rañjana*) de sus subditos y su propio placer (*bhoga*)*m*.

Ahora bien, la función real no es otorgada por el hecho de pertenecer a una dinastía, ni tampoco por la voluntad de un individuo, sino por el acto de la consagración real (*rájasüya*), ceremonia litúrgica, o sea, comunitaria, en la que los sacerdotes ungen (*abhisikta*) al candidato a rey, le entregan las insignias de la función, a la que asiste el pueblo como testigo, en tanto que el personaje regio adquiere un nuevo estado, lo que equivale a un nuevo nacimiento, puesto que el rito aludido posee el carácter de una iniciación (*díksá*), por eso también es transformado en embrión<sup>101</sup>. En realidad, la realeza es el plano más elevado de la función guerrera<sup>102</sup>, cuya actividad cubre los aspectos de gobierno administrativo, judicial y militar<sup>103</sup>, y cuyas influencias se proyectan en la estructura familiar, fuertemente patriarcal<sup>104</sup>. Pero resultaría inconcebible, de acuerdo con lo descrito, el ejercicio de la dignidad guerrera sin la existencia de la sacerdotal, que conserva por la contemplación y el estudio de la doctrina sagrada los principios de gobierno y de este modo la sustenta espiritualmente. El *purohita*, el capellán real, está siempre presente en el comienzo y conclusión de las grandes proezas, cuando se ruega, se hacen ofrendas a los dioses para recibir beneficios o se le rinden gracias. Del mismo modo sucede con los agricultores y comerciantes, que han de servir de auxilio económico a las dos funciones superiores. De esta manera el mundo ordenado y comunitariamente estructurado, el de los *arya*, el pueblo organizado de los dos veces nacidos (*dvija*), por nacimiento natural e iniciación social, observando sus deberes de estado, clase y casta, puede conservar la estabilidad del ciclo y puede hacer posible que el orden político-social engendre bienestar actual y eterno, lo que es muchísimo más importante, teniendo, por supuesto, controlada «la masa indefinida de los servidores (*sudra: dasu*)»<sup>m</sup>. Cae de por sí que en semejante esquema universal y dinámico de la historia del mundo, el número sin contornos de los intocables (*asprsyá*) y fuera de casta (*báhya*), adversarios, rebeldes y extranjeros (*mmlecha*), sólo podrán introducir el caos en el orden, de ahí las cuidadosas reglamentaciones, prescripciones, prohibiciones y tabúes que reglamentan los deberes de las castas<sup>106</sup>. Porque, como sostenía Mahatma Gandhi:

<sup>99</sup> Cfr. Gonda I, págs. 342 y sigs.

<sup>100</sup> Cfr. R. D. Dandekar, ob. cit, págs. 64-65.

<sup>101</sup> Cfr. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, págs. 92 y 182.

<sup>102</sup> Cfr. RV, X, 90, 14: «Su boca se tornó el brahmán y sus dos brazos el noble» (*rajan* de donde deriva *rájanya*= *ksatriya*).

anteriormente para sí mismo y de lo que está queriendo para sí en el futuro. Este sentido inmanente y trascendente del *dharma* permite al hindú que pueda seguir a lo largo de su existencia las tres aspiraciones congénitas de todo hombre: el deseo del amor (*kâma*), el afán de riquezas (*artha*) y el bien moral propiamente dicho (*dharma*), pero que lo lleve a cabo con los recaudos y requisitos que cada etapa de su existencia requiere (*âśramas*), sobre todo si se pertenece a una de las tres castas superiores. En este caso el varón debe transcurrir su vida como *brahmacârin* (estudiante del *Veda*), padre de familia (*gr̥ha-pati*), asceta sedentario (*vânaprastha*) o itinerante (*samnyâsin*)<sup>99</sup>. La idea hindú de la organización política reposa tradicionalmente de igual manera sobre esta amplia concepción del orden.

La monarquía encabezada por el soberano (*rajâ*) de origen divino constituye para el hinduismo la forma normal del gobierno y se admite por esto que los tres deberes principales de un rey son la protección (*pâlana*) y agrado (*rañjana*) de sus súbditos y su propio placer (*bhoga*)<sup>100</sup>.

Ahora bien, la función real no es otorgada por el hecho de pertenecer a una dinastía, ni tampoco por la voluntad de un individuo, sino por el acto de la consagración real (*râjasûya*), ceremonia litúrgica, o sea, comunitaria, en la que los sacerdotes ungen (*abhîṣikta*) al candidato a rey, le entregan las insignias de la función, a la que asiste el pueblo como testigo, en tanto que el personaje regio adquiere un nuevo estado, lo que equivale a un nuevo nacimiento, puesto que el rito aludido posee el carácter de una iniciación (*dikṣâ*), por eso también es transformado en embrión<sup>101</sup>. En realidad, la realeza es el plano más elevado de la función guerrera<sup>102</sup>, cuya actividad cubre los aspectos

<sup>99</sup> Cfr. Gonda I, págs. 342 y sigs.

<sup>100</sup> Cfr. R. D. Dandekar, ob. cit., págs. 64-65.

<sup>101</sup> Cfr. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, págs. 92 y 182.

<sup>102</sup> Cfr. RV, X, 90, 14: «Su boca se tornó el brahmán y sus dos brazos el noble» (*râjan* de donde deriva *râjanya*= *kṣatriya*).

103 Cfr. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, París, 1930; y A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New-Haven, 1942.

104 Véase M. Biarreau, *lude*, págs. 79 y sigs.

105 Cfr. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, pág. 149.

106 Cfr. Condal, págs. 358-359; Biarreau, *Inde*, págs. 58-63 y L. Dumont, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, París, 1966.

de gobierno administrativo, judicial y militar<sup>103</sup>, y cuyas influencias se proyectan en la estructura familiar, fuertemente patriarcal<sup>104</sup>. Pero resultaría inconcebible, de acuerdo con lo descrito, el ejercicio de la dignidad guerrera sin la existencia de la sacerdotal, que conserva por la contemplación y el estudio de la doctrina sagrada los principios de gobierno y de este modo la sustenta espiritualmente. El *purohita*, el capellán real, está siempre presente en el comienzo y conclusión de las grandes proezas, cuando se ruega, se hacen ofrendas a los dioses para recibir beneficios o se le rinden gracias. Del mismo modo sucede con los agricultores y comerciantes, que han de servir de auxilio económico a las dos funciones superiores. De esta manera el mundo ordenado y comunitariamente estructurado, el de los *arya*, el pueblo organizado de los dos veces nacidos (*dvija*), por nacimiento natural e iniciación social, observando sus deberes de estado, clase y casta, puede conservar la estabilidad del ciclo y puede hacer posible que el orden político-social engendre bienestar actual y eterno, lo que es muchísimo más importante, teniendo, por supuesto, controlada «la masa indefinida de los servidores (*śudra: dasu*)»<sup>105</sup>. Cae de por sí que en semejante esquema universal y dinámico de la historia del mundo, el número sin contornos de los intocables (*asprśya*) y fuera de casta (*bāhya*), adversarios, rebeldes y extranjeros (*mmlcha*), sólo podrán introducir el caos en el orden, de ahí las cuidadosas reglamentaciones, prescripciones, prohibiciones y tabúes que reglamentan los deberes de las castas<sup>106</sup>. Porque, como sostenía Mahātma Gandhi:

<sup>103</sup> Cfr. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, París, 1930; y A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New-Haven, 1942.

<sup>104</sup> Véase M. Biarreau, *Inde*, págs. 79 y sigs.

<sup>105</sup> Cfr. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, pág. 149.

<sup>106</sup> Cfr. Gonda I, págs. 358-359; Biarreau, *Inde*, págs. 58-63 y L. Dumont, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, París, 1966.

Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente 7 Occidente 49

El sistema de castas define la vocación del hombre; no restringe ni regula la comunicación social, define deberes, no otorga privilegios. Es autocontrol, conservación y economía de energía<sup>107</sup>.

De hecho, esta forma de vida inviscerada en la conciencia hindú convive con la actual organización política de la República India, cuya Constitución expresa: «El Estado no hará ninguna discriminación entre los ciudadanos que sólo se fundara sobre la religión, la raza, la casta, el sexo, el lugar de nacimiento o uno cualquiera de estos factores»<sup>108</sup>.

Se trata, pues, de acuerdo con lo dicho, de una forma de entendimiento de la existencia humana profundamente arquitectónica y de honda adhesión al todo, hombre y naturaleza, pues aspira a que la sociedad sea el reflejo más perfecto posible del ciclo que la precedió y antecedente sereno del que le ha de seguir, es imposible en ella la evasión de la responsabilidad colectiva y cada persona debe cumplir de la mejor manera posible su deber; por ese motivo el acento puesto en la función social descubre al mismo tiempo su legitimación metafísica. Resulta, entonces, razonable que las categorías de lo puro y de lo impuro, sean más apropiadas para interpretar a la mentalidad hindú que las de la oposición sagrado-profano, que a veces llevan a

acentuar más la oposición que la complementariedad. El examen a fondo parece confirmar que el concepto de lo profano occidentalmente considerado, permanece ajeno al horizonte de comprensión del hinduismo. Habrá, sí, personas, seres vivientes en general, actividades y objetos que se encuentran a extrema lejanía de lo Absoluto y que de tal forma obstaculizan, impurifican, manchan o distorsionan el proceso armónico del mundo. Lo que está fuera del orden, lo que quebranta su jerarquía y constituye

El sistema de castas define la vocación del hombre; no restringe ni regula la comunicación social, define deberes, no otorga privilegios. Es autocontrol, conservación y economía de energía<sup>107</sup>.

De hecho, esta forma de vida inviscerada en la conciencia hindú convive con la actual organización política de la República India, cuya Constitución expresa: «El Estado no hará ninguna discriminación entre los ciudadanos que sólo se fundara sobre la religión, la raza, la casta, el sexo, el lugar de nacimiento o uno cualquiera de estos factores»<sup>108</sup>.

Se trata, pues, de acuerdo con lo dicho, de una forma de entendimiento de la existencia humana profundamente arquitectónica y de honda adhesión al todo, hombre y naturaleza, pues aspira a que la sociedad sea el reflejo más perfecto posible del ciclo que la precedió y antecedente sereno del que le ha de seguir, es imposible en ella la evasión de la responsabilidad colectiva y cada persona debe cumplir de la mejor manera posible su deber; por ese motivo el acento puesto en la función social descubre al mismo tiempo su legitimación metafísica. Resulta, entonces, razonable que las categorías de lo puro y de lo impuro, sean más apropiadas para interpretar a la mentalidad hindú que las de la oposición sagrado-profano, que a veces llevan a acentuar más la oposición que la complementariedad. El examen a fondo parece confirmar que el concepto de lo profano occidentalmente considerado, permanece ajeno al horizonte de comprensión del hinduismo. Habrá, sí, personas, seres vivientes en general, actividades y objetos que se encuentran a extrema lejanía de lo Absoluto y que de tal forma obstaculizan, impurifican, manchan o distorsionan el proceso armónico del mundo. Lo que está fuera del orden, lo que quebranta su jerarquía y constitu-

<sup>107</sup> Cfr. R. D. Dandekar, ob. cit., pág. 61.

<sup>108</sup> Cfr. Biardeau, ob. cit., pág. 108.

<sup>107</sup> Cfr. R. D. Dandekar, ob. cit., pág. 61.

<sup>108</sup> Cfr. Biardeau, ob. cit., pág. 108.

ción, debe ser evitado y excomunicado para impedir la contaminación. Pero esto no es sinónimo de condena, sino de tentativa de neutralización, con lo que se hace posible su rescate en el momento conveniente en el que sea posible la purificación. El horizonte que se tiene a la vista es siempre la visión infinitamente abierta de los ciclos cósmicos recurrentes y, consecuentemente, el espíritu de tolerancia del hinduismo no conoce límites al respecto<sup>109</sup>.

Toda interpretación de los hechos históricos debe, por lo tanto, remitirse al orden

global sin principio ni fin, con el solo objeto del logro del fin más elevado (nihsreyasa), la conquista de la liberación (*moksa*). La percepción básica de la identidad Brahman/Átman a que nos referimos al comienzo, el reconocimiento del Espectador universal que se oculta tras las vestiduras del sujeto consciente y que se confunde con las diferentes formas del sujeto que vive, cuerpo, sentidos, conciencia vigilante, conciencia onírica, sueño profundo e identidad personal, supera toda cualidad (*guna*), atributo (*savisesa*) y posibilidad de renacimiento (*sabija*). Sólo en semejante circunstancia se es verdaderamente libre o liberado (*mukta*), porque se ha conseguido la identidad con la auténtica libertad, realidad o verdad, pensamiento, felicidad (*sat-cit-ánanda*). Brahmán, Único sin segundo, no dual (*advaita*). Esta aspiración final e inamisible cuando se alcanza, puede lograrse en la actual existencia (*jívan mukta*), cuando se llegue al despojo total en vida. El *sadhü*, firme en la serenidad (*santi*) y expresión personal del orden impersonal, es testimonio temporal de lo afirmado. Puede del mismo modo obtenerse este bien sumo en forma diferida, al final del *kalpa*, junto con *Hiranyagarbha*, cuando la generosa intención de las obras hayan moldeado una existencia semejante a la del Señor (*krama mukti*), e incluso es posible que, experimentada la percepción directa, el soporte individual maduro y totalmente purificado, libre de residuos kármicos del pasado,

<sup>109</sup> Cfr. Gonda I, págs. 411 y sigs.

ción, debe ser evitado y excomunicado para impedir la contaminación. Pero esto no es sinónimo de condena, sino de tentativa de neutralización, con lo que se hace posible su rescate en el momento conveniente en el que sea posible la purificación. El horizonte que se tiene a la vista es siempre la visión infinitamente abierta de los ciclos cósmicos recurrentes y, consecuentemente, el espíritu de tolerancia del hinduismo no conoce límites al respecto<sup>109</sup>.

Toda interpretación de los hechos históricos debe, por lo tanto, remitirse al orden global sin principio ni fin, con el solo objeto del logro del fin más elevado (*nīḥśreyasa*), la conquista de la liberación (*mokṣa*). La percepción básica de la identidad Brahman/Ātman a que nos referimos al comienzo, el reconocimiento del Espectador universal que se oculta tras las vestiduras del sujeto consciente y que se confunde con las diferentes formas del sujeto que vive, cuerpo, sentidos, conciencia vigilante, conciencia onírica, sueño profundo e identidad personal, supera toda cualidad (*guṇa*), atributo (*saviśesa*) y posibilidad de renacimiento (*sabīja*). Sólo en semejante circunstancia se es verdaderamente libre o liberado (*mukta*), porque se ha conseguido la identidad con la auténtica libertad, realidad o verdad, pensamiento, felicidad (*sat-cit-ānanda*). Brahman, Único sin segundo, no dual (*advaita*). Esta aspiración final e inamisible cuando se alcanza, puede lograrse en la actual existencia (*jīvan mukta*), cuando se llegue al despojo total en vida. El *sadhū*, firme en la serenidad (*śanti*) y expresión personal del orden impersonal, es testimonio temporal de lo afirmado. Puede del mismo modo obtenerse este bien sumo en forma diferida, al final del *kalpa*, junto con *Hiranyagarbha*, cuando la generosa intención de las obras hayan moldeado una existencia semejante a la del Señor (*krama mukti*), e incluso es posible que, experimentada la percepción directa, el soporte individual maduro y totalmente purificado, libre de residuos kármicos del pasado,

<sup>109</sup> Cfr. Gonda I, págs. 411 y sigs.

deje incluso de existir (*videha mukti*). En cualquiera de los tres casos citados se torna patente la vanidad de la manifestación cósmica, la contextura mágica, ilusoria o refleja del devenir cósmico y la calidad de encierro del *sarhsára*, pero asimismo su naturaleza de auxiliar, de oportunidad viviente y temporal para que los seres libremente jueguen el juego del Destino (*rta-dhāman-dharma*) y devuelvan a la divinidad lo que ella magnánimamente entregó. Constante del pensamiento hindú que le viene desde los umbrales de la historia y que se ratifica en su postura ante el tiempo presente como *kaliyuga* o «edad sombría».

e) *Cosmos sagrado y desacralización del cosmos*. Basta con prestar atención al *Purusasūkta*, al breve himno sobre la cosmogonía (RV X, 90), que el brahmán recita al menos una vez al día<sup>110</sup>, para descubrir en su contenido el sentido de la sacralidad cósmica que orienta al creyente.

De los cuatro cuartos que constituyen la realidad e irrealidad de los seres (Brahmán, Isvara, Hiranyagarbha y *vaisvanara*: Absoluto, Señor del cosmos, Alma del mundo y cosmos sensible)<sup>111</sup>, sólo uno de ellos se manifiesta, formando la creación sensible, los otros tres la sostienen invisiblemente<sup>112</sup>; por eso el Purusa es infinitamente superior al cielo. Él asociado a su *sakti* o poder creador (*viráj*) puede

autogenerarse. El resultado de esa creación, obra de Prajapati, es la manifestación del orden de los dioses y de la luz. Después, por el sacrificio o desmembramiento del Hombre Primordial surge el orden cósmico y social<sup>113</sup>. El universo es, por lo tanto, de origen divino en su totalidad, manifestación sagrada que se asienta sobre lo sagrado inmanifiesto. Se tiene, entonces, conciencia del riesgo que representa la conservación del equilibrio estable de lo visible y de la necesidad, por consiguiente, de una permanente gestión sacralizadora a través del rito para sostenerlo. El Vedanta advaita descubrirá incluso en los tiempos históricos la dimensión insuperable del mensaje mítico. El rito y su expresión superior, el sacrificio, reclaman incluso la superación del acto ritual, identificándose en él oferente, ofrenda y a quien se ofrece: el Brahmán<sup>114</sup>. Es el logro del conocimiento por el conocimiento (jñána). La transformación de la imagen en su oculto y potente arquetipo<sup>115</sup>. Lo dicho no evita que el mundo en un desplazamiento ciego y excéntrico se separe del punto de nacimiento y se incline del orden hacia el desorden y el caos. Él, no obstante, transporta en su misma entraña los gérmenes autocorrectivos, pues no hay consecuencia de acción egoísta que se esfume, pero tampoco comportamiento que no dé frutos dejando irradiar libremente la potencia de Brahmán y, así, la coexistencia de luces y de sombra, con su liviandad y pesantez propias, van dibujando el perfil que otorga calidad en cada ciclo y edad al tiempo, a la relación entre los seres y al espacio. Alcanzada la cima en el *kaliyuga*, en la postrera de las etapas del último de los ciclos del septenario descendente, tal es la era de depresión suma que actualmente recorre la humanidad, los factores espirituales de la totalidad del septenario se van organizando de modo que reducidos a su mínima expresión de visibilidad producen imperceptiblemente una inversión gradual de los ciclos, en una nueva espiral que asciende. Pero inmersa en el *kaliyuga*, época de miserias e infortunio, la humanidad experimenta manifiestamente las más duras condiciones de la desacralización universal:

<sup>110</sup> Cfr. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, págs. 148 y sigs. y 214 y sigs.

<sup>111</sup> Cfr. Sankara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 9 y II, 1, 9 (Thibaut I, págs. 59, 60 y 312), otras ratificaciones en F. García Bazán, «La concepción del sueño en Sankara y el neoplatonismo», págs. 9-28.

<sup>112</sup> Cfr. RV, X, 90, 3-4.

<sup>113</sup> Otras prolongaciones en el AV, *las Bráhmaṇas*, etc., en Varenne, ob. cit, págs. 152 y sigs.

deje incluso de existir (*videha muktī*). En cualquiera de los tres casos citados se torna patente la vanidad de la manifestación cósmica, la contextura mágica, ilusoria o refleja del devenir cósmico y la calidad de encierro del *saṃsāra*, pero asimismo su naturaleza de auxiliar, de oportunidad viviente y temporal para que los seres libremente jueguen el juego del Destino (*ṛta-dhāman-dharma*) y devuelvan a la divinidad lo que ella magnánimamente entregó. Constante del pensamiento hindú que le viene desde los umbrales de la historia y que se ratifica en su postura ante el tiempo presente como *kali yuga* o «edad sombría».

e) *Cosmos sagrado y desacralización del cosmos*. Basta con prestar atención al *Puruṣasūkta*, al breve himno sobre la cosmogonía (RV X, 90), que el brahmán recita al menos una vez al día<sup>110</sup>, para descubrir en su contenido el sentido de la sacralidad cósmica que orienta al creyente.

De los cuatro cuartos que constituyen la realidad e irrealidad de los seres (Brahman, Iṣvara, Hiranyagarbha y *vaiśvānara*: Absoluto, Señor del cosmos, Alma del mundo y cosmos sensible)<sup>111</sup>, sólo uno de ellos se manifiesta, formando la creación sensible, los otros tres la sostienen invisiblemente<sup>112</sup>; por eso el Puruṣa es infinitamente superior al cielo. Él asociado a su *śakti* o poder creador (*virāj*) puede autogenerarse. El resultado de esa creación, obra de Prajāpati, es la manifestación del orden de los dioses y de la luz. Después, por el sacrificio o desmembramiento del Hombre Primordial surge el orden cósmico y social<sup>113</sup>. El universo es, por lo tanto, de origen divino en su totalidad, manifes-

<sup>110</sup> Cfr. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, págs. 148 y sigs. y 214 y sigs.

<sup>111</sup> Cfr. Śankara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 9 y II, 1, 9 (Thibaut I, págs. 59, 60 y 312), otras ratificaciones en F. García Bazán, «La concepción del sueño en Śankara y el neoplatonismo», págs. 9-28.

<sup>112</sup> Cfr. RV, X, 90, 3-4.

<sup>113</sup> Otras prolongaciones en el AV, las *Brāhmanas*, etc., en Varenne, ob. cit., págs. 152 y sigs.

<sup>114</sup> Cfr. B. G. IV, 24 y el comentario de Sankara (Sastri, págs. 141 y sigs).

115 Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedanta*, págs. 158 y sigs.

tación sagrada que se asienta sobre lo sagrado inmanifiesto. Se tiene, entonces, conciencia del riesgo que representa la conservación del equilibrio estable de lo visible y de la necesidad, por consiguiente, de una permanente gestión sacralizadora a través del rito para sostenerlo. El Vedānta advaita descubrirá incluso en los tiempos históricos la dimensión insuperable del mensaje mítico. El rito y su expresión superior, el sacrificio, reclaman incluso la superación del acto ritual, identificándose en él oferente, ofrenda y a quien se ofrece: el Brahman<sup>114</sup>. Es el logro del conocimiento por el conocimiento (*jñāna*). La transformación de la imagen en su oculto y potente arquetipo<sup>115</sup>. Lo dicho no evita que el mundo en un desplazamiento ciego y excéntrico se separe del punto de nacimiento y se incline del orden hacia el desorden y el caos. Él, no obstante, transporta en su misma entraña los gérmenes autocorrectivos, pues no hay consecuencia de acción egoísta que se esfume, pero tampoco comportamiento que no dé frutos dejando irradiar libremente la potencia de Brahman y, así, la coexistencia de luces y de sombra, con su liviandad y pesantez propias, van dibujando el perfil que otorga calidad en cada ciclo y edad al tiempo, a la relación entre los seres y al espacio. Alcanzada la sima en el *kali yuga*, en la postrera de las etapas del último de los ciclos del septenario descendente, tal es la era de depresión suma que actualmente recorre la humanidad, los factores espirituales de la totalidad del septenario se van organizando de modo que reducidos a su mínima expresión de visibilidad producen imperceptiblemente una inversión gradual de los ciclos, en una nueva espiral que asciende. Pero inmersa en el *kali yuga*, época de miserias e infortunio, la humanidad experimenta manifiestamente las más duras condiciones de la desacralización universal:

<sup>114</sup> Cfr. B. G. IV, 24 y el comentario de Śankara (Sastri, págs. 141 y sigs).

<sup>115</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, págs. 158 y sigs.

En la edad *krta*, la Justicia está completa, con sus cuatro pies, y lo mismo la Verdad; ningún provecho sobreviene a los hombres por la injusticia. En las otras (edades) por efecto de los intereses individuales, la Justicia es amputada cada vez de un pie; por el robo, la mentira y el fraude, y el mérito decrece cada vez en un cuarto<sup>116</sup>.

Este avance y expansión desacralizadora, esta fuga de lo divino, de su ocultamiento ante la explosión del desarrollo de las potencias inferiores, es, empero, en sí mismo apocalíptica, reveladora de que su ciclo sumergido en el caos político, social y religioso está por llegar a su fin para dejar lugar a un nuevo mundo en el que valores superiores comenzarán paulatinamente a reconquistar los espacios perdidos. El tiempo recuperará potencia vital, entidades físicas y acontecimientos suavizarán sus contornos hasta llegar a invadirse recíprocamente, y el espacio se reorientará. Las viejas experiencias de las que la humanidad guarda memoria por leyendas y mitos, se tornarán realidades. Gradualmente la conciencia universal de la vigilia se absorberá en la experiencia de la conciencia onírica y se ingresará incluso en el conocimiento universal profundo, en la masa total de conciencia. El día se transformará en noche de Brahmán, indistinguible plena, tiniebla indiscernible, pero por su fecundidad, en la que coinciden principio y final. Etapas del exilio cósmico del que la humanidad individualmente nada recuerda, pero de las que el Veda conserva las impresiones como palabras sabias grabadas en el éter. Los creyentes que no habiendo alcanzado el *moksa* lo hayan deseado bajo formas imperfectas, despojados de sus particularidades al compás del discurrir del mundo, alcanzarán el estado de *mukti* junto con Hiranyagarbha, pero quedará un resto (*sesa*), la masa de los residuos kármicos no disueltos y, entonces, para el bien de la liberación de los impuros, la magnificencia de Indra, golpeando al dragón Vrtra,

<sup>116</sup> Cfr. *Manu-Smṛti*, I, págs. 81-82.

En la edad *krta*, la Justicia está completa, con sus cuatro pies, y lo mismo la Verdad; ningún provecho sobreviene a los hombres por la injusticia. En las otras (edades) por efecto de los intereses individuales, la Justicia es amputada cada vez de un pie; por el robo, la mentira y el fraude, y el mérito decrece cada vez en un cuarto<sup>116</sup>.

Este avance y expansión desacralizadora, esta fuga de lo divino, de su ocultamiento ante la explosión del desarrollo de las potencias inferiores, es, empero, en sí mismo apocalíptica, reveladora de que su ciclo sumergido en el caos político, social y religioso está por llegar a su fin para dejar lugar a un nuevo mundo en el que valores superiores comenzarán paulatinamente a reconquistar los espacios perdidos. El tiempo recuperará potencia vital, entidades físicas y acontecimientos suavizarán sus contornos hasta llegar a invadirse recíprocamente, y el espacio se reorientará. Las viejas experiencias de las que la humanidad guarda memoria por leyendas y mitos, se tornarán realidades. Gradualmente la conciencia universal de la vigilia se absorberá en la experiencia de la conciencia onírica y se ingresará incluso en el conocimiento universal profundo, en la masa total de conciencia. El día se transformará en noche de Brahman, indiscriminación plena, tiniebla indiscernible, pero por su fecundidad, en la que coinciden principio y final. Etapas del exilio cósmico del que la humanidad individualmente nada recuerda, pero de las que el Veda conserva las impresiones como palabras sabias grabadas en el éter. Los creyentes que no habiendo alcanzado el *mokṣa* lo hayan deseado bajo formas imperfectas, despojados de sus particularidades al compás del discurrir del mundo, alcanzarán el estado de *mukti* junto con Hiranyagarbha, pero quedará un resto (*śeṣa*), la masa de los residuos kármicos no disueltos y, entonces, para el bien de la liberación de los impuros, la magnificencia de Indra, golpeando al dragón *Vṛtra*,

---

<sup>116</sup> Cfr. *Manu-Smṛiti*, I, págs. 81-82.

liberará las aguas y el germen o huevo de oro (*hiranyagarbha*, *árida*) las fertilizará y, unidos en orden el ser y el no ser (*śatasat*), comenzará un nuevo cosmos, un nuevo devenir total, un *kalpa*. Lo sagrado es, pues, alfa y omega para un mundo dividido que con dificultades se conserva en su ley, como sombra o imagen sacralizada, y que es la rueda interminable del *samsāra*, porque no da tregua al alma, porque revela al Brahmán mediante el sacrificio de su ocultamiento, porque es *maya*, espejismo que ofrece una cosa por otra y que, en última instancia, en ninguna parte posee la serenidad, el despojo absoluto, la liberación, la luz que no puede mostrarse. Verdades de tamaña calidad, que los hechos cósmicos sólo pueden desfigurar, que duermen una modorra (*niara*) de años incalculables en su naturaleza de símbolos, de reflejos cósmicos (*pratibimba*)ni', sólo el Veda las puede conservar y entregar intactas. *Vedaj* tradición eterna son la misma realidad, y si en nuestros tiempos de hierro pudiese darse la posibilidad imaginaria de que desapareciera hasta el último brahmán, el caos resultaría incorregible; pero lo dicho es solamente una quimera. Se quiere, por el contrario, sólo subrayar que la Escritura, eco de «lo oído», por ser escritura, carece de hermenéutica sagrada de entidad, y que las experiencias últimas

de lo Sagrado (Brahmán), al margen de la tradición, son inconcebibles para la sensibilidad religiosa del hinduismo. Se explica de este modo el rechazo del budismo por parte de la ortodoxia brahmánica como enseguida se explicará. Pero antes de concluir con la experiencia de lo sagrado en el hinduismo, y en relación con ella, el lector observará sin dificultades por lo leído, cómo se engaña el viajero occidental cuando, sin conocer el fondo infinito sobre el que emerge el estilo de vida hindú, interpreta como *desidia* lo que es *paciencia* sin límites ante el tiempo carente de densidad, adaptación supersticiosa de creencias, lo que es necesaria tolerancia ante el curso reversible de la historia y, algo más detonante y prejuicio inadmisibles: el occidental se indigna por

liberará las aguas y el germen o huevo de oro (*hiranyagarbha, ānda*) las fertilizará y, unidos en orden el ser y el no ser (*sat-asat*), comenzará un nuevo cosmos, un nuevo devenir total, un *kalpa*. Lo sagrado es, pues, alfa y omega para un mundo dividido que con dificultades se conserva en su ley, como sombra o imagen sacralizada, y que es la rueda interminable del *saṁsāra*, porque no da tregua al alma, porque revela al Brahman mediante el sacrificio de su ocultamiento, porque es *māyā*, espejismo que ofrece una cosa por otra y que, en última instancia, en ninguna parte posee la serenidad, el despojo absoluto, la liberación, la luz que no puede mostrarse. Verdades de tamaño calidad, que los hechos cósmicos sólo pueden desfigurarse, que duermen una modorra (*nidrā*) de años incalculables en su naturaleza de símbolos, de reflejos cósmicos (*pratibimba*)<sup>117</sup>, sólo el *Veda* las puede conservar y entregar intactas. *Veda* y tradición eterna son la misma realidad, y si en nuestros tiempos de hierro pudiese darse la posibilidad imaginaria de que desapareciera hasta el último brahmán, el caos resultaría incorregible; pero lo dicho es solamente una quimera. Se quiere, por el contrario, sólo subrayar que la Escritura, eco de «lo oído», por ser escritura, carece de hermenéutica sagrada de entidad, y que las experiencias últimas de lo Sagrado (Brahman), al margen de la tradición, son inconcebibles para la sensibilidad religiosa del hinduismo. Se explica de este modo el rechazo del budismo por parte de la ortodoxia brahmánica como enseguida se explicará. Pero antes de concluir con la experiencia de lo sagrado en el hinduismo, y en relación con ella, el lector observará sin dificultades por lo leído, cómo se engaña el viajero occidental cuando, sin conocer el fondo infinito sobre el que emerge el estilo de vida hindú, interpreta como *desidia* lo que es *paciencia* sin límites ante el tiempo carente de densidad, adaptación supersticiosa de creencias, lo que es necesaria tolerancia ante el curso reversible de la historia y, algo más detonante y prejuicio inadmisibles: el occidental se indigna por

<sup>117</sup> Cfr. F. García Bazán, ob. cit., págs. 158-160.

<sup>117</sup> Cfr. F. García Bazán, ob. cit., págs. 158-

160.

que el hindú manifiesta un respeto, para él rallano en el ridículo, por la vida de los vacunos, mientras que el hambre está asolando a parte del territorio indostánico. Dos concepciones existenciales se oponen en este caso: la expectativa apremiante de lo que puede concluir, frente a la rueda de la existencia sin comienzo ni fin. Por encima del criterio respetable de la *ahirhsa* o no violencia, pero enlazándose con el simbolismo védico en el que la vaca significa fertilidad y riqueza, es decir, fuente de

generación, de nutrición láctea, de fuerza de trabajo y de transformación telúrica (fuerza y calor), lo que el hindú manifiesta con el culto del vacuno es su fidelidad a la capacidad de «visión» o de mostración del símbolo; ya que si por urgencias de utilidad o alimentación exterminara a las vacas, lo que haría es destruir su confianza en el poder divino para otorgar bienes y felicidad. Efectivamente, la realidad de la abundancia de bienes y de su pareja bendición de felicidad en el cosmos, se revela y se confirma a través de la presencia mítica y concreta del vacuno, cuya vida, por lo tanto, se honra y se conserva.

#### TENTATIVAS ORIENTALES DE DESACRALIZACIÓN Y RESACRALIZACIÓN

La postura *ástika* o tradicional es por sí misma garantía de sacralización. De este modo, las seis *darsanas* clásicas de la filosofía de la India pueden enfocar diversos aspectos de la realidad sin romper con la ortodoxia y pudiendo permanecer dentro del círculo de lo sagrado respecto del hinduismo. Sucede algo similar con las corrientes de *bhaktas*. Las orientaciones *nástikas*, sin embargo, al clasificarse fuera de la tradición y poner el acento en la experiencia personal, sin tomar a ésta por apoyo, carecen del sentido de lo sagrado para el hinduismo clásico<sup>118</sup>. Sanka

<sup>118</sup> No faltan, sin embargo, las interpretaciones que incluyen al budismo entre las corrientes religiosas e incluso a Buda como un *avalara* de Visnu. Véase la discusión de Lydia S. Rossi, «La experiencia suprema del budismo», en *Oriente-Occidente* 111/2 (1982), págs. 205-227.

que el hindú manifiesta un respeto, para él rallano en el ridículo, por la vida de los vacunos, mientras que el hambre está asolando a parte del territorio indostánico. Dos concepciones existenciales se oponen en este caso: la expectativa apremiante de lo que puede concluir, frente a la rueda de la existencia sin comienzo ni fin. Por encima del criterio respetable de la *ahimsa* o no violencia, pero enlazándose con el simbolismo védico en el que la vaca significa fertilidad y riqueza, es decir, fuente de generación, de nutrición láctea, de fuerza de trabajo y de transformación telúrica (fuerza y calor), lo que el hindú manifiesta con el culto del vacuno es su fidelidad a la capacidad de «visión» o de mostración del símbolo; ya que si por urgencias de utilidad o alimentación exterminara a las vacas, lo que haría es destruir su confianza en el poder divino para otorgar bienes y felicidad. Efectivamente, la realidad de la abundancia de bienes y de su pareja bendición de felicidad en el cosmos, se revela y se confirma a través de la presencia mítica y concreta del vacuno, cuya vida, por lo tanto, se honra y se conserva.

#### TENTATIVAS ORIENTALES DE DESACRALIZACIÓN Y RESACRALIZACIÓN

La postura *āstika* o tradicional es por sí misma garantía de sacralización. De este modo, las seis *darśanas* clásicas de la filosofía de la India pueden enfocar diversos aspectos de la realidad sin romper con la ortodoxia y pudiendo permanecer dentro del círculo de lo sagrado respecto del hinduismo. Sucede algo similar con las corrientes de *bhaktas*. Las orientaciones *nāstikas*, sin embargo, al clasificarse fuera de la tradición y poner el acento en la experiencia personal, sin tomar a ésta por apoyo, carecen del sentido de lo sagrado para el hinduismo clásico<sup>118</sup>. Śanka-

<sup>118</sup> No faltan, sin embargo, las interpretaciones que incluyen al budismo entre las corrientes religiosas e incluso a Buda como un *avatāra* de Viṣṇu. Véase la discusión de Lydia S. Rossi, «La experiencia suprema del budismo», en *Oriente-Occidente* III/2 (1982), págs. 205-227.

rabhagavat es suficientemente elocuente cuando polemiza contra los budistas:

Si efectivamente *tuñya* se distinguiera en lo más mínimo del *ātman*, este *ātman* que subsiste bajo los tres estados, entonces las enseñanzas de la Revelación carecerían de sentido, puesto que no dispondrían de ningún medio de conocimiento ¡Sólo nos quedaría confesar que la nada absoluta (*sūnya*) es la realidad última!

Y más adelante:

El fin del Vedānta es declarar que el conocimiento y la memoria no carecen de soporte, como lo pretenden los budistas<sup>119</sup>.

Se trata, pues, de la negación absoluta o pura vaciedad puesta en lugar del *ātman* que permite la liberación del dolor y de su causa, el deseo que conduce hacia el renacimiento, una vez que el hombre con los ojos bien abiertos, alerta ante la ficción del cambio, descubre la precariedad de los nombres y de las formas.

Puede proponerse la siguiente distinción. Si el hindú está de acuerdo con el simbolismo matemático que coloca al uno carente de partes o al punto sin dimensiones en el centro de los seres, estando más allá de todos ellos como absoluto principio, imposible de ser caracterizado, el budista percibe, en cambio, el vacío absoluto en torno al cual crece la falsedad de las determinaciones. A partir de la experiencia del *nirvana*, la extinción de toda forma que deviene y de todo deseo que

la sustenta como negación total, la mismidad del sujeto histórico se llena de sentido y el sentimiento de compasión que emerge ante esta situación general de engaño que encadena a la humanidad, lleva al *bodhisattva* (quien está en camino de la iluminación completa) a tratar de difundir con su comportamiento esta experiencia búdica, radical y extraordinaria, que constituye el contacto inmediato con lo sagrado<sup>120</sup>. Captación de la ultimidad que es todo lo contrario de la del hinduismo, ya que se trata no de una experiencia del fundamento ante lo que todo es irreal y que, por lo tanto, es el sujeto de la sobreimposición o engaño y falsa atribución universal; sino de una experiencia de la ausencia de fundamentación del decurso de todas las cosas, devenir que debe superarse, precisamente, porque la verdad consiste en la infundamentación misma de la que brota. El *átman*, el sustrato en sí mismo del hinduismo, es la más amplia y última de las ilusiones del sujeto humano y sobrepasada, el vacío se ilumina por sus grietas. Es coherente, entonces, que la *sruti* y la *smṛti*, toda la tradición y la sacralidad que en ella se funda, caigan por tierra, y que el nuevo sentido de lo sagrado se funde en la desacralización sin concesiones, en el abatimiento de los ídolos, para que una vez que el sujeto individual alcance la meta de la extinción, de la exclusión radical, comience desde cero a dar un sentido renovado y verdadero a la existencia como nadería que oculta a la nada. Esta toma de conciencia de una auténtica y desnuda responsabilidad personal, fue el rayo de luz que, como un relámpago, iluminó al budha Sakyamuni bajo el árbol *bodhi*.

<sup>119</sup> Cfr. *Agamasāstravivarana*, I, 7 y II, 12 (Swamí Nikhilananda, *The Māndūkyaopanisad with Gaudapāda's Kārika and Sankara's Commentary*, Mysore, 1936, págs. 47 y 97), hay múltiples ejemplos paralelos en Sankara.

rabhagavat es suficientemente elocuente cuando polemiza contra los budistas:

Si efectivamente *tuṛīya* se distinguiera en lo más mínimo del *âtman*, este *âtman* que subsiste bajo los tres estados, entonces las enseñanzas de la Revelación carecerían de sentido, puesto que no dispondrían de ningún medio de conocimiento ¡Sólo nos quedaría confesar que la nada absoluta (*śūnya*) es la realidad última!

Y más adelante:

El fin del Vedānta es declarar que el conocimiento y la memoria no carecen de soporte, como lo pretenden los budistas<sup>119</sup>.

Se trata, pues, de la negación absoluta o pura vaciedad puesta en lugar del *âtman* que permite la liberación del dolor y de su causa, el deseo que conduce hacia el renacimiento, una vez que el hombre con los ojos bien abiertos, alerta ante la ficción del cambio, descubre la precariedad de los nombres y de las formas.

Puede proponerse la siguiente distinción. Si el hindú está de acuerdo con el simbolismo matemático que coloca al uno carente de partes o al punto sin dimensiones en el centro de los seres, estando más allá de todos ellos como absoluto principio, imposible de ser caracterizado, el budista percibe, en cambio, el vacío absoluto en torno al cual crece la falsedad de las determinaciones. A partir de la experiencia del *nirvāna*, la extinción de toda forma que deviene y de todo deseo que la sustenta como negación total, la mismidad del sujeto histórico se llena de sentido y el sentimiento de compasión que emerge ante esta situación

---

<sup>119</sup> Cfr. *Agamaśāstravivarana*, I, 7 y II, 12 (Swāmi Nikhilānanda, *The Māndūkyopaniṣad with Gaudapāda's Kārika and Śankara's Commentary*, Mysore, 1936, págs. 47 y 97), hay múltiples ejemplos paralelos en Śankara.

El budismo vigorosamente misional como consecuencia de un sólido nihilismo humanista, hizo una primera experiencia malograda en la India<sup>121</sup> y saturó con sus misioneros Tibet, Birmania, China y Japón. En estos últimos países, previa simbiosis con el taoísmo y el sintoísmo, se ha producido

general de engaño que encadena a la humanidad, lleva al *bodhisattva* (quien está en camino de la iluminación completa) a tratar de difundir con su comportamiento esta experiencia búdica, radical y extraordinaria, que constituye el contacto inmediato con lo sagrado<sup>120</sup>. Captación de la ultimidad que es todo lo contrario de la del hinduismo, ya que se trata no de una experiencia del fundamento ante lo que todo es irreal y que, por lo tanto, es el sujeto de la sobreimposición o engaño y falsa atribución universal; sino de una experiencia de la ausencia de fundamentación del curso de todas las cosas, devenir que debe superarse, precisamente, porque la verdad consiste en la infundamentación misma de la que brota. El *âtman*, el sustrato en sí mismo del hinduismo, es la más amplia y última de las ilusiones del sujeto humano y sobrepasada, el vacío se ilumina por sus grietas. Es coherente, entonces, que la *śruti* y la *smṛti*, toda la tradición y la sacralidad que en ella se funda, caigan por tierra, y que el nuevo sentido de lo sagrado se funde en la desacralización sin concesiones, en el abatimiento de los ídolos, para que una vez que el sujeto individual alcance la meta de la extinción, de la exclusión radical, comience desde cero a dar un sentido renovado y verdadero a la existencia como nadería que oculta a la nada. Esta toma de conciencia de una auténtica y desnuda responsabilidad personal, fue el rayo de luz que, como un relámpago, iluminó al budha Śakyamuni bajo el árbol *bodhi*.

El budismo vigorosamente misional como consecuencia de un sólido nihilismo humanista, hizo una primera experiencia malograda en la India<sup>121</sup> y saturó con sus misioneros Tibet, Birmania, China y Japón. En estos últimos países, previa simbiosis con el taoísmo y el sintoísmo, se ha producido

<sup>120</sup> Cfr. H. Nakamura, «Universal Values common to Eastern and Western Religions», en *Oriente-Occidente* IV/1-2 (1983), págs. 129-147.

<sup>121</sup> Ver las justas palabras de Gonda I, pág. 268.

<sup>120</sup> Cfr. H. Nakamura, «Universal Values common to Eastern and Western Religions», en *Oriente-Occidente* IV/1-2 (1983), págs. 129-147.

<sup>121</sup> Ver las justas palabras de Gonda I, pág. 268.

el interesante fenómeno religioso del budismo *tch'ano zen*, hoy día tan difundido en el extremo Occidente como un método de contemplación o forma de concentración psicofísica, apta para ser utilizada en el marco de lo profano bajo la dirección de un instructor experto. La derivación no debe llamar la atención, puesto que la base doctrinal mahayánica del budismo *madhyâmika* permite razonablemente estos resultados. El *zen* no hace hincapié sobre la doctrina, ni menos sobre la caracterización del *satori*, intuición o iluminación, que es el objetivo final del método. Insiste, además, en que el procedimiento metódico no es intelectual ni racional, sino eminentemente práctico. Un camino que mediante la concentración *zazen* y el disloque de las estructuras construidas por el lenguaje, y las impresiones, por el coloquio absurdo (feo *an*), permita a quien se ejercita escapar de las redes de la ilusión convencional. Experimentando el contacto directo con la vacuidad, el sujeto adquiere una serenidad y vigor que lo transporta fuera del devenir imaginario.

Con base mediata en el budismo nihilista, encontramos una vez más la vía individual abierta hacia lo que trasciende las determinaciones con la posibilidad de revestir un mundo en forma libre y responsable con inéditas máscaras de lo sagrado. Tan intenso es también en este ejemplo el rechazo de la tradición como la apelación a la individualísima y emancipadora experiencia, que no es, desde luego, la convicción nietzscheana del superhombre, puesto que se trata de una modalidad de conocimiento directo que moviliza todos los resortes de la solidaridad humana y del respeto sin limitaciones hacia el prójimo, junto con una disposición siempre despierta para abatir obstáculos («si encuentras a Buda mátalos») y elevarse desde la mismidad incondicionalmente vacía. En Occidente se han oído ecos muy parecidos, los que dan contenido a las brillantes reflexiones de Max Stirner sobre el único (*der Einzige*)<sup>122</sup> y no es fortuito ni obra del azar caprichoso, el interés de algunos teóricos japoneses del zen budismo por la filosofía de Martín Heidegger<sup>123</sup> ni tampoco, coherentemente, las apelaciones de cierta izquierda contestataria, como es la representada por el rumano Emile Cioran, así como la de algunos escritores posmodernistas<sup>124</sup>, a este tipo de experiencia oriental, lúcida, despojada y desacralizadora, porque en todo valor tradicional se descubre un engaño, pero que, no obstante, toma energías para la acción auténtica desde la vacuidad total como otra forma de imposición de lo sagrado.

<sup>122</sup> Cfr. M. Widakowich Weyland, *La filosofía de Max Stirner. Historia de su controversia con Marx*, Buenos Aires, 1981.

Hinduismo o budismo/zen-budismo, cualquiera sea la elección, se trata, en el fondo, de dos actitudes del hombre ante su raíz inefable. Dos posiciones *religantes*, por lo tanto. Lo que en el segundo caso, sin embargo, es misteriosamente descartado, es la corriente viva de la tradición perdurable. Presumiblemente se trate de una realidad inabarcable para las experiencias inmanentistas de lo sagrado, por activas que sean las fuerzas que de allí se extraigan para vivir religiosamente, vale decir con arraigo en una experiencia determinante<sup>125</sup>. Es posible asimismo considerar que ha sido esta confrontación entre dos concepciones opuestas de lo sagrado, una de origen trascendente y la otra intramundana, la que ha permitido el ingreso de las ideas europeas de la modernidad en el Oriente en general y, pese a sus resistencias, también en la tierra de los Bharata. Avance irrefrenable del progreso, interpretará el Occidente finisecular con una confianza en el hombre como yo, que no trepida; egolatría infundada y signos de una era de penuria que el mismo fluir del tiempo resolverá, será la respuesta igualmente inalterable del hindú, firme en la creencia que le anima de que la tradición no puede morir, simplemente porque es eterna.

<sup>123</sup> Cfr. de la misma autora, *La nada y su fuerza. Un ensayo de mística comparada*, Buenos Aires, 1982, págs. 161-178 y véase también D. Loy (ed.), *Healing Deconstruction. Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, Atlanta (GA), 1996.

<sup>124</sup> Cfr. *Adiós a la filosofía y otros ensayos*, Madrid, 1981 y véase cap. V.

<sup>125</sup> Se trata de la amplia definición de religión aportada por Paul Tillich: «una creencia sincera y significativa que ocupa en la vida de quien la posee un lugar paralelo al que llena... Dios...»

## CAPÍTULO II LA RELIGIÓN IRANIA Y LO SAGRADO

El pensamiento de Irán (etimológicamente, *airyana vaejá*: «el dominio de los arios») es, por sus raíces preiránicas y su larga historia, al mismo tiempo tradicional e innovador.

Históricamente considerado, abarca dos milenios: la reforma de Zarathustra y el contexto indoiranio religioso y sociocultural en que se lleva a cabo (entre los siglos ix y vi a. C.), el período de difusión de las ideas zarathústricas y los tiempos de la dinastía aqueménida (siglos vi a iv), la época de la conquista de Alejandro Magno y del dominio de los seléucidas (siglos iv y i a.C.), el imperio parto o linaje de los arsácidas (siglos i a. C. a n d. C.), la dinastía de los sasánidas (siglos m a vn d.C.) y el sostenimiento de las convicciones zoroástricas bajo la dominación islámica, situación que comienza en el año 642 con la batalla de Nahavend en la que los persas son vencidos por los árabes de Ornar, y se extiende hasta los comienzos del siglo ix. Poco tiempo antes de estos años la resistencia espiritual irania se ha ido debilitando, se fracciona y pequeños grupos permanecen en Irán, mientras que otros emigran a India, primero a Gujarat y posteriormente se concentran en Bombay, constituyendo la conocida comunidad de los parsis.

[61]

## CAPÍTULO II

### LA RELIGIÓN IRANIA Y LO SAGRADO

El pensamiento de Irán (etimológicamente, *airyana vaējâ*: «el dominio de los arios») es, por sus raíces preiránicas y su larga historia, al mismo tiempo tradicional e innovador.

Históricamente considerado, abarca dos milenios: la reforma de Zárathuštra y el contexto indoiranio religioso y sociocultural en que se lleva a cabo (entre los siglos IX y VI a. C.), el período de difusión de las ideas zarathústricas y los tiempos de la dinastía aqueménida (siglos VI a IV), la época de la conquista de Alejandro Magno y del dominio de los seléucidas (siglos IV y I a.C.), el imperio parto o linaje de los arsácidas (siglos I a. C. a II d. C.), la dinastía de los sasánidas (siglos III a VII d.C.) y el sostenimiento de las convicciones zoroástricas bajo la dominación islámica, situación que comienza en el año 642 con la batalla de Nahavend en la que los persas son vencidos por los árabes de Omar, y se extiende hasta los comienzos del siglo IX. Poco tiempo antes de estos años la resistencia espiritual irania se ha ido debilitando, se fracciona y pequeños grupos permanecen en Irán, mientras que otros emigran a India, primero a Gujarat y posteriormente se concentran en Bombay, constituyendo la conocida comunidad de los parsis.

[61]

El testimonio más notable de la persistencia de este conjunto de creencias en la dispersión, son los *riváyat*, las cartas sobre dudas de doctrina intercambiadas entre miembros de comunidades residentes en tierras iránicas y los parsis de la India durante los siglos XIV a XVIII. En la década de los 60, bajo el gobierno del Sha Reza Pahlavi, hubo un resurgimiento de las creencias de Irán que acompañó al apoyo prestado a los estudios de su antigua cultura, mejoramiento que detuvo la revolución islámica de

1979.

Los rasgos prominentes que ofrece la cosmovisión irania que es al mismo tiempo que religiosa, en el sentido etimológico y arcaico del término<sup>1</sup>, poderosamente especulativa, son los de una originalidad sólidamente establecida en la que se conjugan la claridad intuitiva con el vigor intelectual y las exigencias críticas de la *razón*, la inseparabilidad de la creencia y la vida políticosocial, y la fuerte influencia que estas ideas han ejercido entre los pueblos del Próximo Oriente Antiguo incluido el hebreo, la filosofía griega y el cristianismo naciente en sus diversas formas. A partir de estos influjos, esta sabiduría pervive ocultamente en la cultura occidental, de modo que es imposible referirse a la concepción histórica del tiempo, y a las nociones de escatología y apocalipsis, de redención, resurrección y transfiguración del mundo, sin recurrir a la religión, la metafísica y la teología irania, universo conceptual en que por primera vez estas ideas se han prefigurado frente a la cosmovisión mítica, aunque sin romper definitivamente con ella, como ha sucedido con las religiones abrahámicas.

Irán, entonces, no es sólo la patria del dualismo, noción restringida con la que se quiere limitar su visión de la realidad e incitadora, por otra parte, al retorno a la concepción mítica arcaica, sino también la fuente de ideas que singulariza a la teología de las tres religiones del Libro por antonomasia: judía, cristiana e islámica, y a través de ellas,

El testimonio más notable de la persistencia de este conjunto de creencias en la dispersión, son los *rivâyât*, las cartas sobre dudas de doctrina intercambiadas entre miembros de comunidades residentes en tierras iraníes y los parsis de la India durante los siglos XIV a XVIII. En la década de los 60, bajo el gobierno del Sha Reza Pahlavi, hubo un resurgimiento de las creencias de Irán que acompañó al apoyo prestado a los estudios de su antigua cultura, mejoramiento que detuvo la revolución islámica de 1979.

Los rasgos prominentes que ofrece la cosmovisión iraní que es al mismo tiempo que religiosa, en el sentido etimológico y arcaico del término<sup>1</sup>, poderosamente especulativa, son los de una originalidad sólidamente establecida en la que se conjugan la claridad intuitiva con el vigor intelectual y las exigencias críticas de la razón, la inseparabilidad de la creencia y la vida políticosocial, y la fuerte influencia que estas ideas han ejercido entre los pueblos del Próximo Oriente Antiguo incluido el hebreo, la filosofía griega y el cristianismo naciente en sus diversas formas. A partir de estos influjos, esta sabiduría pervive ocultamente en la cultura occidental, de modo que es imposible referirse a la concepción histórica del tiempo, y a las nociones de escatología y apocalipsis, de redención, resurrección y transfiguración del mundo, sin recurrir a la religión, la metafísica y la teología iraníes, universo conceptual en que por primera vez estas ideas se han prefigurado frente a la cosmovisión mítica, aunque sin romper definitivamente con ella, como ha sucedido con las religiones abrahámicas.

Irán, entonces, no es sólo la patria del dualismo, noción restringida con la que se quiere limitar su visión de la realidad e incitadora, por otra parte, al retorno a la concepción mítica arcaica, sino también la fuente de ideas que singulariza a la teología de las tres religiones del Libro por antonomasia: judía, cristiana e islámica, y a través de ellas,

<sup>1</sup> Cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. II.

<sup>1</sup> Cfr. F. Garcia Bazan, *Aspectos inusuales de*

lo sagrado, Cap.II.

de las creencias más arraigadas que definen la mentalidad de Occidente<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La bibliografía utilizada es la siguiente: fuentes y testimonios: K. F. Geldner, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien*, I-IV, Stuttgart, 1886-1895; J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* I-II, París, 1973; J. Darmesteter, *Le ZendAvesta*, I-II, París, 1960 (reed. 1892-1893); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gátha*, París, 1948; I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1958; Ph. Gignoux-A. Tafazzoli, *Anthologie de Zádspnam* (ed. crítica, trad. y com.), París, 1993; S. Insler, S. *The Gáthás of Zarathustra*, LeidenTeherán-Lieja, 1975; J. Kellens-E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I,

Wiesbaden, 1988; J. P. de Menasce, *Skand-Gumánik-Vi^ár (La solution décisive des doutes)*, Friburgo, 1945; M. Mole, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, París, 1993; R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroas*

*trian Dilemma*, Oxford, 1955; ídem, *Las doctrinas de los magos*, Buenos Aires, 1983. Estudios: U. Bianchi, *Zamán i Ohrmazd*, Turín, 1958; ídem, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, U mole, la salvezza*, Roma, 1976; M. A. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden, 1975 (2.ª ed. con correcciones 1989) y 1982; M. Boyce, F. Grenet y R. Beck, *A History of Zoroastrianism*, III, Leiden, 1991; P. du Breuil, *Zarathustra et la transfiguration du monde*, París, 1978; ídem, *Le Zoroastrisme*, París, 1982; L. Brisson, «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens», en D. Tiffeneau, *Mythes et représentations du temps*, París, 1985, págs. 37-55; H. Corbin, *Terre celeste et corps de résurrection. De Viran Mazdéen a Viran Shiite*, Correa, 1960; J. Duchesne-Guillemin, J., *Ormazd etAhriman*, París, 1953; ídem, *La religión de Viran Anden*, París, 1962; ídem, «Irán Antiguo y Zoroastro», y «La Iglesia

sasánida y el mazdeísmo» en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vols. II y V, Siglo XXI, Madrid, 1977-1979, págs. 406-490 y 1-36; G. Dumézil, *Les dieux des indo-européens*, París, 1952; M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I-II, Madrid, 1978-1979, págs. 319-349, 477-486 y 301-322, respectivamente; Dastur Firoze M. Kotwal, J. M. Boyd, *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, París, 1991; D. Flusser, «Hystaspes and John of Patmos» en Sh. Shaked (ed.), *Irano-Judaica. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalén, 1982, págs. 12-75; F. García Bazán, *El problema del dualismo en la religión del Irán: algunas influencias*, Universidad de Buenos Aires, 1967; ídem, «El pensamiento iraní», en M. Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales* (EIAF, 19), Madrid, 1999, págs. 179-205; F. García Bazán y O. Cattedra, «La concepción del "camino de los padres y de los dioses" en la India Antigua y en el Mundo Helenístico», en *Epiméleia. Revista de Estudios*

de las creencias más arraigadas que definen la mentalidad de Occidente<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La bibliografía utilizada es la siguiente: fuentes y testimonios: K. F. Geldner, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien*, I-IV, Stuttgart, 1886-1895; J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* I-II, París<sup>2</sup>, 1973; J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I-II, París, 1960 (reed. 1892-1893); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gáthá*, París, 1948; I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1958; Ph. Gignoux-A. Tafazzoli, *Anthologie de Zadspram* (ed. crítica, trad. y com.), París, 1993; S. Insler, S. *The Gáthás of Zarathustra*, Leiden-Teherán-Lieja, 1975; J. Kellens-E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I, Wiesbaden, 1988; J. P. de Menasce, *Skand-Gumânîk-Viçâr (La solution décisive des doutes)*, Friburgo, 1945; M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevîs*, París, 1993; R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955; ídem, *Las doctrinas de los magos*, Buenos Aires, 1983. Estudios: U. Bianchi, *Zamân i Ohrmazd*, Turín, 1958; ídem, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1976; M. A. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden, 1975 (2.<sup>a</sup> ed. con correcciones 1989) y 1982; M. Boyce, F. Grenet y R. Beck, *A History of Zoroastrianism*, III, Leiden, 1991; P. du Breuil, *Zarathustra et la transfiguration du monde*, París, 1978; ídem, *Le Zoroastrisme*, París, 1982; L. Brisson, «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens», en D. Tiffeneau, *Mythes et représentations du temps*, París, 1985, págs. 37-55; H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Corrèa, 1960; J. Duchesne-Guillemin, J., *Ormazd et Ahriman*, París, 1953; ídem, *La religion de l'Iran Ancien*, París, 1962; ídem, «Irán Antiguo y Zoroastro», y «La Iglesia sasánida y el mazdeísmo» en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vols. II y V, Siglo XXI, Madrid, 1977-1979, págs. 406-490 y 1-36; G. Dumézil, *Les dieux des indo-européens*, París, 1952; M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I-II, Madrid, 1978-1979, págs. 319-349, 477-486 y 301-322, respectivamente; Dastur Firoze M. Kotwal, J. M. Boyd, *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, París, 1991; D. Flusser, «Hystaspes and John of Patmos» en Sh. Shaked (ed.), *Irano-Judaica. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalén, 1982, págs. 12-75; F. García Bazán, *El problema del dualismo en la religión del Irán: algunas influencias*, Universidad de Buenos Aires, 1967; ídem, «El pensamiento iraní», en M. Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales* (EIAF, 19), Madrid, 1999, págs. 179-205; F. García Bazán y O. Cattedra, «La concepción del "camino de los padres y de los dioses" en la India Antigua y en el Mundo Helenístico», en *Epiméleia. Revista de Estudios*

## EL APORTE PROPIO DE ZARATHUSTRA

Zarathustra, autor de las *gáthá*, los himnos más antiguos que se conservan entre las obras litúrgicas o *Yasnas* del *Avesta*, perteneciente al clan de criadores de caballos Spitama<sup>3</sup>, sacerdote cantor (*zaotar* = sánsc. *haotar*)<sup>41</sup>, predicador itinerante que sobresale entre los *drigu*, desposeídos

sobre la Tradición, II/3 (1993), págs. 9-60; I. Gershevitch, «Zoroaster's Own Contribution», en *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), págs. 12-38; Ph. Gignoux, «"Corps osseux et ame osseuse": essai sur le chamanisme dans Tiran anden», en *Journal Asiatique*, tomo 267 (1979), 54-67; ídem (junto con R. Curiel, R. Gyselen, Cl. Herrenschildt), *Pad nám i yazdán. Etudes d'Epigraphie, de numismatique et d'histoire de Viran anden*, París, 1979; ídem, «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans Tiran mazdéen», en C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París, 1987, 351-374; ídem, *Les quatre inscriptions de mage Kirdir. Textes et concordances*, París, 1991; ídem, «Religions de l'Iran Ancien. Resumes du Cours»,

en *Annuaire EPHE*, Ve. Section, tomo 101 (1992-1993), 139-143; G. Gnoli, «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», en *Revue de l'Histoire des Religions CCI/2* (1984), págs. 115-138; ídem, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1985; ídem, «L'Iran Antico e lo Zoroastrismo», en J. Ries (Dir.), *L'Uomo indoeuropeo e U sacro*, Milán, 1990, págs. 105-147; A. Hultgård, «Mythe et histoire dans Tiran ancien: cosmogonie et histoire du monde», en Ph. Gignoux (dir.), *Recurrent patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, París, 1992, págs. 37-56; J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta Ancien. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1991; ídem, «Le Mazdéisme» en F. Lenoir-Y. T. Masquelier (dirs.), *Encyclopédie des Religions I*, París, 1997, 105-116; E. M. Laperrousaz y J. Lemaire, *La Palestine à l'époque perse*, París, 1994; J. P. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*, Le Denkart, París, 1958; G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930; M. Mokri, *La lumière et le feu dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Lovaina, 1982; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien*, París, 1963; ídem, «La naissance du monde dans Tiran préislamique», en *La naissance du monde (Sources Orientales I)*, París, 1959, págs. 301-328; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, París, 1974; J. Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, París, 1966; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, París, 1965.

<sup>3</sup> Y. 29.8; 46.13 y 15; 51.12, etc.

<sup>4</sup> Y. 33.6.

#### EL APORTÉ PROPIO DE ZARATHUŠTRA

Zarathuštra, autor de las *gāthā*, los himnos más antiguos que se conservan entre las obras litúrgicas o *Yasnas* del *Avesta*, perteneciente al clan de criadores de caballos Spitāma<sup>3</sup>, sacerdote cantor (*zaoatar* = sánc. *haotar*)<sup>4</sup>, predicador itinerante que sobresale entre los *drigu*, desposeídos

---

sobre la Tradición, II/3 (1993), págs. 9-60; I. Gershevitch, «Zoroaster's Own Contribution», en *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), págs. 12-38; Ph. Gignoux, «"Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», en *Journal Asiatique*, tomo 267 (1979), 54-67; ídem (junto con R. Curiel, R. Gyselen, Cl. Herrenschmidt), *Pad nām i yazdān. Études d'Épigraphie, de numismatique et d'histoire de l'Iran ancien*, París, 1979; ídem, «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen», en C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París, 1987, 351-374; ídem, *Les quatre inscriptions de mage Kirdir. Textes et concordances*, París, 1991; ídem, «Religions de l'Iran Ancien. Resumés du Cours», en *Annuaire EPHE*, Ve. Section, tomo 101 (1992-1993), 139-143; G. Gnoli, «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», en *Revue de l'Histoire des Religions CCI/2* (1984), págs. 115-138; ídem, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1985; ídem, «L'Iran Antico e lo Zoroastrismo», en J. Ries (Dir.), *L'Uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, 1990, págs. 105-147; A. Hultgård, «Mythe et histoire dans l'Iran ancien: cosmogonie et histoire du monde», en Ph. Gignoux (dir.), *Recurrent patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, París, 1992, págs. 37-56; J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta Ancien. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1991; ídem, «Le Mazdéisme» en F. Lenoir-Y. T. Masquelier (dirs.), *Encyclopédie des Religions I*, París, 1997, 105-116; E. M. Laperrousaz y J. Lemaire, *La Palestine à l'époque perse*, París, 1994; J. P. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*, Le Denkart, París, 1958; G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930; M. Mokri, *La lumière et le feu dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Lovaina, 1982; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien*, París, 1963; ídem, «La naissance du monde dans l'Iran préislamique», en *La naissance du monde (Sources Orientales I)*, París, 1959, págs. 301-328; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, París, 1974; J. Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, París, 1966; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, París, 1965.

<sup>3</sup> Y. 29.8; 46.13 y 15; 51.12, etc.

<sup>4</sup> Y. 33.6.

y mendicantes, difunde su mensaje en el Jorasán (NO de Irán) hasta ser bien recibido en el principado de Vistáspa. Esta enseñanza confronta y combate las doctrinas y hábitos rituales de los sacrificadores y sacerdotes (*karapan* y *ičsčg*)<sup>5</sup>, representantes de las «sociedades de hombres», que son la continuidad religiosa de la

forma de vida indoeuropea vinculada con la etapa de los pueblos cazadores y modo imperante de las creencias mítico-religiosas indo-iranias. Su base se encuentra en la prácticas iniciáticas masculinas de los guerreros jóvenes y el nomadismo, teniendo por eje cultural los sacrificios de sangre<sup>6</sup>. A esta concepción del mundo exacerbada por los guerreros, Zarathustra enfrentará, sin anular sus valores profundos, otra diferente, más afín con la vida sedentaria, ganadera y agrícola, reanimando el equilibrio entre las funciones sacerdotal, guerrera y productiva de la tradición cultural indoeuropea<sup>7</sup>. El origen justificado por el mismo profeta de este cambio provendrá de una experiencia intensa o contacto íntimo y directo con la divinidad en un estado de sueño visionario (*xvafna*, sánsc. *svapna*), experiencia objetiva, compulsiva y transformadora de la conciencia. Semejante vivencia exige al enviado reformar la tradición estereotipada por la rutina sacerdotal a partir de un estrato más profundo que ha dejado de tener vigencia y ha llegado a ser oculto. La transmisión, por lo tanto, de la «enseñanza secreta»<sup>8</sup>, se dirige al pequeño grupo de convertidos capaz de recibir apropiadamente el mensaje y de transmitirlo con fidelidad<sup>9</sup>. La primitiva comunidad de iniciados va a formarse por el mencionado príncipe Vistaspa, modelo de toda futura iniciación<sup>10</sup>; la hija del profeta, Pu

<sup>5</sup> Y. 44.20; 46.11.

<sup>6</sup> Y. 46.5; 48.10; 31.15; 32.10-15.

<sup>7</sup> Y. 33.6; 29.2 y 5-6; 48.4; 51.21; *Yast* 13.

y mendicantes, difunde su mensaje en el Jorasán (NO de Irán) hasta ser bien recibido en el principado de Vištâspa. Esta enseñanza confronta y combate las doctrinas y hábitos rituales de los sacrificadores y sacerdotes (*karapan* y *usig*)<sup>5</sup>, representantes de las «sociedades de hombres», que son la continuidad religiosa de la forma de vida indoeuropea vinculada con la etapa de los pueblos cazadores y modo imperante de las creencias mítico-religiosas indoiránicas. Su base se encuentra en las prácticas iniciáticas masculinas de los guerreros jóvenes y el nomadismo, teniendo por eje cultural los sacrificios de sangre<sup>6</sup>. A esta concepción del mundo exacerbada por los guerreros, Zarathuŝtra enfrentará, sin anular sus valores profundos, otra diferente, más afín con la vida sedentaria, ganadera y agrícola, reanimando el equilibrio entre las funciones sacerdotal, guerrera y productiva de la tradición cultural indoeuropea<sup>7</sup>. El origen justificado por el mismo profeta de este cambio provendrá de una experiencia intensa o contacto íntimo y directo con la divinidad en un estado de sueño visionario (*xvafna*, sâns. *svapna*), experiencia objetiva, compulsiva y transformadora de la conciencia. Semejante vivencia exige al enviado reformar la tradición estereotipada por la rutina sacerdotal a partir de un estrato más profundo que ha dejado de tener vigencia y ha llegado a ser oculto. La transmisión, por lo tanto, de la «enseñanza secreta»<sup>8</sup>, se dirige al pequeño grupo de convertidos capaz de recibir apropiadamente el mensaje y de transmitirlo con fidelidad<sup>9</sup>. La primitiva comunidad de iniciados va a formarse por el mencionado príncipe Vištâspa, modelo de toda futura iniciación<sup>10</sup>; la hija del profeta, Pu-

<sup>5</sup> Y. 44.20; 46.11.

<sup>6</sup> Y. 46.5; 48.10; 31.15; 32.10-15.

<sup>7</sup> Y. 33.6; 29.2 y 5-6; 48.4; 51.21; *Yast* 13.

<sup>8</sup> Y. 48.3. Véase asimismo 45.5 y 46.3 (Insler, pág. 286).

<sup>9</sup> Y. 31.12.17.19; 51.8, etc.

<sup>10</sup> Y. 46.14; 28.7; 51.16. (ver Insler, págs. 273 y 316).

g Y. 48.3. Véase asimismo 45.5 y 46.3 (Insler, pág. 286).

9 Y. 31.12.17.19; 51.8, etc.

10 Y. 46.14; 28.7; 51.16. (ver Insler, págs. 273 y 316).

rusista<sub>11</sub>; su esposo Jamaspa<sub>12</sub>, funcionario real, Frasaostra, asimismo miembro de la corte<sub>13</sub> y Madyamaha Spitama<sub>14</sub>. De este modo no sólo la entrega conveniente del don (*maga*) revelado por el Señor Sabio a Zarathuŝtra y a los iniciados por él queda justificada, sino asimismo el respaldo que le presta la sucesión regular a su trasmisión en un medio garantizado, en este caso por la elección directa y el parentesco, los tres pivotes de la tradición. En el don divino, pensamiento (doctrina), palabra (formulación del pensamiento) y acción (culto) se ofrecen inseparablemente, de manera que reunidos activamente en la existencia aportan la salvación o estado de creciente felicidad<sub>15</sub>.

La revelación recibida por Zarathuŝtra de valor perenne para el pueblo iranio encierra los siguientes conceptos centrales.

a) *Monoteísmo*. La comprensión de la divinidad como «dios de dioses» y «señor de señores», como lo ratifican las inscripciones de los soberanos aqueménidas<sub>16</sub>,

Ahura Mazda, el «Señor Sabio», es fundamental. Indistintamente reconocido como el «Sabio»<sup>17</sup>, el «Señor»<sup>18</sup>, el «Señor Sabio», el «Señor muy Sabio» o «el Señor Santo Benefactor», se impone como el ser personal por excelencia. La noción implica que su naturaleza encierra las notas de soberanía de manera suma. De este modo, asimila los atributos señoriales registrados por el indio Varuna<sup>19</sup>, pero

u y 53.3

<sup>12</sup> *Denkart* IX,45,4

<sup>13</sup> Y. 51.16-17.

<sup>14</sup> Y. 51.19.

<sup>15</sup> Y. 53.1.

rušistâ<sup>11</sup>; su esposo Jâmâspa<sup>12</sup>, funcionario real, Frašaoštra, asimismo miembro de la corte<sup>13</sup> y Madyamâha Spitama<sup>14</sup>. De este modo no sólo la entrega conveniente del don (*maga*) revelado por el Señor Sabio a Zarathuštra y a los iniciados por él queda justificada, sino asimismo el respaldo que le presta la sucesión regular a su transmisión en un medio garantizado, en este caso por la elección directa y el parentesco, los tres pivotes de la tradición. En el don divino, pensamiento (doctrina), palabra (formulación del pensamiento) y acción (culto) se ofrecen inseparablemente, de manera que reunidos activamente en la existencia aportan la salvación o estado de creciente felicidad<sup>15</sup>.

La revelación recibida por Zarathuštra de valor perenne para el pueblo iranio encierra los siguientes conceptos centrales.

a) *Monoteísmo*. La comprensión de la divinidad como «dios de dioses» y «señor de señores», como lo ratifican las inscripciones de los soberanos aqueménidas<sup>16</sup>, Ahura Mazda, el «Señor Sabio», es fundamental. Indistintamente reconocido como el «Sabio»<sup>17</sup>, el «Señor»<sup>18</sup>, el «Señor Sabio», el «Señor muy Sabio» o «el Señor Santo Benefactor», se impone como el ser personal por excelencia. La noción implica que su naturaleza encierra las notas de soberanía de manera suma. De este modo, asimila los atributos señoriales registrados por el indio Varuna<sup>19</sup>, pero

---

<sup>11</sup> Y. 53.3.

<sup>12</sup> *Dēnkart* IX,45,4.

<sup>13</sup> Y. 51.16-17.

<sup>14</sup> Y. 51.19.

<sup>15</sup> Y. 53.1.

<sup>16</sup> Cfr. Duchesne-Guillemin, 1948, págs. 105 y sigs.

<sup>17</sup> Y. 50.2.3.11, etc.: *mazdā*, sánsc. *medhā/medhira*, o sea, un compuesto verbal: *māz-dhā*, sánsc. *manas-dha*, «el que establece o confiere el pensamiento».

<sup>18</sup> Y. 48.2; 33.3, etc.: *ahura*, sánsc. *asura*.

<sup>19</sup> Cfr. *Rg Veda* I, 25,19-20: «Varuna...Sabio», etc.

<sup>16</sup> Cfr. Duchesne-Guillemin, 1948, págs. 105 y sigs.

<sup>17</sup> Y. 50.2.3.11, etc.: *mazdā*, sánsc. *medhā/medhira*, o sea, un compuesto verbal: *māz-dhā*, sánsc. *manas-dha*, «el que establece o confiere el pensamiento».

<sup>18</sup> Y. 48.2; 33.3, etc.: *ahura*, sánsc. *asura*.

<sup>19</sup> Cfr. *Rg Veda* I, 25,19-20: «Varuna...Sabio», etc.

sublimados en un fondo originario que opera en el apartamiento y concentración ensimismada propios del Sabio; un poder con intrínseca capacidad originante, por lo tanto, anterior a toda manifestación y actividad de ese poder. Por eso Ahura Mazdáh es único y de él solo depende la fuerza, la justicia y la sabiduría y es creador y ordenador de cuanto hay<sup>20</sup>. Pero Ahura Mazdáh se expresa de acuerdo con su propia naturaleza, por ese motivo, por su connatural eminencia, no obra por sí mismo, sino que opera por sus emanaciones espirituales, los *Amesa Spenta*, los «Benefactores Inmortales»<sup>21</sup>, instrumentos de un poder infinito que por naturaleza es inmanifiesto y remoto. Pero antes de explicar el contenido de estas manifestaciones espirituales, es necesario referirse al origen de la misma posibilidad de que sean seres benéficos, al surgimiento de su fundamento, o sea, al Espíritu<sup>22</sup>.

b) *El Espíritu y el dualismo primordial*. Expresa la *Yasna* 30.3: «Por otra parte, los dos Espíritus del origen que en un sueño se han conocido como gemelos, son, uno, el mejor, el otro, el mal en pensamiento, palabra y acción. Y entre estos dos, los que conocen eligen bien, pero no los necios»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. García Bazán, 1967, págs. 9 y sigs.

<sup>21</sup> Cfr. *amesa*, sánsc. *amrto*, gr. *ámbrotos*; *spenta*, «benefactor».

<sup>22</sup> *Mainyu*, que nuevamente remite al sánsc. *manas* y a *manas*, «hombre», al gr. *menos* y al lat. *mens* y *memini*, raíz *man*: la capacidad o fuerza de mover, imaginar, pensar y decidir que caracteriza particularmente al hombre.

<sup>23</sup> Cfr. Widengren, 1968, pág. 88. Véase, sin embargo, Insler, pág. 165, quien no ve posible leer en el texto *xvafna*= sánsc. *svapna* («sueño onírico»), sino *svapni*=\**svapnya* («rivalidad»), apoyándose en el védico *dusvapnya* (RV VIII, 47,14) que entiende como «hostilidad mutua», por más que ni en el pasaje en sánscrito utilizado ni en los que siguen del mismo himno se exprese ese sentido, ya que se pide al Sol y a la Aurora que alejen los males y los malos sueños que son presagios funestos. Se dice: «Oh hija del cielo (la aurora), cualquier mal sueño que nos amenace o que se relacione con la escasez de nuestro ganado, aléjalo hacia las remotas regiones de la subconsciencia e incluso lejos de las tres re

sublimados en un fondo originario que opera en el apartamiento y concentración ensimismada propios del Sabio; un poder con intrínseca capacidad originante, por lo tanto, anterior a toda manifestación y actividad de ese poder. Por eso Ahura Mazdâh es único y de él solo depende la fuerza, la justicia y la sabiduría y es creador y ordenador de cuanto hay<sup>20</sup>. Pero Ahura Mazdâh se expresa de acuerdo con su propia naturaleza, por ese motivo, por su connatural eminencia, no obra por sí mismo, sino que opera por sus emanaciones espirituales, los *Ameša Spenta*, los «Benefactores Inmortales»<sup>21</sup>, instrumentos de un poder infinito que por naturaleza es inmanifiesto y remoto. Pero antes de explicar el contenido de estas manifestaciones espirituales, es necesario referirse al origen de la misma posibilidad de que sean seres benéficos, al surgimiento de su fundamento, o sea, al Espíritu<sup>22</sup>.

b) *El Espíritu y el dualismo primordial*. Expresa la *Yasna* 30.3: «Por otra parte, los dos Espíritus del origen que en un sueño se han conocido como gemelos, son, uno, el mejor, el otro, el mal en pensamiento, palabra y acción. Y entre estos dos, los que conocen eligen bien, pero no los necios»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. García Bazán, 1967, págs. 9 y sigs.

<sup>21</sup> Cfr. *ameša*, sâns. *amrto*, gr. *âmbrotos*; *spenta*, «benefactor».

<sup>22</sup> *Mainyu*, que nuevamente remite al sâns. *manas* y a *manus*, «hombre», al gr. *ménos* y al lat. *mens* y *memini*, raíz *man*: la capacidad o fuerza de mover, imaginar, pensar y decidir que caracteriza particularmente al hombre.

<sup>23</sup> Cfr. Widengren, 1968, pág. 88. Véase, sin embargo, Insler, pág. 165, quien no ve posible leer en el texto *xvafna*= sâns. *svapna* («sueño onírico»), sino *svapni*=\**svapnya* («rivalidad»), apoyándose en el védico *dusvapnya* (RV VIII, 47.14) que entiende como «hostilidad mutua», por más que ni en el pasaje en sâns. utilizado ni en los que siguen del mismo himno se exprese ese sentido, ya que se pide al Sol y a la Aurora que alejen los males y los malos sueños que son presagios funestos. Se dice: «Oh hija del cielo (la aurora), cualquier mal sueño que nos amenaza o que se relacione con la escasez de nuestro ganado, aléjalo hacia las remotas regiones de la subconsciencia e incluso lejos de las tres re-

Es decir, el Espíritu es doble por naturaleza y esto desde el principio, en el interior de quien lo establece, Ahura Mazdah; por eso han sido vistos por Zarathustra como «gemelos», iguales, pero con disposición a diferenciarse, porque así es la conciencia como naturaleza libre. La diferencia será la consecuencia de las respectivas decisiones instaurando con ellas el camino del bien o su opuesto, el del mal<sup>24</sup>.

Escriben, entonces, autores como H. Corbin 25: «Entre Potencia de Luz y Contrapotencia de Tinieblas nada es común», salvo, acotamos, el fundamento de la «potencia». El impulso o poder consciente<sup>26</sup> que emerge del poder ilimitado del Señor Sabio prefigura en su interior la posibilidad de manifestar con su elección la voluntad paterna escondida, por eso *Spenta Mainyu* («Espíritu Benefactor») y sus manifestaciones son vastagos de Ahura Mazdah<sup>27</sup>; o bien, con el mismo acto, es capaz de ocultarla y combatirla, creando una realidad diferente a la naturaleza que espontáneamente proviene del Sabio.

Zarathustra, entonces, ha percibido agudamente que en los orígenes mismos de lo que es distinto de Dios, entendido éste como el Poder infinito que todo lo establece,

una vez que se sale de sí, en su mismo seno se inicia el conflicto interior a la diferencia, la de afirmarse y proclamarse como diversa de él. El hecho finca en que la posibilidad absoluta se conserva en sí, con una soberanía y entrega al propio poder que excede a la elección, pues cuanto elija limitaría la posibilidad de su poder. Lo diferente al Señor Sabio, por consiguiente, como distinto de él se ofrece como poder doble, con la ambipatencia de quien se piensa a sí mismo y con capacidad para elegirlo todo. Ahora bien, esta capacidad electiva, observada a fondo, no es ilusoriamente indiferenciada, sino que enfrentada en concreto con el acto de conciencia al que va unido inseparablemente de la sustancia del conocimiento, se reduce en exclusiva a dos opciones: conocer y elegir todo o elegir nada y desconocerlo todo. Optar por el Dios absoluto omnipotentemente, o elegir, con idéntica potencia total, conocer vacuamente, sin sustancia, oponiéndose con la elección al poder incircunscrito, posibilidad de lo posible. Porque si la posibilidad pura es espontaneidad o libertad en sí sobre la capacidad de elegir, propio de la omnipotencia del Espíritu es el libre albedrío y a través de él se manifiesta la realidad multiforme. Se comprende, entonces, que el acto de elección primordial deba ser inmodificable y generador de la realidad múltiple pertinente. De esta manera se ha tornado realidad la oposición excluyente entre el Espíritu Benefactor y la obra de su elección y el Espíritu Hostil<sup>28</sup> y la aversión que segrega. El acto del Espíritu doble que lo escinde inmutablemente en bueno y malo marca el principio, no de la distinción que es intrínseca a su aparición, sino de la multiplicidad de las existencias. Sobre esta base pueden comprenderse dos ideas que textos posteriores siguen enseñando:

giones...Oh Amaneceres, quedemos libres de los malos sueños...» (VIII,47,14 y 18); cfr. Swami Satya Prakash Sarasvati y Satyakam Vidyalkar (eds.), *RgVeda Samhitá X*, Delhi, 1982, págs. 3226-3227.

<sup>24</sup> Y. 45.2; 3\*0.4-5.

<sup>25</sup> H. Corbin, 1960, pág. 27.

<sup>26</sup> *Mainyu* = *Váyu* indio, dios del viento, raíz *va*, «soplar».

<sup>27</sup> Y. 45.3; 31.8.

Es decir, el Espíritu es doble por naturaleza y esto desde el principio, en el interior de quien lo establece, Ahura Mazda; por eso han sido vistos por Zarathuštra como «gemelos», iguales, pero con disposición a diferenciarse, porque así es la conciencia como naturaleza libre. La diferencia será la consecuencia de las respectivas decisiones instaurando con ellas el camino del bien o su opuesto, el mal<sup>24</sup>.

Escriben, entonces, autores como H. Corbin<sup>25</sup>: «Entre Potencia de Luz y Contrapotencia de Tinieblas nada es común», salvo, acotamos, el fundamento de la «potencia». El impulso o poder consciente<sup>26</sup> que emerge del poder ilimitado del Señor Sabio prefigura en su interior la posibilidad de manifestar con su elección la voluntad paterna escondida, por eso *Spenta Mainyu* («Espíritu Benefactor») y sus manifestaciones son vástagos de Ahura Mazda<sup>27</sup>; o bien, con el mismo acto, es capaz de ocultarla y combatirla, creando una realidad diferente a la naturaleza que espontáneamente proviene del Sabio.

Zarathuštra, entonces, ha percibido agudamente que en los orígenes mismos de lo que es distinto de Dios, entendido éste como el Poder infinito que todo lo establece, una vez que se sale de sí, en su mismo seno se inicia el conflicto interior a la diferencia, la de afirmarse y proclamarse como diversa de él. El hecho finca en que la posibilidad absoluta se conserva en sí, con una soberanía y entrega al propio poder que excede a la elección, pues cuanto elija limitaría la posibilidad de su poder. Lo diferente al Señor Sabio, por consiguiente, como distinto de él se ofrece como poder doble, con la ambipatencia de quien se piensa a sí

---

giones...Oh Amaneceres, quedemos libres de los malos sueños...» (VIII,47,14 y 18); cfr. Swami Satya Prakash Sarasvati y Satyakam Vidyalankar (eds.), *RgVeda Samhitā* X, Delhi, 1982, págs. 3226-3227.

<sup>24</sup> Y. 45.2; 30.4-5.

<sup>25</sup> H. Corbin, 1960, pág. 27.

<sup>26</sup> *Mainyu* = *Vāyu* indio, dios del viento, raíz *vā*, «soplar».

<sup>27</sup> Y. 45.3; 31.8.

1.º Cuando el *Bundahisn*, en noticias que nos llegan por escritores cristianos, afirma que ambos gemelos residían en el interior de Ahura Mazda, como Padre-Madre, distinguiéndose como vastagos engendrados por el sacrificio y la duda, respectivamente, se ilustra la misma lección, pues el conflicto se origina en el Pensamiento paterno y allí queda conformada la elección. Por eso, aunque Ahriman (=Angra Mainyu) quiera beneficiarse de la oferta paterna apareciendo el primero a la luz, pues, en realidad su crea

mismo y con capacidad para elegirlo todo. Ahora bien, esta capacidad electiva, observada a fondo, no es ilusoriamente indiferenciada, sino que enfrentada en concreto con el acto de conciencia al que va unido inseparablemente de la sustancia del conocimiento, se reduce en exclusiva a dos opciones: conocer y elegir todo o elegir nada y desconocerlo todo. Optar por el Dios absoluto omnipotentemente, o elegir, con idéntica potencia total, conocer vacuamente, sin sustancia, oponiéndose con la elección al poder incircunscrito, posibilidad de lo posible. Porque si la posibilidad pura es espontaneidad o libertad en sí sobre la capacidad de elegir, propio de la omnipotencia del Espíritu es el libre albedrío y a través de él se manifiesta la realidad multiforme. Se comprende, entonces, que el acto de elección primordial deba ser inmodificable y generador de la realidad múltiple pertinente. De esta manera se ha tornado realidad la oposición excluyente entre el Espíritu Benefactor y la obra de su elección y el Espíritu Hostil<sup>28</sup> y la aversión que segrega. El acto del Espíritu doble que lo escinde inmutablemente en bueno y malo marca el principio, no de la distinción que es intrínseca a su aparición, sino de la multiplicidad de las existencias. Sobre esta base pueden comprenderse dos ideas que textos posteriores siguen enseñando:

1.º Cuando el *Bundahisn*, en noticias que nos llegan por escritores cristianos, afirma que ambos gemelos residían en el interior de Ahura Mazdâh, como Padre-Madre, distinguiéndose como vástagos engendrados por el sacrificio y la duda, respectivamente, se ilustra la misma lección, pues el conflicto se origina en el Pensamiento paterno y allí queda conformada la elección. Por eso, aunque Ahriman (=Angra Mainyu) quiera beneficiarse de la oferta paterna apareciendo el primero a la luz, pues, en realidad su crea-

<sup>28</sup> *Angra-ahra*, raíz *ah*, «que odia», Widengren, 1968, pág. 95.

<sup>28</sup> *Angra=ahra*, raíz *oh*, «que odia»,

Widengren, 1968, pág. 95.

ción precede a la del Espíritu del Bien, su intención queda malograda.

2.º El Skand-Gumánik-Vigár<sup>29</sup> distingue dos tipos de polaridades que registran las *gáthá*: dualidad de opuestos que se excluyen y anulan entre sí por sus esencias irreductibles (bien-mal, luz-oscuridad, conocimiento-ignorancia, vida-muerte, fragancia-hedor, etc.) y dualidades complementarias, diferentes no por naturaleza, sino por función. Pueden coexistir y favorecerse ligando sus funciones (macho-hembra, sol-luna-estrellas, colores y olores, etc.). Por este motivo es imposible que el mal provenga del bien, y viceversa (88), y que ambos se originen en Dios (111). Con esta doctrina se está confirmando la enseñanza del dualismo primordial que admite tanto el sentido de los opuestos complementarios<sup>30</sup> como el de los opuestos excluyentes y deduce la imposibilidad de que opuestos irreductibles deriven unos de otros. Por esa razón el origen del bien y del mal, de la luz y las tinieblas y de los dos caminos que nada tienen en común, no proceden de Ahura Mazdah, cuya infinita posibilidad jamás se relaja, ni tampoco de dos principios originales de potencia igual

a la del Sabio, pues, ¿cómo podrían existir dos principios primeros sin contradicción en los términos y agravio de la singularidad soberana del Señor? La realidad del bien y del mal procede de una potencia electiva que es externa al Señor Sabio, de una posibilidad limitada por la capacidad de elegir, de una libertad libre que no es la libertad de la libertad, sino la del libre albedrío del Espíritu que fija por su naturaleza dual el nacimiento de los opuestos inconciliables y de sus correspondientes vías o efectos.

Hay, por lo tanto, efectivizada la posibilidad de elección y para siempre, potencia y contrapotencia espirituales, una

<sup>29</sup> VIII, págs. 1 y sigs.

<sup>30</sup> Y. 44.5.

ción precede a la del Espíritu del Bien, su intención queda malograda.

2.º El *Skand-Gumânîk-Viçâr*<sup>29</sup> distingue dos tipos de polaridades que registran las *gâthâ*: dualidad de opuestos que se excluyen y anulan entre sí por sus esencias irreducibles (bien-mal, luz-oscuridad, conocimiento-ignorancia, vida-muerte, fragancia-hedor, etc.) y dualidades complementarias, diferentes no por naturaleza, sino por función. Pueden coexistir y favorecerse ligando sus funciones (macho-hembra, sol-luna-estrellas, colores y olores, etc.). Por este motivo es imposible que el mal provenga del bien, y viceversa (88), y que ambos se originen en Dios (III). Con esta doctrina se está confirmando la enseñanza del dualismo primordial que admite tanto el sentido de los opuestos complementarios<sup>30</sup> como el de los opuestos excluyentes y deduce la imposibilidad de que opuestos irreducibles deriven unos de otros. Por esa razón el origen del bien y del mal, de la luz y las tinieblas y de los dos caminos que nada tienen en común, no proceden de Ahura Mazdâh, cuya infinita posibilidad jamás se relaja, ni tampoco de dos principios originales de potencia igual a la del Sabio, pues, ¿cómo podrían existir dos principios primeros sin contradicción en los términos y agravio de la singularidad soberana del Señor? La realidad del bien y del mal procede de una potencia electiva que es externa al Señor Sabio, de una posibilidad limitada por la capacidad de elegir, de una libertad libre que no es la libertad de la libertad, sino la del libre albedrío del Espíritu que fija por su naturaleza dual el nacimiento de los opuestos inconciliables y de sus correspondientes vías o efectos.

Hay, por lo tanto, efectivizada la posibilidad de elección y para siempre, potencia y contrapotencia espirituales, una

---

<sup>29</sup> VIII, págs. 1 y sigs.

<sup>30</sup> Y. 44.5.

dócil y benefactora, la otra, díscola y malhechora; y la cuestión que se plantea es cómo será posible que lo que es inmodificable y no puede extinguirse en su ser, pueda, sin embargo, transformar su acción de modo que concluyan sus ofensas. Interesa al alma irania explicar y actuar de manera que lo contrapotente se cambie en

impotente, para que lo potente brille por sí sin resistencias. Este es el segundo acto de la cosmovisión dramática que Zarathustra ofrece con la enseñanza de los *Amesa Spenta* y de la creación de los mundos espiritual y sutil.

c) *Los benefactores inmortales y la creación.* Los *Amesa Spenta*, en número de seis, son las manifestaciones o determinaciones espirituales de Ahura Mazdáh a través de la elección de Spenta Mainyu. Tienen como sustrato la buena elección y como perfil la función que le corresponde a cada uno en la formación y liberación del hombre y del mundo. Puesto que el Señor Sabio nada puede ignorar, cumple por medio de los Benefactores Inmortales una doble actividad benéfica particular y eterna: generadora, pero también liberadora de lo producido, puesto que la contrapotencia hostil opone sin reposo una creación mala a la fluencia de lo querido como bueno. De acuerdo con lo dicho, la potencia única del Espíritu Benefactor se subdivide en seis poderes al iniciar la obra buena. Estas proyecciones personales del Espíritu son los principios que por su dignidad merecen la más alta veneración del hombre y del mundo como sus conformadores invisibles más próximos al Señor, y por sus funciones intermediarias originales merecen la denominación de arcángeles o protectores de la buena elección y espirituales primeros de la obra creadora buena y salvífica. Ellos son:

a) «Buen Pensamiento» (*Vohu Manah*). Retoma funciones del Mithra indoiranio<sup>31</sup> por su naturaleza mediadora

Dumézil, 1952, págs. 40 y sigs.

dócil y benefactora, la otra, discolpa y malhechora; y la cuestión que se plantea es cómo será posible que lo que es inmodificable y no puede extinguirse en su ser, pueda, sin embargo, transformar su acción de modo que concluyan sus ofensas. Interesa al alma irania explicar y actuar de manera que lo contrapotente se cambie en impotente, para que lo potente brille por sí sin resistencias. Este es el segundo acto de la cosmovisión dramática que Zarathuštra ofrece con la enseñanza de los *Ameša Spenta* y de la creación de los mundos espiritual y sutil.

c) *Los benefactores inmortales y la creación.* Los *Ameša Spenta*, en número de seis, son las manifestaciones o determinaciones espirituales de Ahura Mazdāh a través de la elección de Spenta Mainyu. Tienen como sustrato la buena elección y como perfil la función que le corresponde a cada uno en la formación y liberación del hombre y del mundo. Puesto que el Señor Sabio nada puede ignorar, cumple por medio de los Benefactores Inmortales una doble actividad benéfica particular y eterna: generadora, pero también liberadora de lo producido, puesto que la contrapotencia hostil opone sin reposo una creación mala a la fluencia de lo querido como bueno. De acuerdo con lo dicho, la potencia única del Espíritu Benefactor se subdivide en seis poderes al iniciar la obra buena. Estas proyecciones personales del Espíritu son los principios que por su dignidad merecen la más alta veneración del hombre y del mundo como sus conformadores invisibles más próximos al Señor, y por sus funciones intermediarias originales merecen la denominación de arcángeles o protectores de la buena elección y espirituales primeros de la obra creadora buena y salvífica. Ellos son:

a) «Buen Pensamiento» (*Vohu Manah*). Retoma funciones del Mithra indoirano<sup>31</sup> por su naturaleza mediadora

<sup>31</sup> Dumézil, 1952, págs. 40 y sigs.

especialmente y encierra, personificándolo, el designio o proyecto cognoscitivo de Ahura Mazdah reflejado y acogido por el Espíritu Bueno. Patrocina al Buey, símbolo del género animal y paradigma de la felicidad celestial y terrestre<sup>32</sup>.

b) «Orden» (*Asa*, sánsc. *rta*). Encierra las virtualidades de la *Rta* védica, el buen arreglo de los dioses, de la liturgia, del cosmos natural, social y humano<sup>33</sup>, y lo conserva como orden justo y verdadero, o sea, no como un marco externo que coordina y genera armonía, sino como término medio (palman) entre el exceso y el defecto que, activo en cada ser mixto, revela su función propia en relación con los demás. El *artávan*, el participante de *Asa*, la respeta y asume oponiéndose al *drujvan*, el inmoral de conducta torcida. Auspicia al fuego, lo ígneo, (*Atar*, sánsc. *Agnis*), cuyas funciones sustentan los diversos aspectos del orden vital en el mundo y el hombre (*xvarenah*)u.

c) «Reino» (*Ksatra*: «fuerza», sánsc. *ksatra/ksatriya*: «referente a la clase guerrera»<sup>35</sup>, o bien, «Reino deseable» (*Ksatra Vairyá*), conserva los atributos de Indra, el poder guerrero y de dominio. Tiene por correspondiente al metal como su

elemento cósmico. Se trata del «Reino» cuyo señor es Ahura Mazdah, «tu Reino», que adviene por medio de su Designio como recompensa (*mizdáh*) de la buena actividad<sup>36</sup> y del que el creyente aspira a participar<sup>37</sup>, porque es de larga vida o eterno<sup>38</sup>. El «Reino» se comparte en esta vida, pero definitivamente después de la ordalía universal<sup>39</sup>, mostrándose así la relación estrecha entre la paz

<sup>32</sup> Y. 50; 34.13-14, etc.

<sup>33</sup> Cfr. cap. I.

<sup>34</sup> Duchesne-Guillemin, 1977, págs. 418 y sigs.

<sup>35</sup> Duchesne-Guillemin, 1948, págs. 71 y sigs.

<sup>36</sup> Y. 51 y Y. 34.13; 43.5; 51.15.

<sup>37</sup> Y. 31.4.6 y 22.

<sup>38</sup> Y. 33.5.

<sup>39</sup> Y. 30.7; 32.7; 51.9.

especialmente y encierra, personificándolo, el designio o proyecto cognoscitivo de Ahura Mazdāh reflejado y acogido por el Espíritu Bueno. Patrocina al Buey, símbolo del género animal y paradigma de la felicidad celestial y terrestre<sup>32</sup>.

b) «Orden» (*Aša*, sánsc. *ṛta*). Encierra las virtualidades de la *Ṛta* védica, el buen arreglo de los dioses, de la liturgia, del cosmos natural, social y humano<sup>33</sup>, y lo conserva como orden justo y verdadero, o sea, no como un marco externo que coordina y genera armonía, sino como término medio (*patmān*) entre el exceso y el defecto que, activo en cada ser mixto, revela su función propia en relación con los demás. El *artāvan*, el participante de *Aša*, la respeta y asume oponiéndose al *drujvan*, el inmoral de conducta torcida. Auspicia al fuego, lo ígneo, (*Atar*, sánsc. Agnis), cuyas funciones sustentan los diversos aspectos del orden vital en el mundo y el hombre (*xvarenah*)<sup>34</sup>.

c) «Reino» (*Kšatra*: «fuerza», sánsc. *kšatra/kšatriya*: «referente a la clase guerrera»<sup>35</sup>, o bien, «Reino deseable» (*Kšatra Vairya*), conserva los atributos de Indra, el poder guerrero y de dominio. Tiene por correspondiente al metal como su elemento cósmico. Se trata del «Reino» cuyo señor es Ahura Mazdāh, «tu Reino», que adviene por medio de su Designio como recompensa (*mizdáh*) de la buena actividad<sup>36</sup> y del que el creyente aspira a participar<sup>37</sup>, porque es de larga vida o eterno<sup>38</sup>. El «Reino» se comparte en esta vida, pero definitivamente después de la ordalía universal<sup>39</sup>, mostrándose así la relación estrecha entre la paz

<sup>32</sup> Y. 50; 34.13-14, etc.

<sup>33</sup> Cfr. cap. I.

<sup>34</sup> Duchesne-Guillemin, 1977, págs. 418 y sigs.

<sup>35</sup> Duchesne-Guillemin, 1948, págs. 71 y sigs.

<sup>36</sup> Y. 51 y Y. 34.13; 43.5; 51.15.

<sup>37</sup> Y. 31.4.6 y 22.

<sup>38</sup> Y. 33.5.

<sup>39</sup> Y. 30.7; 32.7; 51.9.

del Buey, el orden, el fuego, el dominio del Señor y los materiales purificados.

d) «Moderación» (Aramati o Spenta Armaiti = la diosa

védica Aramati) 40. Representa la fertilidad, la divinidad fecunda que concibe con equilibrio la potencia del Señor por la providencia del Buen Pensamiento. Le compete el patronazgo de la Tierra, Madre de los individuos vivientes.

e) «Salvación» (Haurvatat, sánsc. *sarvatáf*), ha prolongado la actividad de los Nasatya indios, está al frente de todos los dioses o «adorables», *losyazata*; expresa la permanencia inalterable y le corresponde el principio acuoso que todo lo vivifica<sup>41</sup>.

J) «Inmortalidad» (Arneretát, sánsc. *amrta*), ha adoptado asimismo las funciones del segundo de los gemelos Nasatya. Como negación de la muerte es la ambrosía, néctar perpetuo que alimenta la salvación y que así domina sobre las plantas.

El conjunto de estos seis principios, tres masculinos y tres femeninos, se distinguen y complementan de manera que forman una tríada doble integrada por Vohu Manah/ Ameretat, Asa/Haurvatat y Ksatra/Aramati: pensamiento que no muere, palabra íntegra y dominio fecundo, paradigmas de las tres funciones en el paraíso, al seguir la voluntad de Ahura Mazdáh<sup>42</sup>.

Pensar, decir y obrar bien <sup>43</sup>, es el gozne que permite el giro del proceso cambiante a la meta final, vincula el tiempo con la eternidad e incita a reflexionar. De este modo los arcángeles, fuentes primeras de los individuos, no se agotan en sí mismos, y es a los *yazata*, que retoman figuras y funciones del antiguo panteón indoiranio, a los que se consagran los cantos propios de adoración, los treinta

<sup>40</sup> Widengren, 1968, págs. 100 y 147.

<sup>41</sup> Y. 34.11; 44.18.

<sup>42</sup> *Yast* 19 (Corbin, 1962, pág. 28).

<sup>43</sup> Pahlaví: *humat, hüxt, huvarst*.

*Yast*, uno por cada día del mes, que completan con las diecisiete *gáthá* el grupo de los himnos sacrificales. Estas entidades divinas son los ángeles del séquito de la héptada divina superior, y junto con ellos, desbordando la potencia, como sus instrumentos, generan los siete tipos que constituyen el mundo del espíritu de acuerdo con la función rectora de cada uno de los seres superiores. De esta manera, de Ahura Mazdah/Spenta Mainyu viene lo que es humano, modelo del todo; de Vohu Manah, lo animal; de Asa, lo ígneo; de Ksatra, lo metálico; de Aramati, lo terráqueo; de Haurvatat; lo acuoso y de Ameretat, lo vegetal.

Ésta es la emanación de los dioses, de la misma sustancia espiritual a través de sucesivas derivaciones, el mundo *menog*, término pahlaví derivado de *mainyu/mainyava*, «espiritual», de acuerdo con la distinción de Zarathustra entre un *ahu-manahya*, «ser espiritual» y un *ahuastvant*, «ser óseo» o material<sup>44</sup>. El *menóg* abraza las siete formas principales de las existencias individuales y sus relaciones, de este modo produce el mundo en estado *getig* (de *gaetya*, «viviente» o «material») a partir de sí mismo. Un mundo en estado de sutil materialidad que contiene las simientes o disposiciones primeras de la realidad múltiple, entendida ésta como un orden de individuos actualizados sobre el tiempo y el cambio.

Es necesario distinguir, entonces, el mundo en estado espiritual (*stt mainyava*) de los siete arquetipos, producto inmediato de la buena elección del Spenta Mainyu con la colaboración de los Benefactores Inmortales y sus ayudantes, del mundo en estado material sutil (*sti gaethyá*), en el -que los aludidos géneros se presentan como disposiciones arquetípicas con posibilidad de desarrollar el contenido implícito en

individuos permanentes orgánicamente coordinados.

Es la organización seminal señalada la que atacará el Espíritu Hostil, con confianza ciega que deriva de su elección

*Yasht*, uno por cada día del mes, que completan con las diecisiete *gāthā* el grupo de los himnos sacrificales. Estas entidades divinas son los ángeles del séquito de la héptada divina superior, y junto con ellos, desbordando la potencia, como sus instrumentos, generan los siete tipos que constituyen el mundo del espíritu de acuerdo con la función rectora de cada uno de los seres superiores. De esta manera, de Ahura Mazdah/Spenta Mainyu viene lo que es humano, modelo del todo; de Vohu Manah, lo animal; de Aša, lo ígneo; de Kšatra, lo metálico; de Aramati, lo terráqueo; de Haurvatāt; lo acuoso y de Ameretāt, lo vegetal.

Esta es la emanación de los dioses, de la misma sustancia espiritual a través de sucesivas derivaciones, el mundo *mēnōg*, término pahlaví derivado de *mainyu/mainyava*, «espiritual», de acuerdo con la distinción de Zarathuštra entre un *ahu-manahya*, «ser espiritual» y un *ahu-astvant*, «ser óseo» o material<sup>44</sup>. El *mēnōg* abraza las siete formas principales de las existencias individuales y sus relaciones, de este modo produce el mundo en estado *gētīg* (de *gaētya*, «viviente» o «material») a partir de sí mismo. Un mundo en estado de sutil materialidad que contiene las simientes o disposiciones primeras de la realidad múltiple, entendida ésta como un orden de individuos actualizados sobre el tiempo y el cambio.

Es necesario distinguir, entonces, el mundo en estado espiritual (*sti mainyava*) de los siete arquetipos, producto inmediato de la buena elección del Spenta Mainyu con la colaboración de los Benefactores Inmortales y sus ayudantes, del mundo en estado material sutil (*sti gaēthyā*), en el que los aludidos géneros se presentan como disposiciones arquetípicas con posibilidad de desarrollar el contenido implícito en individuos permanentes orgánicamente coordinados.

Es la organización seminal señalada la que atacará el Espíritu Hostil, con confianza ciega que deriva de su elección

---

<sup>44</sup> Y. 34.2; 28.2 (Gnoli, 1990, pág. 118).

44 Y. 34.2; 28.2 (Gnoli, 1990, pág. 118).

rebelde, seguro de que con su intrusión inesperada en el orden seminal luminoso logrará el aborto del mundo de Ormazd, consiguiendo que la oscuridad lo fagocite y que luz y belleza se apaguen cubiertas de tinieblas. Pues lo que el Espíritu del Mal ha experimentado es que el desenvolvimiento de los seres es inseparable de la libertad y que si el hombre elige mal, impedirá la perfección para la que está predispuesto el mundo sutil en estado seminal. El ardid es hábil, pero carente de sabiduría, porque si el compromiso humano libre es indisociable de la construcción del mundo, también es cierto que el Espíritu del bien es el inspirador y benefactor del orden y que sin fatiga respaldará su obra. Por ese motivo cada momento creador del Espíritu Bueno muestra la contrafigura del Espíritu del mal creativamente infértil. El Señor Sabio, soberano como su antecesor Varuna y patrón, por lo tanto, de la magia, del poder que obra a distancia, que nada ignora y que sólo actúa boníficamente, libre en su recato, le deja hacer, pues sabe que la creación invertida de Angra Mainyu es la trampa, la red

que él mismo suelta para ser atrapado y vencido por el imperio de la luz.

Efectivamente, el asalto de la tiniebla a la luz y sus seres genera un estado de mezcla (*gumesgin*), una combinación física e inestable de la luz con la oscuridad, con un efecto similar al de la sombra, que se adensa como penumbra cuando la oscuridad progresa y va absorbiendo a la luz en la tiniebla. Pero la luz no desaparece, sino que esparcida, se deforma, disimula y queda oculta. Inversamente, el mismo avance agresivo de la tiniebla incita la intensidad del brillo o autoconciencia de la luz, actividad reactiva que se apoya en la acción de la materia oscura. Por ese motivo el crecimiento de la luz esparcida en los seres cambiantes, consecuencia de la mezcla, una vez separado, lo conduce hacia un estado paradisíaco de luz sin sombra y concluida la etapa de impureza, permanecen para siempre luminosos con sus cuerpos de gloria. Cuerpos que al reflejar la voluntad del Señor Sabio no los contamina la oscuridad y logran el fin de sus aptitudes de existencias particulares como creaciones eternas.

Una exposición breve de la antropología y cosmología que corresponden a la metafísica descrita permitirán completar la comprensión de la doctrina irania.

d) *Antropología y escatología*. Según el capítulo XV al inicio del *Bundahisn*, cuando Gayomart (= Gayo-marta; *gaya-maretam*: «vida mortal»), el hombre primordial, hijo de Ahura Mazda y Spandarmat, muere por el ataque de Ahriman, comienza el período de la impureza. Caído Gayomart lo metálico, sintetizado en el oro, se descompone en los siete metales salidos cada uno de un miembro de su cuerpo. El oro va a la tierra y cuarenta años después nace del suelo una planta de ruibarbo extraordinaria desde la que aparece la primera pareja humana, Masye/Masyane, un andrógino formado por hermano-hermana, sobre el que descende la potencia luminosa o «gloria» preexistente (*xvarenag*). De esta pareja primitiva provienen posteriormente los individuos humanos. Por ese motivo cada hombre se compone de un cuerpo, un principio de vida en el cuerpo (*gyán*), este mismo principio en tanto que sobrevive a la muerte (*ruván*), una mismidad que está por encima de cada compuesto humano individual (*fravasi*, «protección») y una personificación de la buena o mala conciencia del individuo (*daená*), depósito absorbente de las acciones morales o inmorales del hombre, que representa a su conducta y que es intermediaria entre el individuo como reflejo de *sufravasi* o con las huellas que le impiden cumplir su destino de gloria. Es correcto, pues, comparar la noción antropológica de *daená* con el cuerpo sutil (*süksmasaríra*) del hinduismo y el cuerpo astral neoplatónico<sup>45</sup>.

Puesto que *fravasi* representa la identidad o intimidad irremplazable de cada ser, también Ahura Mazda tiene su propia *fravasi* y en el caso de los seres humanos *lafravasi* tiene consistencia espiritual, viene a ser la forma

Una exposición breve de la antropología y cosmología que corresponden a la metafísica descrita permitirán completar la comprensión de la doctrina irania.

d) *Antropología y escatología*. Según el capítulo XV al inicio del *Bundahisn*, cuando Gayōmart (= Gayō-martā; *gaya-maretam*: «vida mortal»), el hombre primordial, hijo de Ahura Mazdāh y Spandarmat, muere por el ataque de Ahriman, comienza el periodo de la impureza. Caído Gayōmart lo metálico, sintetizado en el oro, se descompone en los siete metales salidos cada uno de un miembro de su cuerpo. El oro va a la tierra y cuarenta años después nace del suelo una planta de ruibarbo extraordinaria desde la que aparece la primera pareja humana, Masye/Masyane, un andrógino formado por hermano-hermana, sobre el que descende la potencia luminosa o «gloria» preexistente (*xvarenag*). De esta pareja primitiva provienen posteriormente los individuos humanos. Por ese motivo cada hombre se compone de un cuerpo, un principio de vida en el cuerpo (*gyân*), este mismo principio en tanto que sobrevive a la muerte (*ruvân*), una mismidad que está por encima de cada compuesto humano individual (*fravaši*, «protección») y una personificación de la buena o mala conciencia del individuo (*daênâ*), depósito absorbente de las acciones morales o inmorales del hombre, que representa a su conducta y que es intermediaria entre el individuo como reflejo de su *fravaši* o con las huellas que le impiden cumplir su destino de gloria. Es correcto, pues, comparar la noción antropológica de *daênâ* con el cuerpo sutil (*sûksmašarira*) del hinduismo y el cuerpo astral neoplatónico<sup>45</sup>.

Puesto que la *fravaši* representa la identidad o intimidad irremplazable de cada ser, también Ahura Mazdāh tiene su propia *fravaši* y en el caso de los seres humanos la *fravaši* tiene consistencia espiritual, viene a ser la forma

<sup>45</sup> Cfr. F. García Bazán, *El cuerpo astral*, Barcelona, 1993, págs. 67 y sigs.

45 Cfr. F. García Bazán, *El cuerpo astral*,

Barcelona, 1993, págs. 67 y sigs.

particular que lo constituye ejemplarmente como individuo completo, que en las grandes almas (*ruvân*) de los difuntos transparece solicitando su honra y siendo serviciales para los vivos. Por eso es la *daená*, como estado intermedio, la que tanto conduce al alma al juicio personal como le sirve de guía en su ascensión al paraíso.

Se comprende en este cuadro lo importante que son para el creyente iranio las tradiciones sobre el viaje de ascenso anímico. Son creencias que, resumidas en el periplo de Ar dai Viraz al cielo y los infiernos, vienen del fondo religioso indoiranio y unen en un esquema las ideas sobre el hombre, su constitución y destino y los mundos de la mezcla y sutil.

El hombre que en el tiempo de la mezcla ha pensado, hablado y actuado de acuerdo con la buena religión (*Veh*

*Den*), cuando muere y, tres días después de la separación de la *gyân*, encuentra a la *daená* a su cabecera bajo la figura de una bella joven de quince años si su conducta ha sido recta, y de una anciana deplorable si su proceder ha sido torcido. La *daená*, como vehículo

sutil, la conduce al juicio personal. Éste se cumple por la travesía del «puente (Çinvat) o de la «Elección»<sup>46</sup>, ancho o largo y estrecho, según los méritos o deméritos del alma y en cuyo final los tres jueces (Mithra, custodio de la justicia; Sraosa, el aspecto de obediencia y Rasnu, el que pesa y compensa) permiten que el alma se eleve gradualmente por el cielo de las estrellas, la luna y el sol hasta ser recibida en el paraíso, o bien es enviada hacia el purgatorio o el infierno.

El paraíso (*garotmán*), «la morada de los cantos»<sup>47</sup> o «las luces sin comienzo» (*anagra raoga*), meta superior del hombre, revela la estrecha relación que existe entre el estado final y el rito, en el que unidos pensamiento, palabra y acción se anticipa y reitera en correspondencia la naturaleza ejemplar, especialmente en los cinco días últimos del

<sup>46</sup> Y. 46.10-11; 51.13.

<sup>47</sup> Y. 51.15.

particular que lo constituye ejemplarmente como individuo completo, que en las grandes almas (*ruvân*) de los difuntos transparece solicitando su honra y siendo serviciales para los vivos. Por eso es la *daênâ*, como estado intermedio, la que tanto conduce al alma al juicio personal como le sirve de guía en su ascensión al paraíso.

Se comprende en este cuadro lo importante que son para el creyente iranio las tradiciones sobre el viaje de ascenso anímico. Son creencias que, resumidas en el periplo de Ardâi Virâz al cielo y los infiernos, vienen del fondo religioso indoiranio y unen en un esquema las ideas sobre el hombre, su constitución y destino y los mundos de la mezcla y sutil.

El hombre que en el tiempo de la mezcla ha pensado, hablado y actuado de acuerdo con la buena religión (*Veh Dên*), cuando muere y, tres días después de la separación de la *gyân*, encuentra a la *daênâ* a su cabecera bajo la figura de una bella joven de quince años si su conducta ha sido recta, y de una anciana deplorable si su proceder ha sido torcido. La *daênâ*, como vehículo sutil, la conduce al juicio personal. Éste se cumple por la travesía del «puente Çinvat» o de la «Elección»<sup>46</sup>, ancho o largo y estrecho, según los méritos o deméritos del alma y en cuyo final los tres jueces (Mithra, custodio de la justicia; Sraoša, el aspecto de obediencia y Rasnu, el que pesa y compensa) permiten que el alma se eleve gradualmente por el cielo de las estrellas, la luna y el sol hasta ser recibida en el paraíso, o bien es enviada hacia el purgatorio o el infierno.

El paraíso (*garotmán*), «la morada de los cantos»<sup>47</sup> o «las luces sin comienzo» (*anagra raoça*), meta superior del hombre, revela la estrecha relación que existe entre el estado final y el rito, en el que unidos pensamiento, palabra y acción se anticipa y reitera en correspondencia la naturaleza ejemplar, especialmente en los cinco días últimos del

<sup>46</sup> Y. 46.10-11; 51.13.

<sup>47</sup> Y. 51.15.

año, dedicados a la fiesta de la Renovación, en que sacerdocio, realeza y pueblo participan comunitariamente<sup>48</sup>. Pues el progreso y la liberación del mundo de la mezcla guiado por la «religión buena» es un sacrificio cósmico, que originado en la

división corporal de Gayomart busca su recomposición como mundo inmortal.

El alma que asciende al paraíso por su compromiso contra el Espíritu Hostil recupera su principio de identidad, pero su actividad la compromete por entero. La liberación del alma se acompaña de la purificación del oro corporal mezclado y disperso en el cosmos, pues el alma pura reclama el sostén limpio de la individualidad para que la sensibilidad experimente sin trabas.

La acción personal es al mismo tiempo responsabilidad cósmica y el destino individual se muestra como factor activo de la reintegración universal y definitiva, ya que siendo imposible que del bien derive el mal, de la elección del Espíritu Benefactor y de la colaboración de los Espíritus Inmortales y Adorables ha de proceder un mundo bueno, ya sea en estado espiritual (menóg) o de materialidad sutil (*getig*). El mundo actual, el de la mezcla del sutil con la oscuridad que genera Angra Mainyu, es el escenario en el que el Mal ejerce su actividad física, moral e intelectual detestables, pero las creaciones del Señor Sabio a través de la elección del Espíritu Benefactor son siempre buenas. Por ese motivo el Bien se impondrá sobre el Mal, éste ejercerá su influencia destructiva sólo eventualmente y el mundo *gumesgin* originado en el asalto de Ahriman tendrá necesariamente una conclusión, un final en el tiempo espúreo de la mezcla que deberá ser seguido por una duración sin fin que recupere el mundo sutil, pero ya no en situación seminal y que invite al ataque de su opositor, sino pleno, conteniendo los desarrollos múltiples y los beneficios de inexpugnabilidad que le han aportado las decisio

48 Mole, 1963, págs. 85 y sigs.

año, dedicados a la fiesta de la Renovación, en que sacerdocio, realeza y pueblo participan comunitariamente<sup>48</sup>. Pues el progreso y la liberación del mundo de la mezcla guiado por la «religión buena» es un sacrificio cósmico, que originado en la división corporal de Gayōmart busca su recomposición como mundo inmortal.

El alma que asciende al paraíso por su compromiso contra el Espíritu Hostil recupera su principio de identidad, pero su actividad la compromete por entero. La liberación del alma se acompaña de la purificación del oro corporal mezclado y disperso en el cosmos, pues el alma pura reclama el sostén limpio de la individualidad para que la sensibilidad experimente sin trabas.

La acción personal es al mismo tiempo responsabilidad cósmica y el destino individual se muestra como factor activo de la reintegración universal y definitiva, ya que siendo imposible que del bien derive el mal, de la elección del Espíritu Benefactor y de la colaboración de los Espíritus Inmortales y Adorables ha de proceder un mundo bueno, ya sea en estado espiritual (*mênôg*) o de materialidad sutil (*gētīg*). El mundo actual, el de la mezcla del sutil con la oscuridad que genera Angra Mainyu, es el escenario en el que el Mal ejerce su actividad física, moral e intelectual detestables, pero las creaciones del Señor Sabio a través de la elección del Espíritu Benefactor son siempre buenas. Por ese motivo el Bien se impondrá sobre el Mal, éste ejercerá su influencia destructiva sólo eventualmente y el mundo *gumêšçin* originado en el asalto de Ahriman tendrá necesariamente una conclusión, un final en el tiempo espúreo de la mezcla que deberá ser seguido por una duración sin fin que recupere el mundo sutil, pero ya no en situación seminal y que invite al ataque de su opositor, sino pleno, conteniendo los desarrollos múltiples y los beneficios de inexpugnabilidad que le han aportado las decisio-

---

<sup>48</sup> Molé, 1963, págs. 85 y sigs.

nes libres en pos del buen combate, de modo que ante esta suma de buenas elecciones, nunca más la contrapotencia de la elección mala del Espíritu equivocado podrá atentar contra su integridad.

La concepción escatológica de Zarathustra<sup>49</sup>, pues, vigorosamente continuada por sus seguidores, ha advertido que el mundo impuro no sólo sigue un proceso que apunta a una meta de liberación y perfeccionamiento de los seres, sino que también la perfección que progresivamente se alcanza exige la colaboración humana. Efectivamente, el hombre que corona la héptada del Buen Designio, acompaña con su conducta o niega el mensaje de salvación. Se trata de una historia que incluye al hombre y al cosmos, en el que la flecha del retorno al orden de la buena elección queda marcada por las figuras de los sucesivos redentores (Saosyant)<sup>50</sup> en número simbólico de tres, encarnaciones del designio divino (el nombre del primero, *Astvat-Arta*, «Encarnación del Orden», es análogo al *avalara* hindú) que se presentan en momentos decisivos del tiempo para aportar la verdad, y por la intervención final de ese mismo designio que tiene la virtud de manifestar el mundo sutil renovado, por el juicio final, la ordalía universal y la transfiguración (*frasokarat*)<sup>51</sup> del mundo

acompañada de la resurrección de los cuerpos.

Obviamente esta forma original de concebir la realidad no sólo ha llevado al pensamiento iranio bajo la inspiración de Zarathustra a romper con la concepción del tiempo cíclico y la cosmología de períodos cósmicos recurrentes de la visión mítica arcaica y que se ha conservado en la religión y la metafísica indias, en el pensamiento griego y en la religión babilónica, sino también a concebir una interpretación escatológica del tiempo, que distingue un tiempo

<sup>49</sup> Y. 30.8-11; 31.19-22; 43.5; 51.6.9.

<sup>50</sup> Y. 46.3; 45.11; 53.2.

<sup>51</sup> Y. 34.6.15 y *Yast* 19.

nes libres en pos del buen combate, de modo que ante esta suma de buenas elecciones, nunca más la contrapotencia de la elección mala del Espíritu equivocado podrá atentar contra su integridad.

La concepción escatológica de Zarathustra<sup>49</sup>, pues, vigorosamente continuada por sus seguidores, ha advertido que el mundo impuro no sólo sigue un proceso que apunta a una meta de liberación y perfeccionamiento de los seres, sino que también la perfección que progresivamente se alcanza exige la colaboración humana. Efectivamente, el hombre que corona la héptada del Buen Designio, acompaña con su conducta o niega el mensaje de salvación. Se trata de una historia que incluye al hombre y al cosmos, en el que la flecha del retorno al orden de la buena elección queda marcada por las figuras de los sucesivos redentores (*Saosyant*)<sup>50</sup> en número simbólico de tres, encarnaciones del designio divino (el nombre del primero, *Astvat-Arta*, «Encarnación del Orden», es análogo al *avatāra* hindú) que se presentan en momentos decisivos del tiempo para aportar la verdad, y por la intervención final de ese mismo designio que tiene la virtud de manifestar el mundo sutil renovado, por el juicio final, la ordalía universal y la transfiguración (*frasōkarat*)<sup>51</sup> del mundo acompañada de la resurrección de los cuerpos.

Obviamente esta forma original de concebir la realidad no sólo ha llevado al pensamiento iranio bajo la inspiración de Zarathustra a romper con la concepción del tiempo cíclico y la cosmología de períodos cósmicos recurrentes de la visión mítica arcaica y que se ha conservado en la religión y la metafísica indias, en el pensamiento griego y en la religión babilónica, sino también a concebir una interpretación escatológica del tiempo, que distingue un tiempo

---

<sup>49</sup> Y. 30.8-11; 31.19-22; 43.5; 51.6.9.

<sup>50</sup> Y. 46.3; 45.11; 53.2.

<sup>51</sup> Y. 34.6.15 y *Yast* 19.

histórico, la etapa de la mezcla con comienzo y límite, de la duración supratemporal en que se desarrolla el drama de la explicitación divina. Este proceso descriptivo si bien, como sostiene P. Ricoeur, entraña la temporalidad del relato, admite sólo un origen ontológico que no se confunde con el comienzo temporal. De ese modo, desde la naturaleza soberana de Ahura Mazda, por efecto del

desdoblamiento en identidad y diferencia que implica la conciencia volitiva-cognoscitiva, dependen las manifestaciones divinas, arcangélicas y angélicas, y los universos eternos, espiritual y sutil, pero también la presencia eterna e irreductible de la oscuridad y el mal, inseparables de la diferencia. Su efectividad inextirpable e interinamente activa, al producir las condiciones transitorias de lo empírico y espaciotemporal, eclipsa con su hostilidad el mundo sutil, pero agotadas plenamente las posibilidades de la diferencia y distinción, los embates de lo diferente como voluntad de diferenciación quedan anulados. De este modo la potencia del Señor suprime la contrapotencia opositora y libre de Ahriman, reduciéndola a la impotencia. La intuición del dualismo iranio, por consiguiente, habiendo captado las naturalezas incompatibles del bien y del mal, no soslaya la originalidad de ambos principios, sino que los respeta en su propia esencia y la lógica interna que los rige, los jerarquiza de acuerdo con su misma actividad intrínseca y admite que ambas conductas conjugadas en el fondo no son ni acósmicas ni anticósmicas, sino procósmicas. La filosofía y las religiones de Occidente, inclinadas a interpretar el mal y la materia como una ausencia de bien y de ser, han optado, salvo raras excepciones, por dejar a un lado las aportaciones de la reflexión irania reemplazándolas con respuestas racionales vacías. Estas últimas indicaciones obligan a examinar dos nociones del pensamiento iranio que ofrecen dificultades de interpretación en relación con su desarrollo histórico.

histórico, la etapa de la mezcla con comienzo y límite, de la duración supratemporal en que se desarrolla el drama de la explicitación divina. Este proceso descriptivo si bien, como sostiene P. Ricoeur, entraña la temporalidad del relato, admite sólo un origen ontológico que no se confunde con el comienzo temporal. De ese modo, desde la naturaleza soberana de Ahura Mazdâh, por efecto del desdoblamiento en identidad y diferencia que implica la conciencia volitiva-cognoscitiva, dependen las manifestaciones divinas, arcangélicas y angélicas, y los universos eternos, espiritual y sutil, pero también la presencia eterna e irreductible de la oscuridad y el mal, inseparables de la diferencia. Su efectividad inextirpable e interinamente activa, al producir las condiciones transitorias de lo empírico y espaciotemporal, eclipsa con su hostilidad el mundo sutil, pero agotadas plenamente las posibilidades de la diferencia y distinción, los embates de lo diferente como voluntad de diferenciación quedan anulados. De este modo la potencia del Señor suprime la contrapotencia opositora y libre de Ahriman, reduciéndola a la impotencia. La intuición del dualismo iranio, por consiguiente, habiendo captado las naturalezas incompatibles del bien y del mal, no soslaya la originalidad de ambos principios, sino que los respeta en su propia esencia y la lógica interna que los rige, los jerarquiza de acuerdo con su misma actividad intrínseca y admite que ambas conductas conjugadas en el fondo no son ni acósmicas ni anticósmicas, sino procósmicas. La filosofía y las religiones de Occidente, inclinadas a interpretar el mal y la materia como una ausencia de bien y de ser, han optado, salvo raras excepciones, por dejar a un lado las aportaciones de la reflexión irania reemplazándolas con respuestas racionales vacías. Estas últimas indicaciones obligan a examinar dos nociones del pensamiento iranio que ofrecen dificultades de interpretación en relación con su desarrollo histórico.

## LOS MAGOS PERSAS Y EL

### ZURVANISMO

Se ha sostenido que el zurvanismo, la religión de Zurvan, el principio temporal de las creencias irania que tanto llamó la atención de los observadores griegos y de los escritores cristianos que entraron en contacto con ellas, fue una herejía dentro del zoroastrismo, la religión practicada y enseñada por los magos caldeobabilónicos. Sin embargo, existen indicios documentales que permiten orientar la discusión de modo más conveniente.

a) *Los Magos*. La investigación que hace más de sesenta años llevó a cabo G. Messina sobre los magos, a menudo citada, pero mal aprovechada, no se ha superado hasta la fecha.

El estudio de los términos avésticos *moga-*, que sólo aparece dos veces en el Avesta, pero especialmente del empleo en las *gáthá* de los términos emparentados *maga-*, *magavan-*, *mathra* y *sásná*, sí ha demostrado que *maga* significa «don»<sup>52</sup>, el don de la visión religiosa entregada por Ahura Mazda a Zarathustra y cuyo contenido es el mensaje sólo comprendido y aceptado por él, por eso tiene la palabra pertinente, es decir, la expresión fiel de la revelación (*mathra* [= sáns. mantra]-

sas/ia) o «enseñanza sagrada»<sup>53</sup>, la nueva sabiduría que Zarathustra pide llegar a proferir de acuerdo con el Espíritu como si fuera su misma boca<sup>54</sup>. *Magus* y *magavan*, a su vez, se refieren a los convertidos y receptores de este don espiritual, diferente de la recompensa (*mizdáh*) en la tierra y en el mundo definitivo que ha de corresponder a quienes cumplan con los conté

<sup>52</sup> Y. 29.11; 46.14; 51.11.16; 53.7.

<sup>53</sup> Y. 45.3; 29.8.

<sup>54</sup> Y. 28.11 (44.17).

#### LOS MAGOS PERSAS Y EL ZURVANISMO

Se ha sostenido que el zurvanismo, la religión de Zurvân, el principio temporal de las creencias iránicas que tanto llamó la atención de los observadores griegos y de los escritores cristianos que entraron en contacto con ellas, fue una herejía dentro del zoroastrismo, la religión practicada y enseñada por los magos caldeobabilónicos. Sin embargo, existen indicios documentales que permiten orientar la discusión de modo más conveniente.

a) *Los Magos*. La investigación que hace más de sesenta años llevó a cabo G. Messina sobre los magos, a menudo citada, pero mal aprovechada, no se ha superado hasta la fecha.

El estudio de los términos avésticos *magu-*, que sólo aparece dos veces en el Avesta, pero especialmente del empleo en las *gâthâ* de los términos emparentados *maga-*, *magavan-*, *mathra-* y *sâsnâ*, sí ha demostrado que *maga* significa «don»<sup>52</sup>, el don de la visión religiosa entregada por Ahura Mazdâh a Zarathuštra y cuyo contenido es el mensaje sólo comprendido y aceptado por él, por eso tiene la palabra pertinente, es decir, la expresión fiel de la revelación (*mathra* [= sânc. mantra]-*sâsnâ*) o «enseñanza sagrada»<sup>53</sup>, la nueva sabiduría que Zarathuštra pide llegar a proferir de acuerdo con el Espíritu como si fuera su misma boca<sup>54</sup>. *Magus* y *magavan*, a su vez, se refieren a los convertidos y receptores de este don espiritual, diferente de la recompensa (*mizdâh*) en la tierra y en el mundo definitivo que ha de corresponder a quienes cumplan con los conte-

---

<sup>52</sup> Y. 29.11; 46.14; 51.11.16; 53.7.

<sup>53</sup> Y. 45.3; 29.8.

<sup>54</sup> Y. 28.11 (44.17).

nidos y preceptos del mensaje renovado. De este modo los vocablos *magu-*, *magavan* y *athravan* se aplican a los adeptos inmediatos del mensaje y obra de Zarathustra, Vistaspa, Purusista, etc.; y por ese motivo, el primero de los nombrados es el prototipo del convertido, como sostiene la tradición mazdeísta<sup>55</sup> y el entorno de la primera generación de convertidos y familiares del profeta ocupa un lugar tan

relevante en las *Vidas* de Zoroastro.

El don espiritual de Ahura Mazda recibido por Zarathustra se ha transmitido esotéricamente, pero tiene su primera aparición en el plano oficial cuando la clase sacerdotal de los magos, adoradores del Sabio y mensajeros de la antigua religión renovada como continuadores de Zarathustra (Janto de Lidia, Eudoxo de Cnido, Hermodoro, Aristóteles), ocupa un puesto de privilegio en la corte de los reyes aqueménidas<sup>56</sup>, el mismo que le correspondió a Zarathustra en la corte del principado de Vistaspa.

El episodio del gran mago Gaumata <sup>57</sup> y la lucha por el poder político inseparable de la autoridad religiosa; la derrota, retirada y alejamiento y expansión de muchos de éstos hacia Babilonia, y la asimilación de conocimientos y prácticas de los sacerdotes caldeos en relación con la astronomía; el tiempo y el gran año (Beroso, *Babyloniaka*), explican asimismo la importancia que en determinado momento adquiere entre los magos la doctrina sobre el Tiempo, noción y divinidad que pertenece al fondo cultural indoiranio (iranio Zurvan, indio Kala).

Los magos, coherentemente, durante las siguientes y sucesivas dinastías prosiguieron ocupando el lugar propio destinado al sacerdocio iranio que les correspondía, representaron la posición nacionalista conservadora, gozaron de prestigio de sabios entre las diversas culturas del Próximo Oriente Antiguo y mantuvieron viva la llama de la oposi

<sup>55</sup> Mole, 1963, págs. 383 y sigs.

<sup>56</sup> Heródoto, *Historias*, *passim*.

<sup>57</sup> Widengren, 1968, págs. 163 y sigs.

nidos y preceptos del mensaje renovado. De este modo los vocablos *magu-*, *magavan* y *athravan* se aplican a los adeptos inmediatos del mensaje y obra de Zarathuštra, Vištāspa, Puruṣista, etc.; y por ese motivo, el primero de los nombrados es el prototipo del convertido, como sostiene la tradición mazdeísta<sup>55</sup> y el entorno de la primera generación de convertidos y familiares del profeta ocupa un lugar tan relevante en las *Vidas* de Zoroastro.

El don espiritual de Ahura Mazdāh recibido por Zarathuštra se ha transmitido esotéricamente, pero tiene su primera aparición en el plano oficial cuando la clase sacerdotal de los magos, adoradores del Sabio y mensajeros de la antigua religión renovada como continuadores de Zarathuštra (Janto de Lidia, Eudoxo de Cnido, Hermodoro, Aristóteles), ocupa un puesto de privilegio en la corte de los reyes aqueménidas<sup>56</sup>, el mismo que le correspondió a Zarathuštra en la corte del principado de Vištāspa.

El episodio del gran mago Gaumāta<sup>57</sup> y la lucha por el poder político inseparable de la autoridad religiosa; la derrota, retirada y alejamiento y expansión de muchos de éstos hacia Babilonia, y la asimilación de conocimientos y prácticas de los sacerdotes caldeos en relación con la astronomía; el tiempo y el gran año (Beroso, *Babyloniaka*), explican asimismo la importancia que en determinado momento adquiere entre los magos la doctrina sobre el Tiempo, noción y divinidad que pertenece al fondo cultural indoiranio (iranio Zurvān, indio Kāla).

Los magos, coherentemente, durante las siguientes y sucesivas dinastías prosiguieron ocupando el lugar propio destinado al sacerdocio iranio que les correspondía, representaron la posición nacionalista conservadora, gozaron de prestigio de sabios entre las diversas culturas del Próximo Oriente Antiguo y mantuvieron viva la llama de la oposi-

<sup>55</sup> Molé, 1963, págs. 383 y sigs.

<sup>56</sup> Heródoto, *Historias*, *passim*.

<sup>57</sup> Widengren, 1968, págs. 163 y sigs.

ción, la resistencia y rebeldía contra las diversas invasiones que pretendieron aniquilar el Imperio Iranio (Macedonia, encarnada en *Aieksándragojastak*, «el Maldito Alejandro», y Roma) y presentaron un frente común cuando el diálogo se tornaba imposible (cristianismo, maniqueísmo, Islam).

Magos, monarcas teocráticos y pueblo como la expresión de las tres funciones de la tradición indoeuropea, recogida y reformulada por Zarathustra, han representado por siglos la permanencia de las creencias religiosas, políticas y económicas en la historia de Irán, habiéndose proyectado incluso hasta la Edad Media de Occidente en la organización cristiana feudal<sup>58</sup>.

*b) El zurvanismo.* El testimonio más antiguo sobre el zurvanismo es del siglo iv a. de C. Nos ha llegado a través del filósofo neoplatónico Damascio<sup>59</sup> y dice lo siguiente:

Los magos y toda la raza aria, como también escribe Eudemo (de Rodas), unos llaman Lugar (Topos=Twasa) y otros Tiempo (*Chronos*= *Zurván*) al todo inteligible y unificado. Desde él se han distinguido o un dios bueno y un demon malo, o antes de ellos, Luz y Tinieblas, como dicen algunos. Por consiguiente, de la forma que sea también ellos después de la naturaleza indiferenciada producen al distinguirse, el orden doble de los seres superiores "de los que" uno es dirigido por Ohromazdes y el otro por Ahriman.

Esta noticia, en primer lugar, no establece diferencias inconciliables con las enseñanzas de Zarathustra, y ofrece cuatro conceptos generales sobre el Zurvanismo formulados con ideas comunes a los griegos: *a)* la totalidad inteligible (*to noetón pan=topos noetós* de Platón y Plotino) es indistintamente llamada por los magos «Lugar», es decir, el dominio del Espíritu, o «Tiempo», la duración sin límites, la propia del Aión que siempre es frente al Aión que rige la duración de la vida cósmica, que nace y se regenera; *b)* a partir de aquí se han distinguido los actos de un dios bueno y un demon malo; *c)* a esta distinción señalada le ha precedido una división en Luz y Tinieblas, por lo tanto, presente en la existencia inteligible, y *d)* desde una primera entidad indiferenciada se ha producido el orden doble que encabezan cósmicamente Ohromazdes y Ahriman.

<sup>58</sup> Véase, sin embargo, C. Grotanelli, *Ideologie miti massacrì. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, 1993, apoyado por Ph. Borgeaud, en RHR CCXI/4 (1994) 396, n. 25. Más atento, D. Dubuisson, «Contribution a une épistémologie dumézilienne: l'idéologie», en RHR CCVIII/2 (1991), págs. 123-140.  
<sup>59</sup> *De principiis* III, ii.3.1.

ción, la resistencia y rebeldía contra las diversas invasiones que pretendieron aniquilar el Imperio Iranio (Macedonia, encarnada en *Aleksândra gojastak*, «el Maldito Alejandro», y Roma) y presentaron un frente común cuando el diálogo se tornaba imposible (cristianismo, maniqueísmo, Islam).

Magos, monarcas teocráticos y pueblo como la expresión de las tres funciones de la tradición indoeuropea, recogida y reformulada por Zarathustra, han representado por siglos la permanencia de las creencias religiosas, políticas y económicas en la historia de Irán, habiéndose proyectado incluso hasta la Edad Media de Occidente en la organización cristiana feudal<sup>58</sup>.

*b) El zurvanismo.* El testimonio más antiguo sobre el zurvanismo es del siglo IV a. de C. Nos ha llegado a través del filósofo neoplatónico Damascio<sup>59</sup> y dice lo siguiente:

Los magos y toda la raza aria, como también escribe Eudemo (de Rodas), unos llaman Lugar (*Topos=Twasa*) y otros Tiempo (*Chronos=Zurvân*) al todo inteligible y unificado. Desde él se han distinguido o un dios bueno y un demon malo, o antes de ellos, Luz y Tinieblas, como dicen algunos. Por consiguiente, de la forma que sea también ellos después de la naturaleza indiferenciada producen al distinguirse, el orden doble de los seres superiores “de los que” uno es dirigido por Ohromazdes y el otro por Ahriman.

Esta noticia, en primer lugar, no establece diferencias inconciliables con las enseñanzas de Zarathustra, y ofrece cuatro conceptos generales sobre el Zurvanismo formula-

---

<sup>58</sup> Véase, sin embargo, C. Grotanelli, *Ideologie miti massacrì. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, 1993, apoyado por Ph. Borgeaud, en RHR CCXI/4 (1994) 396, n. 25. Más atento, D. Dubuisson, «Contribution a une épistémologie dumézilienne: l'idéologie», en RHR CCVIII/2 (1991), págs. 123-140.

<sup>59</sup> *De principiis* III, ii.3.1.

Esta cosmovisión de los magos iraníes es la que asimismo ha conocido Plutarco de Queronea, erudito, filósofo y sacerdote de Belfos. La expone por partes en *Isis y Osiris*, como G. Widengren ha podido demostrar después de otros, y es lícito pensar que con anterioridad también usó esa enseñanza en el relato del *Defacie in orbe lunae* sobre la tríada antropológica intelecto, alma, cuerpo que se relacionan con el sol, la luna y la tierra, respectivamente<sup>60</sup>.

Los elementos zurvanitas que yacen bajo el texto de *Isis y Osiris* son: la referencia a Zoroastro como mago, pues tanto los magos aparecen como los representantes oficiales del zurvanismo, como Zoroastro es legítimamente el primero de los magos; la paridad divina a causa de su origen común de Ohromazdes y Ahriman, por ese motivo a este último se sacrifican animales; la planta *omomi* citada por Plutarco es el *haoma/soma*. El carácter de «mediador» de Mithra bajo la forma del sol actuando como juez es también zurvanita, igual que la alternancia entre los reinos bajo el dominio del dios bueno y el malo, los 12.000 años distribuidos en cuatro etapas y el asalto de Ahriman a la creación sutil de Ohromazdes con lo que se inaugura la etapa de la mezcla. Además, si el Tiempo por el reparto de

dos con ideas comunes a los griegos: a) la totalidad inteligible (*to noetón pan=topos noetós* de Platón y Plotino) es indistintamente llamada por los magos «Lugar», es decir, el dominio del Espíritu, o «Tiempo», la duración sin límites, la propia del Aión que siempre es frente al Aión que rige la duración de la vida cósmica, que nace y se regenera; b) a partir de aquí se han distinguido los actos de un dios bueno y un demon malo; c) a esta distinción señalada le ha precedido una división en Luz y Tinieblas, por lo tanto, presente en la existencia inteligible, y d) desde una primera entidad indiferenciada se ha producido el orden doble que encabezan cósmicamente Ohromazdes y Ahriman.

Esta cosmovisión de los magos iraníes es la que asimismo ha conocido Plutarco de Queronea, erudito, filósofo y sacerdote de Delfos. La expone por partes en *Isis y Osiris*, como G. Widengren ha podido demostrar después de otros, y es lícito pensar que con anterioridad también usó esa enseñanza en el relato del *De facie in orbe lunae* sobre la tríada antropológica intelecto, alma, cuerpo que se relacionan con el sol, la luna y la tierra, respectivamente<sup>60</sup>.

Los elementos zurvanitas que yacen bajo el texto de *Isis y Osiris* son: la referencia a Zoroastro como mago, pues tanto los magos aparecen como los representantes oficiales del zurvanismo, como Zoroastro es legítimamente el primero de los magos; la paridad divina a causa de su origen común de Ohromazdes y Ahriman, por ese motivo a este último se sacrifican animales; la planta *omomi* citada por Plutarco es el *haoma/soma*. El carácter de «mediador» de Mithra bajo la forma del sol actuando como juez es también zurvanita, igual que la alternancia entre los reinos bajo el dominio del dios bueno y el malo, los 12.000 años distribuidos en cuatro etapas y el asalto de Ahriman a la creación sutil de Ohromazdes con lo que se inaugura la etapa de la mezcla. Además, si el Tiempo por el reparto de

<sup>60</sup> Cattedra-García Bazán, 1993, págs. 30 y sigs.

<sup>60</sup> Cattedra-García Bazán, 1993, págs. 30 y

sigs.

las suertes es soberano del conflicto que enfrentan el bien y el mal, llegará el tiempo en el que el portador de la ruina será sometido. Esto quiere decir que la soberanía de Ahriman está marcada y se diluirá, que ésta es administrada de acuerdo con las etapas temporales y que en ellas se indica su éxito provisorio y su fracaso definitivo. Ahora bien, esta tensión entre un Tiempo inmutable y otro pasajero administrado por el orden del destino es lo propio de la confrontación zurvanita a primera vista rígida entre el *Zurván akarana* (el Tiempo ilimitado) y un «Zurván de larga duración» que ha llegado en testimonios recogidos por Ezník de Kolb y Teodoro de Mopsuesta sobre la cosmogonía como vimos anteriormente y que afirman que los persas consideraban al Tiempo como la divinidad más elevada subordinándole el dominio temporal de sus gemelos, Orhomazdes y Ahriman, como hijos nacidos del sacrificio y de la duda, respectivamente<sup>61</sup>. La interpretación silenciada por la predicación de Zarathustra alcanza su culminación reanimada por los magos venidos de Babilonia en la época parta postaqueménida, por esto es comentada en algunos de sus aspectos por Beroso. Pero esta concepción del Tiempo, siendo de raíz indoiraniana<sup>62</sup>, revela antecedentes en Irán de muy alta antigüedad. Por esto, si bien podría dudarse en admitir que las tabletas de Nuzi (siglos XIII ó XII) mencionen el nombre de Zurván, sin embargo, la placa de metal procedente del Luristán (siglos VIII ó VII) y que se conserva en el Museo de Arte de Cincinnati, representa a Zurván como un andrógino con dos dioses gemelos que salen de sus hombros<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Mole, 1959, págs. 302 y sigs.

<sup>62</sup> Widengren, 1968, 174 y sigs.

las suertes es soberano del conflicto que enfrentan el bien y el mal, llegará el tiempo en el que el portador de la ruina será sometido. Esto quiere decir que la soberanía de Ahri-man está marcada y se diluirá, que ésta es administrada de acuerdo con las etapas temporales y que en ellas se indica su éxito provisorio y su fracaso definitivo. Ahora bien, esta tensión entre un Tiempo inmutable y otro pasajero administrado por el orden del destino es lo propio de la confrontación zurvanita a primera vista rígida entre el *Zurvân akarana* (el Tiempo ilimitado) y un «Zurvân de larga duración» que ha llegado en testimonios recogidos por Eznîk de Kolb y Teodoro de Mopsuesta sobre la cosmogonía como vimos anteriormente y que afirman que los persas consideraban al Tiempo como la divinidad más elevada subordinándole el dominio temporal de sus gemelos, Orhomazdes y Ahriman, como hijos nacidos del sacrificio y de la duda, respectivamente<sup>61</sup>. La interpretación silenciada por la predicación de Zarathuŝtra alcanza su culminación reanimada por los magos venidos de Babilonia en la época parta postaqueménida, por esto es comentada en algunos de sus aspectos por Beroso. Pero esta concepción del Tiempo, siendo de raíz indoiranía<sup>62</sup>, revela antecedentes en Irán de muy alta antigüedad. Por esto, si bien podría dudarse en admitir que las tabletas de Nuzi (siglos XIII ó XII) mencionen el nombre de Zurvân, sin embargo, la placa de metal procedente del Luristán (siglos VIII ó VII) y que se conserva en el Museo de Arte de Cincinnati, representa a Zurvân como un andrógino con dos dioses gemelos que salen de sus hombros<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Molé, 1959, págs. 302 y sigs.

<sup>62</sup> Widengren, 1968, 174 y sigs.

<sup>63</sup> Duchesne-Guillemin, 1962, págs. 184 y sigs.; Brisson, 1985, páginas 47-51.

<sup>63</sup> Duchesne-Guillemin, 1962, págs. 184 y sigs.; Brisson, 1985, páginas 47-51.

#### DESTINO UNIVERSAL DEL PENSAMIENTO IRANIO

Las ideas expuestas de la cultura irania que se materializaron en la práctica por la protección a la mujer, el rechazo del celibato y de la esclavitud, la promoción de la agricultura, la protección del matrimonio y la familia, y el respeto venerable por los antepasados, siendo también la del primer imperio de la humanidad, se transmitieron por gravitación propia y en un momento favorecidas por dos lenguas francas, el griego y el arameo, a lo largo de todo el Próximo Oriente antiguo, dejando huellas indelebles en las culturas de pueblos que estuvieron en contacto con ella.

a) *La religión hebrea.* Para los judíos que asistieron a la destrucción de sus opresores asirios, antes y después de la liberación de la cautividad en Babilonia, Persia es el instrumento utilizado por Dios para la liberación de Israel y Ciro es denominado por el Deútero Isaías «su Ungido (*mástá/i*)»<sup>64</sup>, a la protección política y financiera para la reconstrucción de la nación liberada se debe agregar la influencia intelectual que la acompañó.

Zorobabel reedifica el templo de Jerusalén. Cumpliendo Darío la promesa de Ciro, Nehemías, copero del gran Rey, reconstruye la ciudad, y Esdras reúne y organiza las tradiciones de la *Toráh*: «Ley de tu Dios y ley del rey»<sup>65</sup>, con las subvenciones de Artajerjes. Hay vínculos de amistad y aprecio entre persas y judíos, a diferencia de las relaciones tensas que se mantienen con egipcios, griegos y romanos.

En la época postexílica comienza lo que se ha denominado el «criptojudaísmo», que por cinco siglos introduce ideas del esoterismo iranio en el judaísmo, y permite la existencia de dos niveles de interpretación de las Escritu

<sup>64</sup> Is45,1.

<sup>65</sup> Esdras 7,26.

#### DESTINO UNIVERSAL DEL PENSAMIENTO IRANIO

Las ideas expuestas de la cultura irania que se materializaron en la práctica por la protección a la mujer, el rechazo del celibato y de la esclavitud, la promoción de la agricultura, la protección del matrimonio y la familia, y el respeto venerable por los antepasados, siendo también la del primer imperio de la humanidad, se transmitieron por gravitación propia y en un momento favorecidas por dos lenguas francas, el griego y el arameo, a lo largo de todo el Próximo Oriente antiguo, dejando huellas indelebles en las culturas de pueblos que estuvieron en contacto con ella.

a) *La religión hebrea.* Para los judíos que asistieron a la destrucción de sus opresores asirios, antes y después de la liberación de la cautividad en Babilonia, Persia es el instrumento utilizado por Dios para la liberación de Israel y Ciro es denominado por el Deútero Isaías «su Ungido (*mā-siāh*)»<sup>64</sup>, a la protección política y financiera para la reconstrucción de la nación liberada se debe agregar la influencia intelectual que la acompañó.

Zorobabel reedifica el templo de Jerusalén. Cumpliendo Darío la promesa de Ciro, Nehemías, copero del gran Rey, reconstruye la ciudad, y Esdras reúne y organiza las tradiciones de la *Toráh*: «Ley de tu Dios y ley del rey»<sup>65</sup>, con las subvenciones de Artajerjes. Hay vínculos de amistad y aprecio entre persas y judíos, a diferencia de las relaciones tensas que se mantienen con egipcios, griegos y romanos.

En la época postexílica comienza lo que se ha denominado el «criptojudaísmo», que por cinco siglos introduce ideas del esoterismo iranio en el judaísmo, y permite la existencia de dos niveles de interpretación de las Escritu

<sup>64</sup> Is 45,1.

<sup>65</sup> Esdras 7, 26.

ras, confluyendo por fin, como una de sus consecuencias, en la Nueva Alianza cristiana.

Si bien es en el siglo vi a.C. cuando se encuentran las primeras formulaciones explícitas del monoteísmo hebreo, y sobre su base se rechaza la posibilidad de un

dualismo primordial, las influencias más llamativas provienen de la época de los últimos aqueménidas y del período parto<sup>66</sup>, pues fueron los jefes partos quienes sostuvieron la insurrección judía contra el enemigo común, las ansias romanas de expansión. A estos motivos se debió el dicho popular: «Cuando llegues a ver un corcel parto atado a una tumba palestina, está próxima la hora del Mesías.»

El canal de influencias espirituales fueron los *hassidim*, los «pobres piadosos» para los que la religión judía era el centro de sus vidas, que profundizaban en su sentido, y que al igual que Nehemías en la corte real, desempeñaban trabajos rentados con familias persas pudientes, y cuyas costumbres morales e ideas religiosas impresionaban la sensibilidad de su fe.

Los *hassidim*<sup>67</sup> se dividieron en torno al año 150 a. C. en esenios y fariseos (arameo *Pársáh/Phársáh*= «persa», es decir, «persianizador»), inclinados a la exégesis de las Escrituras, mientras que los saduceos se adherirían a la letra. Las creencias renovadas sobre ángeles y demonios se difunden en diversas obras. Es característico el Libro de Tobías que opone Asmodeo (= *Aesma daeva*: «el demonio de la Ira»), el peor de los demonios, a Rafael, uno de los siete ángeles ante la gloria de Dios<sup>68</sup>. En este mismo escrito hay otras muestras de influencia persa: el logro de un tesoro para el cielo con las buenas obras y el interés por un animal como el perro. La conocida periodización de la historia del Libro de Daniel<sup>69</sup> es una nota zurvanita conteniendo

<sup>66</sup> Du Breuil, 1982, págs. 67 y sigs. Ver asimismo brevemente, 1978.

<sup>67</sup> Cfr. Josefo, Ant XII, págs. 17 y sigs.

<sup>68</sup> 3,8 y 11,15.

<sup>69</sup> 2.31-45 y 7-12.

ras, confluyendo por fin, como una de sus consecuencias, en la Nueva Alianza cristiana.

Si bien es en el siglo VI a.C. cuando se encuentran las primeras formulaciones explícitas del monoteísmo hebreo, y sobre su base se rechaza la posibilidad de un dualismo primordial, las influencias más llamativas provienen de la época de los últimos aqueménidas y del período parto<sup>66</sup>, pues fueron los jefes partos quienes sostuvieron la insurrección judía contra el enemigo común, las ansias romanas de expansión. A estos motivos se debió el dicho popular: «Cuando llegues a ver un corcel parto atado a una tumba palestina, está próxima la hora del Mesías.»

El canal de influencias espirituales fueron los *hassidim*, los «pobres piadosos» para los que la religión judía era el centro de sus vidas, que profundizaban en su sentido, y que al igual que Nehemías en la corte real, desempeñaban trabajos rentados con familias persas pudientes, y cuyas costumbres morales e ideas religiosas impresionaban la sensibilidad de su fe.

Los *hassidim*<sup>67</sup> se dividieron en torno al año 150 a. C. en esenios y fariseos (arameo *Pārsāh/Phārsāh* «persa», es decir, «persianizador»), inclinados a la exégesis de las Escrituras, mientras que los saduceos se adherirían a la letra. Las creencias renovadas sobre ángeles y demonios se difunden en diversas obras. Es característico el Libro de Tobías que opone Asmodeo (= *Aēsma daeva*: «el demonio de la Ira»), el peor de los demonios, a Rafael, uno de los siete ángeles ante la gloria de Dios<sup>68</sup>. En este mismo escrito hay otras muestras de influencia persa: el logro de un tesoro para el cielo con las buenas obras y el interés por un animal como el perro. La conocida periodización de la historia del Libro de Daniel<sup>69</sup> es una nota zurvanita conteniendo

<sup>66</sup> Du Breuil, 1982, págs. 67 y sigs. Ver asimismo brevemente, 1978.

<sup>67</sup> Cfr. Josefo, Ant XII, págs. 17 y sigs.

<sup>68</sup> 3,8 y 11,15.

<sup>69</sup> 2.31-45 y 7-12.

un modelo apocalíptico que se registra en el *VahmanYast*. El Libro I de Henoc refleja asimismo la historia del mundo organizada según el esquema zoroastriano, así como los elementos escatológicos y los testimonios sobre la resurrección que igualmente se ofrecen en el Libro de *Daniel*, se registran en los libros I y II de los Macabeos<sup>70</sup>. Los signos apocalípticos que desarrollan los *Oráculos Sibilinos* ratifican en su estrato más antiguo un probado influjo de los *Oráculos de Hystaspa*. Pero para concluir con un tema que no es posible extender indefinidamente, el dualismo de los Espíritus que ofrecen los escritos esenios de Qumran y, de manera dramática, en el *Rollo de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*, merece unas pocas líneas.

Los miembros del grupo de los esenios del fuerte de Qumran se consideran los seguidores de un gran sabio, el Maestro de Justicia, del que han recibido una revelación exclusiva de la verdad, ya que pudo descifrar los misterios ocultos en las Escrituras hebreas: el fin de los tiempos estaba próximo, las profecías sobre la época final se referían a su comunidad como el resto mediador para la salvación y la

preservación de la justicia, y ellos eran, por lo tanto, los «hombres de la Alianza Nueva». En estos escritos se pone de relieve la existencia de una voluntad sobrenatural que se opone a la voluntad de Dios. Su origen reside en los ángeles caídos con sus jefes al frente, según lo testimonian diferentes escritos<sup>71</sup>. El *Testamento de Neftalí* escribe resumiendo: «La ley del Señor y la ley de Belial»<sup>72</sup>. Y un pasaje de *La Regla de la Comunidad*<sup>73</sup> condensa e ilustra estas influencias con una síntesis ratificatoria que incluye: la concepción judaizada del Dios Sabio único, el dualismo pri

<sup>70</sup> 12.39-45; 7.14-29.

<sup>71</sup> Gen 6,4; I Henoc 6,10-12; 10.4-12; Jub 1.20 y 10.11; *Rollo de la guerra XIII* y cfr. cap. IV.

<sup>72</sup> 2.6.

<sup>73</sup> III.15-IV.20.

un modelo apocalíptico que se registra en el *Vahman Yašt*. El Libro I de Henoc refleja asimismo la historia del mundo organizada según el esquema zoroastriano, así como los elementos escatológicos y los testimonios sobre la resurrección que igualmente se ofrecen en el Libro de *Daniel*, se registran en los libros I y II de los Macabeos<sup>70</sup>. Los signos apocalípticos que desarrollan los *Oráculos Sibílinos* ratifican en su estrato más antiguo un probado influjo de los *Oráculos de Hystaspa*. Pero para concluir con un tema que no es posible extender indefinidamente, el dualismo de los Espíritus que ofrecen los escritos esenios de Qumrán y, de manera dramática, en el *Rollo de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*, merece unas pocas líneas.

Los miembros del grupo de los esenios del fuerte de Qumrán se consideran los seguidores de un gran sabio, el Maestro de Justicia, del que han recibido una revelación exclusiva de la verdad, ya que pudo descifrar los misterios ocultos en las Escrituras hebreas: el fin de los tiempos estaba próximo, las profecías sobre la época final se referían a su comunidad como el resto mediador para la salvación y la preservación de la justicia, y ellos eran, por lo tanto, los «hombres de la Alianza Nueva». En estos escritos se pone de relieve la existencia de una voluntad sobrenatural que se opone a la voluntad de Dios. Su origen reside en los ángeles caídos con sus jefes al frente, según lo testimonian diferentes escritos<sup>71</sup>. El *Testamento de Neftalí* escribe resumiendo: «La ley del Señor y la ley de Belial»<sup>72</sup>. Y un pasaje de *La Regla de la Comunidad*<sup>73</sup> condensa e ilustra estas influencias con una síntesis ratificatoria que incluye: la concepción judaizada del Dios Sabio único, el dualismo pri

<sup>70</sup> 12.39-45; 7.14-29.

<sup>71</sup> Gén 6,4; I Henoc 6,10-12; 10.4-12; Jub 1.20 y 10.11; *Rollo de la guerra XIII* y cfr. cap. IV.

<sup>72</sup> 2.6.

<sup>73</sup> III.15-IV.20.

mordial de los espíritus en él originados y de los caminos que producen sus obras, la imposición del destino determinado por los tres tiempos de lo que ha sido, es y será, y la conclusión con un final del mundo que es al mismo tiempo renovación del venidero<sup>74</sup>.

b) *La filosofía griega.* Los griegos atenienses orgullosos de su victoria contra la invasión persa, impresión que transmitieron a las generaciones posteriores, deben a los iranos ideas cruciales de su pensamiento.

Probablemente, Ferécides de Sira haya contribuido a la formación del zurvanismo de los magos<sup>75</sup>, pero los pensadores jónicos: Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes, por una parte, y Heráclito de Éfeso, por otra, han sido influidos por conceptos del pensamiento zoroastriano.

Mileto en el siglo vi a.C. es una ciudad de activos contactos comerciales. Esto ha sugerido la hipótesis de los estímulos egipcios y babilónicos sobre los primeros filósofos de lengua griega. No se advierte, sin embargo, que estos autores, preocupados por la cosmogonía y cosmología, podían acudir a reflexiones sobre estas cuestiones producidas con anterioridad por el sacerdocio iranio de manera más original y sistemática. Es posible que Tales después de la derrota de Creso por Ciro (546) haya conocido a magos iranos y que su afirmación del agua como principio se haya inspirado en el agua como una de las seis creaciones de Ahura Mazda. Del mismo modo, siendo *Spenta Mainyu* tanto trascendente como immanente, se explica la expresión de Tales: «Todo está lleno de dioses.»

Anaximandro también debe haberse aprovechado de la residencia de los magos en Mileto después de la victoria de Ciro, y dos conceptos fundamentales de su filosofía —la idea del principio de todos los seres como lo infinito - (ío

mordial de los espíritus en él originados y de los caminos que producen sus obras, la imposición del destino determinado por los tres tiempos de lo que ha sido, es y será, y la conclusión con un final del mundo que es al mismo tiempo renovación del venidero<sup>74</sup>.

b) *La filosofía griega*. Los griegos atenienses orgullosos de su victoria contra la invasión persa, impresión que transmitieron a las generaciones posteriores, deben a los iraníes ideas cruciales de su pensamiento.

Probablemente, Ferécides de Sira haya contribuido a la formación del zurvanismo de los magos<sup>75</sup>, pero los pensadores jónicos: Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes, por una parte, y Heráclito de Éfeso, por otra, han sido influidos por conceptos del pensamiento zoroastriano.

Mileto en el siglo VI a.C. es una ciudad de activos contactos comerciales. Esto ha sugerido la hipótesis de los estímulos egipcios y babilónicos sobre los primeros filósofos de lengua griega. No se advierte, sin embargo, que estos autores, preocupados por la cosmogonía y cosmología, podían acudir a reflexiones sobre estas cuestiones producidas con anterioridad por el sacerdocio iraní de manera más original y sistemática. Es posible que Tales después de la derrota de Creso por Ciro (546) haya conocido a magos iraníes y que su afirmación del agua como principio se haya inspirado en el agua como una de las seis creaciones de Ahura Mazda. Del mismo modo, siendo *Spenta Mainyu* tanto trascendente como inmanente, se explica la expresión de Tales: «Todo está lleno de dioses.»

Anaximandro también debe haberse aprovechado de la residencia de los magos en Mileto después de la victoria de Ciro, y dos conceptos fundamentales de su filosofía —la idea del principio de todos los seres como lo infinito (*to*

<sup>74</sup> Boyce-Grenet-Beck, 1991, 371 y sigs.

<sup>75</sup> Boyce, 1982, 150 y sigs.

<sup>74</sup> Boyce-Grenet-Beck, 1991, 371 y sigs.

<sup>75</sup> Boyce, 1982, 150 y sigs.

*ápeiron*) y de la justicia cósmica compensatoria que hace a cada ser pagar la insuficiencia o el exceso según el decreto del tiempo—deben de inspirarse en la idea de «luz infinita» (*onagra Raoga*), la morada del Dios no creado, y de *asa/arta*, el segundo de los *Amesa Spentas*.

Anaxímenes ha seguido más de cerca las ideas de su predecesor, adoptando el principio infinito como aire, un soplo animador de los cuerpos pero al otorgarle inteligencia a su principio, puede haber pensado en el Señor Sabio de la tradición irania.

Efectivamente, Heráclito de Éfeso considera nítidamente que lo divino es lo Sabio, que este cosmos es un fuego que se enciende y apaga con medida, completando la lista de los elementos en relación con Irán, que la justicia cuida la regularidad del movimiento solar, que los cadáveres no se deben enterrar ni quemar, sino ser expuestos a los animales y pájaros, que las «almas secas» son las mejores, sin excluir su reincorporación, idea afín con la cosmovisión de los períodos cósmicos

repetidos, pero admite que las mejores se relacionan con el fuego puro y el Sabio, etc.<sup>76</sup>

Sin embargo, las guerras médicas y el progresivo incremento del racionalismo griego fueron un obstáculo para que las influencias aumentaran, lo que no impidió que incidieran en la aparición del orfismo-pitagorismo<sup>77</sup>, y que se reforzaran en la Academia de Platón por transmisión directa de Eudoxo de Cnido.

Efectivamente, Sócrates, centrado en su polémica con los primeros sofistas, da un decisivo viraje a la todavía corta tradición filosófica ateniense. Desvía el interés ontológico y cosmológico de los presocráticos hacia el metodológico y antropológico. Su definición de la dialéctica a partir de «distinguir, seleccionar, clasificar» (*dialégein*, en voz activa) como: «reunirse en común», con quienes tienen la

<sup>76</sup> West, 1971, págs. 165 y sigs.

<sup>77</sup> Ver West y Brisson.

*ápeiron*) y de la justicia cósmica compensatoria que hace a cada ser pagar la insuficiencia o el exceso según el decreto del tiempo— deben de inspirarse en la idea de «luz infinita» (*anagra Raoça*), la morada del Dios no creado, y de *ása/arta*, el segundo de los *Amesa Spentas*.

Anaxímenes ha seguido más de cerca las ideas de su predecesor, adoptando el principio infinito como aire, un sopro animador de los cuerpos pero al otorgarle inteligencia a su principio, puede haber pensado en el Señor Sabio de la tradición irania.

Efectivamente, Heráclito de Éfeso considera nítidamente que lo divino es lo Sabio, que este cosmos es un fuego que se enciende y apaga con medida, completando la lista de los elementos en relación con Irán, que la justicia cuida la regularidad del movimiento solar, que los cadáveres no se deben enterrar ni quemar, sino ser expuestos a los animales y pájaros, que las «almas secas» son las mejores, sin excluir su reincorporación, idea afín con la cosmovisión de los períodos cósmicos repetidos, pero admite que las mejores se relacionan con el fuego puro y el Sabio, etc.<sup>76</sup>

Sin embargo, las guerras médicas y el progresivo incremento del racionalismo griego fueron un obstáculo para que las influencias aumentaran, lo que no impidió que incidieran en la aparición del orfismo-pitagorismo<sup>77</sup>, y que se reforzaran en la Academia de Platón por transmisión directa de Eudoxo de Cnido.

Efectivamente, Sócrates, centrado en su polémica con los primeros sofistas, da un decisivo viraje a la todavía corta tradición filosófica ateniense. Desvía el interés ontológico y cosmológico de los presocráticos hacia el metodológico y antropológico. Su definición de la dialéctica a partir de «distinguir, seleccionar, clasificar» (*dialégein*, en voz activa) como: «reunirse en común», con quienes tienen la

---

<sup>76</sup> West, 1971, págs. 165 y sigs.

<sup>77</sup> Ver West y Brisson.

idea de lo que cada cosa es, «para reflexionar clasificando las cosas en su género», lo que hace a los hombres mejores, más felices y capaces de dialogar<sup>78</sup>, abría un camino metafísico hacia un orden de realidades acabadas y otro de realidades

cambiantes. Platón profundizará esta distinción y dependencia de niveles y los estímulos del pensamiento de Zarathustra que rematan en las reflexiones del *menog* y *getig*, aunque con las diferencias que implica comprender el mundo según el tiempo lineal o en el cuadro mítico del tiempo cíclico, no debieron serle ajenos, puesto que en su época, reinando Artajerjes III, Persia dominaba los asuntos de Atenas. A través de Eudoxo de Cnido, quien frecuentó a los magos en Babilonia, estos influjos se multiplicaron en el filósofo y en la Academia: las cuatro virtudes (sabiduría, justicia, moderación y valentía) en que se educa al príncipe persa<sup>79</sup> son las mismas de la *República*, el predominio del término medio en el mixto como definitorio del comportamiento moral y el entender su opuesto como «exceso y defecto»<sup>80</sup> remite *alfrehbüt u apebüt* iranio, así como el alma mala del mundo del *Político* y las *Leyes* que se opone a lo bueno es un tributo al dualismo persa en el cuadro de los períodos cósmicos. Estos datos concretos permiten explicar el interés creciente en el Platón maduro por la astronomía babilónico-asiria, la presencia de un persa y un caldeo en la Academia<sup>81</sup> y la inclusión de Platón en la sucesión de Zoroastro de acuerdo con los milenarios zurvanitas, haciendo nacer a Platón 6.000 años después de Zoroastro (Eudoxo) o a Zoroastro 5.000 ó 6.000 años antes de la guerra de Troya o la invasión de Jerjes (Hermodoro, Janto de Lidia)<sup>82</sup>. La atención que las doctrinas de los magos suscitan promueve entre los platónicos la redacción de obras sobre ellos (Heráclides del Ponto, Aristóteles) o les inspira posteriormente planteos sobre la materia, el mal y su origen y la presencia del alma en el cuerpo, como sucede con el medioplatónico Plutarco de Queronea, según indicamos, y el platónico-pitagorizante Numenio de Apamea (fr. 52)<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV, 5, 10 y sigs.

<sup>79</sup> *Alcibíades* 12 le.

<sup>80</sup> *Filebo* 24b y 64d.

<sup>81</sup> Cfr. F. García Bazán, «Platón, el platonismo y el Oriente», en *Revista Nacional de Cultura* (Buenos Aires), 1/1 (1978), págs. 45-66.

<sup>82</sup> M. Boyce, 1982, págs. 259 y sigs.; 1991, pág. 365.

Plotino está convencido de la superioridad del intelecto helénico pero sospecha al pensar la alteridad, posibilidad del sustrato material y de la manifestación del Uno para que brote del silencio, que sus raíces iránias podían justificarse. Por eso escribe Porfirio: «Se esforzó por conocer directamente la filosofía que se cultiva entre los persas»<sup>84</sup>.

Pero la historia de las influencias del Irán en el mundo helenístico no concluye con lo esbozado, pues cuando la práctica de los cultos de misterios griegos (Eleusinos y Dionisiacos), anatolios (Attis y Cibeles) y egipcios (Isíacos) invadan la cuenca del Mediterráneo, los misterios de Mitra, traídos por las legiones de Pompeyo, se impondrán en Occidente siendo los rivales naturales del cristianismo en expansión<sup>85</sup>. Y cuando la teúrgia, a través de la filosofía que enuncian los *Oráculos Caldeos*, se enseñe e incorpore en los neoplatónicos posteriores a Plotino (Jámblico, Siriano, Proclo, etc.), nuevamente el saber y la práctica de los magos se impondrán en la mente de los más sabios<sup>86</sup> como una de las vías de liberación encontradas por la humanidad y competirá con el pensamiento cristiano, condenada por Arnobio y san Agustín.

<sup>83</sup> C. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, Madrid, 1991, págs. 215-218.

<sup>84</sup> *Vida de Plotino III.*

<sup>85</sup> Cfr. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1992.

<sup>86</sup> Cfr. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, págs. 9 y sigs.

gos suscitan promueve entre los platónicos la redacción de obras sobre ellos (Heráclides del Ponto, Aristóteles) o les inspira posteriormente planteos sobre la materia, el mal y su origen y la presencia del alma en el cuerpo, como sucede con el medioplatónico Plutarco de Queronea, según indicamos, y el platónico-pitagorizante Numenio de Apamea (fr. 52)<sup>83</sup>.

Plotino está convencido de la superioridad del intelecto helénico pero sospecha al pensar la alteridad, posibilidad del sustrato material y de la manifestación del Uno para que brote del silencio, que sus raíces iránias podían justificarse. Por eso escribe Porfirio: «Se esforzó por conocer directamente la filosofía que se cultiva entre los persas»<sup>84</sup>.

Pero la historia de las influencias del Irán en el mundo helenístico no concluye con lo esbozado, pues cuando la práctica de los cultos de misterios griegos (Eleusinos y Dionisiacos), anatolios (Attis y Cibele) y egipcios (Isiacos) invadan la cuenca del Mediterráneo, los misterios de Mitra, traídos por las legiones de Pompeyo, se impondrán en Occidente siendo los rivales naturales del cristianismo en expansión<sup>85</sup>. Y cuando la teúrgia, a través de la filosofía que enuncian los *Oráculos Caldeos*, se enseñe e incorpore en los neoplatónicos posteriores a Plotino (Jámblico, Siriano, Proclo, etc.), nuevamente el saber y la práctica de los magos se impondrán en la mente de los más sabios<sup>86</sup> como una de las vías de liberación encontradas por la humanidad y competirá con el pensamiento cristiano, condenada por Arnobio y san Agustín.

---

<sup>83</sup> C. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, Madrid, 1991, págs. 215-218.

<sup>84</sup> *Vida de Plotino III.*

<sup>85</sup> Cfr. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1992.

<sup>86</sup> Cfr. García Bazán, *Oráculos Caldeos*, págs. 9 y sigs.

c) *Cristianismo primitivo y gnosticismo.* Por las expectativas mesiánicas, las ideas sobre el fin del mundo del judaísmo intertestamentario y la extensión de una corriente de interpretación esotérica, el cristianismo ha surgido de un medio religioso fuertemente moldeado por el pensamiento iranio. Ideas fuerza del mensaje de Jesús de Nazareth como la proclamación del Reino, la concepción de la plenitud de los tiempos y la derrota de Beelzebul y su identificación con el Redentor, así como las que asocia el medio evangélico de la concepción virginal, el juicio individual y final de las almas, la resurrección de los cuerpos, los signos apocalípticos de la conclusión del mundo y la promesa de su transformación en «nuevos cielos y una nueva tierra» de carácter paradisiaco reflejan nociones e imágenes familiares al universo religioso del Irán.

Pero se deben distinguir dos aspectos: uno es el iranismo que ha influido en la gran Iglesia y que se confunde con la aculturación judía, la interpretación pro farisea de Pablo de Tarso y la tradición heresiológica romana, ortocrática, antignóstica y posteriormente antimaniquea; el otro es el iranismo que asimilan las corrientes cristianas judeocristiana y gnóstica.

La teología irania, como observó la interpretación de la *Religionsgeschichtliche Schule* y lo confirman los escritos de la biblioteca de Nag Hammadi, ha influido a los autores gnósticos en algunos de sus conceptos fundamentales. La intuición del desarreglo de Sofía, efecto de la elección libre del último de los Eones; la importancia de este tropiezo originado en el Pleroma y que es el antecedente precósmico del mundo como producto abortivo; el gobierno tiránico sobre el mundo sublunar del vastago del demiurgo; las etapas de la obra demiúrgica obrando el Espíritu imitador (el *antímimon pneuma del Apócrifo de Juan*), que comparte activamente el desorden de Sofía que oprime al pneuma caído, pero ignorando, como Ahriman, que con la creación colabora en el cumplimiento del designio del Logos Salvador, justifican asimismo que otros aspectos claves de la interpretación gnóstica estén en relación con las reflexiones más elevadas de la teología zoroástrica: la derivación progresiva y la constitución del Pleroma divino, la caída previa como raíz del mundo sensible y el retorno al origen del pneuma transformado escatológicamente una vez cumplida la obra del Salvador con la ayuda de los ritos iniciáticos. Estas líneas exegéticas se cultivaron, sin embargo, en los comienzos cristianos entre iniciados provenientes del judaísmo que practicaban la exégesis esotérica, lo que no era ninguna novedad.

Pero el movimiento gnóstico comparado con otras corrientes se caracteriza por ser insólitamente original y coherente, ya que se basa en la intuición del espíritu en Dios, y reconoce en él, por lo tanto, los tres momentos de lo uno y distinto del ser personal: Padre, Espíritu Santo como su seno, e Hijo como el Intelecto o conocimiento del Padre entregado amorosamente a su Voluntad. De esta instancia central dependen los que se denuncian como sus defectos: elitismo espiritual, escatologismo y antinaturalismo cósmico, mal llamado anticosmismo. Su convicción del fin de la historia y el retorno al Padre es contraria al tiempo cíclico de los griegos, pero el rechazo del cosmos sostenido por la procreación es tanto antagónico a la creación de Yahvé como al universo *getig* zoroastriano y a las concepciones del trasmundo iranio y católico. En realidad, el antinaturalismo cósmico gnóstico nace del cotejo a fondo del problema del origen del mal, como poder de oposición al Padre y, por eso, se apoya en la respuesta de Zarathustra al par que se distingue de ella. Para el zoroastrismo la elección primordial de los Espíritus genera los dos caminos que proceden de una potencia que es igual, pero de signo diferente, mezclándose en el mundo sensible, por eso la respuesta consiste en el logro de la impotencia del Malo con el compromiso y la ayuda del Bueno, y de este modo todo lo aparecido desde el Bueno, a lo que se contrapone lo producido por el Malo, resplandecerá en su propia luz e inmutablemente, sin tiniebla para siempre. El Mal es adverso y perdurable, y sólo puede ser neutralizado. Judíos y cristianos, empero, ante la soberanía creadora de Dios, vislumbran el Mal como una criatura que se rebela irreductiblemente en el comienzo del tiempo contra la Voluntad de Dios y que tiene que ser dominada, reducida y castigada en esa misma temporalidad, sin posibilidad de reconciliación. La

imprecisión de los límites entre la presencia del mal como sobrenatural y natural invita a la filosofía a diluir racionalmente la realidad del Mal. La interpretación del platonismo neoplatónico y del agustinismo en respuesta al maniqueísmo serán claros exponentes de esta vía. Los gnósticos perciben con congruencia, como los zoroastrianos, que el origen del mal se determina indefectiblemente en el Pleroma, pero no en el comienzo de la actividad espiritual, sino en el límite de su procesión acompañada por el libre albedrío espiritual; por eso la caída de Sofía produce como consecuencia la creación del mundo, pero de un cosmos imaginario, puesto que al proceder de la potencia más débil y no de la más alta, como en el caso de Zoroastro, está destinado a extinguirse una vez que se agote su posibilidad y es una ilusión que oculta lo verdaderamente real. Mani y los maniqueos, sin embargo, comprometidos en una gnosis de origen histórico judeocristiano y de carácter universal, interesada en la liberación del cosmos en su propia situación de pureza, volverán a dar mayor cabida a la solución propiamente irania<sup>87</sup>.

Los gnósticos como cristianos, que separándose de corrientes esotéricas judías han visto en el Cristo la forma plena de la obra de salvación y se han propuesto continuarla, conocían el ingrediente iranio general del judaísmo intertestamentario y el específico de las capas criptojudías de las que culturalmente venían. Este origen histórico explica también no sólo que hayan incluido en sus tradiciones judeocristianas que remontan a Set la sabiduría de los magos zoroástricos (*Tres estelas de Set*, apocalipsis de *Zostriano* y de *Zoroastro*), sino también la periodización zur

bran el Mal como una criatura que se rebela irreductiblemente en el comienzo del tiempo contra la Voluntad de Dios y que tiene que ser dominada, reducida y castigada en esa misma temporalidad, sin posibilidad de reconciliación. La imprecisión de los límites entre la presencia del mal como sobrenatural y natural invita a la filosofía a diluir racionalmente la realidad del Mal. La interpretación del platonismo neoplatónico y del agustinismo en respuesta al maniqueísmo serán claros exponentes de esta vía. Los gnósticos perciben con congruencia, como los zoroastrianos, que el origen del mal se determina indefectiblemente en el Pleroma, pero no en el comienzo de la actividad espiritual, sino en el límite de su procesión acompañada por el libre albedrío espiritual; por eso la caída de Sofía produce como consecuencia la creación del mundo, pero de un cosmos imaginario, puesto que al proceder de la potencia más débil y no de la más alta, como en el caso de Zoroastro, está destinado a extinguirse una vez que se agote su posibilidad y es una ilusión que oculta lo verdaderamente real. Mani y los maniqueos, sin embargo, comprometidos en una gnosis de origen histórico judeocristiano y de carácter universal, interesada en la liberación del cosmos en su propia situación de pureza, volverán a dar mayor cabida a la solución propiamente irania<sup>87</sup>.

Los gnósticos como cristianos, que separándose de corrientes esotéricas judías han visto en el Cristo la forma plena de la obra de salvación y se han propuesto continuarla, conocían el ingrediente iranio general del judaísmo intertestamentario y el específico de las capas criptojudías de las que culturalmente venían. Este origen histórico explica también no sólo que hayan incluido en sus tradiciones judeocristianas que remontan a Set la sabiduría de los magos zoroástricos (*Tres estelas de Set*, apocalipsis de *Zostriano* y de *Zoroastro*), sino también la periodización zur-

<sup>87</sup> Cfr. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, cap. VI.

<sup>87</sup> Cfr. García Bazán, *Aspectos inusuales de*

*lo sagrado*, cap. VI.

vanita del tiempo histórico en la aparición de los sucesivos Iluminadores (*Apocalipsis de Adán*, *Gran libro del Espíritu Invisible*, *Paráfrasis de Sem*)<sub>m</sub>. Reconociendo los mismos antecedentes, Mani, por otra parte, integraba en la línea de los Enviados de Dios a Buda en la India, Zoroastro en Persia, Jesús en Occidente y él mismo, Mensajero del Dios de la Verdad, en Babilonia (*Sáhbuhragán*).

Es razonable, por lo dicho más arriba sobre los *Oráculos Caldeos* como vía de salvación inspirada directamente por los magos persas, que san Agustín se haya opuesto en Occidente a esta reanimación enojosa (*Ciudad de Dios*) y que en el Oriente el Islam triunfante la haya silenciado. Pero cuando el pensamiento islámico ha buscado profundizar esotérica o místicamente sus creencias ha recurrido al viejo fondo cultural mazdeo (Sorahvardí, Ibn 'Arabi)<sup>89</sup>; cuando el cristianismo se constituyó como Cristiandad adoptó el viejo patrón indoiranio de las tres funciones, y siempre que se tornan perentorias las cuestiones últimas sobre la agresividad del mal y la comprobación de la violencia interior y exterior que atormenta y oprime a la humanidad, la intuición irania de la coexistencia eterna de la luz y las tinieblas y de

su ayuntamiento complementario en la historia (la syzygia del bien y del mal de las *Seudoclementinas* judeocristianas)<sup>90</sup> parecen ser una clave de interpretación filosófica (Max Scheler), psicológica (C. G. Jung) y sociológica (O. Patterson) más efectiva que el entendimiento de la realidad del mal como privación del bien, como es la tendencia filosófica neoplatonizante.

<sup>88</sup> Cfr. A. Piñero; J. Montserrat Torrents; F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, I-II-III, 1997, 1998, 2000.

<sup>89</sup> Corbin, 1962, págs. 177 y sigs. y M. A. Amir-Moezzi, «L'Islam Iranien», en F. Lenoir & Y. T. Masquelier, *Encyclopédie des religions*, I, París, 1997, págs. 801-806.

<sup>90</sup> Cfr. Cap. IV al final.

vanita del tiempo histórico en la aparición de los sucesivos Iluminadores (*Apocalipsis de Adán*, *Gran libro del Espíritu Invisible*, *Paráfrasis de Sem*)<sup>88</sup>. Reconociendo los mismos antecedentes, Mani, por otra parte, integraba en la línea de los Enviados de Dios a Buda en la India, Zoroastro en Persia, Jesús en Occidente y él mismo, Mensajero del Dios de la Verdad, en Babilonia (*Sāhbuhragān*).

Es razonable, por lo dicho más arriba sobre los *Oráculos Caldeos* como vía de salvación inspirada directamente por los magos persas, que san Agustín se haya opuesto en Occidente a esta reanimación enojosa (*Ciudad de Dios*) y que en el Oriente el Islam triunfante la haya silenciado. Pero cuando el pensamiento islámico ha buscado profundizar esotérica o místicamente sus creencias ha recurrido al viejo fondo cultural mazdeo (Sorahvardi, Ibn 'Arabi)<sup>89</sup>; cuando el cristianismo se constituyó como Cristiandad adoptó el viejo patrón indoiranio de las tres funciones, y siempre que se tornan perentorias las cuestiones últimas sobre la agresividad del mal y la comprobación de la violencia interior y exterior que atormenta y oprime a la humanidad, la intuición irania de la coexistencia eterna de la luz y las tinieblas y de su ayuntamiento complementario en la historia (la syzygia del bien y del mal de las *Seudoclementinas* judeocristianas)<sup>90</sup> parecen ser una clave de interpretación filosófica (Max Scheler), psicológica (C. G. Jung) y sociológica (O. Patterson) más efectiva que el entendimiento de la realidad del mal como privación del bien, como es la tendencia filosófica neoplatonizante.

---

<sup>88</sup> Cfr. A. Piñero; J. Montserrat Torrents; F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, I-II-III, 1997, 1998, 2000.

<sup>89</sup> Corbin, 1962, págs. 177 y sigs. y M. A. Amir-Moezzi, «L'Islam Iranien», en F. Lenoir & Y. T. Masquelier, *Encyclopédie des religions*, I, París, 1997, págs. 801-806.

<sup>90</sup> Cfr. Cap. IV al final.

# CAPÍTULO III

## ANDROGINIA Y LENGUAJE DE LA SEXUALIDAD ENTRE LOS GNÓSTICOS

Poco tiempo antes de su muerte, Mircea Eliade destacaba que casi una decena de siglos antes de que el amor cortés se difundiera por Europa, los gnósticos habían exaltado, durante los siglos n y m, «la dignidad espiritual y el valor religioso de la mujer»<sup>1</sup>. La sugerencia le llegaba probablemente al hierólogo rumano a través de las apreciaciones desarrolladas por E. Pagels en su obra sobre los evangelios gnósticos<sup>2</sup> y de una lectura rápida de la biblioteca de Nag Hammadi<sup>3</sup>. Casi simultáneamente, un historiador de los primeros siglos cristianos, R. Mortley, sacaba a la luz una monografía sobre lo femenino en el helenismo antiguo, el gnosticismo, el cristianismo y el Islam<sup>4</sup>. Más recientes son las contribuciones al tema de B. J. Brootens<sup>5</sup> y el libro de E. Zoila sobre el amor chamánico en las religiones, la literatura y la legitimación política<sup>6</sup>. Para concluir esta reseña, digamos que, dentro del programa de proyectos del Institute for Antiquity and Christianity de The Claremont Graduate School, se llevó a cabo un difundido coloquio sobre *imágenes de lo femenino en el gnosticismo*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III/I. De Mahoma al comienzo de la Modernidad*, Madrid, 1983, págs. 113-320.

<sup>2</sup> Cfr. *The Gnostic Gospels*, cap. III, Londres, 1980.

<sup>3</sup> Cfr. J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco-Leiden, 1977.

<sup>4</sup> Cfr. R. Mortley, *Womanhood*, Sidney, 1980.

<sup>5</sup> Cfr. «Perspectivas feministas en la exégesis del Nuevo Testamento», en *Concilium*, 158 (1980), págs. 234-243.

[97]

## CAPÍTULO III

### ANDROGINIA Y LENGUAJE DE LA SEXUALIDAD ENTRE LOS GNÓSTICOS

Poco tiempo antes de su muerte, Mircea Eliade destacaba que casi una decena de siglos antes de que el amor cortés se difundiera por Europa, los gnósticos habían exaltado, durante los siglos II y III, «la dignidad espiritual y el valor religioso de la mujer»<sup>1</sup>. La sugerencia le llegaba probablemente al hierólogo rumano a través de las apreciaciones desarrolladas por E. Pagels en su obra sobre los evangelios gnósticos<sup>2</sup> y de una lectura rápida de la biblioteca de Nag Hammadi<sup>3</sup>. Casi simultáneamente, un historiador de los primeros siglos cristianos, R. Mortley, sacaba a la luz una monografía sobre lo femenino en el helenismo antiguo, el gnosticismo, el cristianismo y el Islam<sup>4</sup>. Más recientes son las contribuciones al tema de B. J. Brooten<sup>5</sup> y

---

<sup>1</sup> Cfr. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III/1. De Mahoma al comienzo de la Modernidad*, Madrid, 1983, págs. 113-320.

<sup>2</sup> Cfr. *The Gnostic Gospels*, cap. III, Londres, 1980.

<sup>3</sup> Cfr. J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco-Leiden, 1977.

<sup>4</sup> Cfr. R. Mortley, *Womanhood*, Sidney, 1980.

<sup>5</sup> Cfr. «Perspectivas feministas en la exégesis del Nuevo Testamento», en *Concilium*, 158 (1980), págs. 234-243.

[97]

El material anotado no nos exime, sin embargo, de un tratamiento independiente del tema en el gnosticismo, sino que más bien nos lo reclama.

LOS GNÓSTICOS Y LO FEMENINO DE DIOS

Los gnósticos, ebrios de los misterios divinos, cuando hablan con propiedad de lo femenino lo hacen en su dimensión más profunda, en el punto en el que la divinidad

misma se desata hacia lo múltiple, o sea, el seno del Padre o lo femenino en Dios.

Porque, ¿qué es la gnosis, sino aquella experiencia o conocimiento directo que permite a quien lo experimenta saberse desde siempre y para siempre salvado? Quien abre de este modo su conciencia alcanza pneumáticamente el lugar de reposo, descubre su contenido y confirma que allí se encuentran en germen todas las respuestas vitales para el hombre: quién era realmente y a qué condiciones de engaño se encuentra sometido, cuál es su origen y cuál es su destino último, qué es finalmente la generación que sojuzga y en qué consiste la regeneración que libera<sup>88</sup>

<sup>6</sup> Gfr. E. Zolla, *Llamante invisible*, Venecia, 1986.

<sup>7</sup> Cfr. Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia, 1988.

<sup>8</sup> Téngase presente el conocido *Extracto de Teodoto 78, 2*, conservado por Clemente de Alejandría: «Pero no sólo es el bautismo el que libera, sino también la gnosis, es decir, quiénes éramos y quiénes somos; dónde estábamos y adonde hemos sido arrojados; hacia dónde aspiramos y de dónde somos rescatados; qué es la generación y qué la regeneración» e igualmente el TAt (NHC 11,7) 138, 7-17 y el EvV (NHC I, 3)

el libro de E. Zolla sobre el amor chamánico en las religiones, la literatura y la legitimación política<sup>6</sup>. Para concluir esta reseña, digamos que, dentro del programa de proyectos del Institute for Antiquity and Christianity de The Claremont Graduate School, se llevó a cabo un difundido coloquio sobre *imágenes de lo femenino en el gnosticismo*<sup>7</sup>.

El material anotado no nos exime, sin embargo, de un tratamiento independiente del tema en el gnosticismo, sino que más bien nos lo reclama.

#### LOS GNÓSTICOS Y LO FEMENINO DE DIOS

Los gnósticos, ebrios de los misterios divinos, cuando hablan con propiedad de lo femenino lo hacen en su dimensión más profunda, en el punto en el que la divinidad misma se desata hacia lo múltiple, o sea, el seno del Padre o lo femenino en Dios.

Porque, ¿qué es la gnosis, sino aquella experiencia o conocimiento directo que permite a quien lo experimenta saberse desde siempre y para siempre salvado? Quien abre de este modo su conciencia alcanza pneumáticamente el lugar de reposo, descubre su contenido y confirma que allí se encuentran en germen todas las respuestas vitales para el hombre: quién era realmente y a qué condiciones de engaño se encuentra sometido, cuál es su origen y cuál es su destino último, qué es finalmente la generación que sojuzga y en qué consiste la regeneración que libera<sup>8</sup>. Es ló-

<sup>6</sup> Cfr. E. Zolla, *L'amante invisible*, Venecia, 1986.

<sup>7</sup> Cfr. Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia, 1988.

<sup>8</sup> Téngase presente el conocido *Extracto de Teodoto 78, 2*, conservado por Clemente de Alejandría: «Pero no sólo es el bautismo el que libera, sino también la gnosis, es decir, quiénes éramos y quiénes somos; dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados; hacia dónde aspiramos y de dónde somos rescatados; qué es la generación y qué la regeneración» e igualmente el TAt (NHC II,7) 138, 7-17 y el EvV (NHC I, 3)

gico, entonces, que tamaña sabiduría estalle en las profundidades cognoscitivas

del ser como el mito reminiscente y dramático de un personaje o una raza arrojados en un mundo congénitamente irrescatable, que les es hostil, y del que están llamados a desligarse. Y esto desde los orígenes mismos de la humanidad, ratificando así la ruptura del sereno descanso en el ámbito divino. Y en torno a este reposo<sup>9</sup> se elevan las más finas reflexiones gnósticas sobre lo femenino, de necesaria presencia en el acto mismo en el que la divinidad oculta se autopercebe o concibe a sí misma como en la añorada restauración de ese estado, el único en el que los vastagos silenciosos provenientes de Dios como la Palabra total autoconcebida, pueden permanecer idénticos y diferentes a Dios, pero inalterables y eternamente en Él. En efecto, la sola y completa manifestación de lo divino consiste en su emisión autoconsciente, que ofrece las características de una unidad triple: la de un hijo o nombre escondido y propio que reside como simiente inmóvil en la matriz de Dios o el hálito divino en reposo, si se interpreta como el Nombre del Padre todavía no emitido. De ahí las afirmaciones, arcaicas, es cierto, pero audaces y precisas de textos originales y comentarios.

Dice *el Evangelio de la verdad* (NEC I, 3) exhumado en el Alto Egipto:

El Padre descubre su seno. Pero su seno es el Espíritu Santo. Descubre su secreto, su secreto es su hijo, para que por la misericordia del Padre los eones le conozcan y dejen de inquietarse buscando al Padre y descansen en El sabiendo que es el reposo<sup>10</sup>.

22, 13-19 con nuestras consideraciones en «Gnosis y teúrgia», *NAO. Revista de la Cultura del Mediterráneo*, 39/43 (1986), págs. 199-202.

<sup>9</sup> El tema del reposo alcanzado por la gnosis es a menudo aludido en el EvV 22, 9-12; 23. 29; 24.18; 33.36, etc., bajo la forma (*mtan/anápausis*). Véase nuestro comentario al *Evangelio de la Verdad*, en *Revista Bíblica N. E.* 51/36 (1989), 42, págs. 220-221, y J. Helderman, *Die Anapausis in Evangelium Veñtatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veñtatis una in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek*, cap. III, Leiden, 1984, págs. 85-281.

gico, entonces, que tamaña sabiduría estalle en las profundidades cognoscitivas del ser como el mito reminiscente y dramático de un personaje o una raza arrojados en un mundo congénitamente irrescatable, que les es hostil, y del que están llamados a desligarse. Y esto desde los orígenes mismos de la humanidad, ratificando así la ruptura del sereno descanso en el ámbito divino. Y en torno a este reposo<sup>9</sup> se elevan las más finas reflexiones gnósticas sobre lo femenino, de necesaria presencia en el acto mismo en el que la divinidad oculta se autopercebe o concibe a sí misma como en la añorada restauración de ese estado, el único en el que los vástagos silenciosos provenientes de Dios como la Palabra total autoconcebida, pueden permanecer idénticos y diferentes a Dios, pero inalterables y eternamente en Él. En efecto, la sola y completa manifestación de lo divino consiste en su emisión autoconsciente, que ofrece las características de una unidad triple: la de un hijo o nombre escondido y propio que reside como simiente inmóvil en la matriz de Dios o el hálito divino en reposo, si se interpreta como el Nombre del Padre todavía no emitido. De ahí las afirmaciones, arcaicas, es cierto, pero audaces y precisas de textos originales y comentarios.

Dice el *Evangelio de la verdad* (NHC I, 3) exhumado en el Alto Egipto:

El Padre descubre su seno. Pero su seno es el Espíritu Santo. Descubre su secreto, su secreto es su hijo, para que

22, 13-19 con nuestras consideraciones en «Gnosis y teúrgia», *NAO. Revista de la Cultura del Mediterráneo*, 39/43 (1986), págs. 199-202.

<sup>9</sup> El tema del reposo alcanzado por la gnosis es a menudo aludido en el EvV 22, 9-12; 23, 29; 24.18; 33.36, etc., bajo la forma (*mtan/aná-pausis*). Véase nuestro comentario al *Evangelio de la Verdad*, en *Revista Bíblica N. E.* 51/36 (1989), 42, págs. 220-221, y J. Helderman, *Die Anapausis in Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek*, cap. III, Leiden, 1984, págs. 85-281.

Puesto que inmediatamente antes ha habido en el escrito una referencia a la tríada Padre-Madre-Hijo<sub>u</sub>, lo que se explica ahora es el contenido del estado de equilibrio definitivo en el Padre.

El seno 12 es el Espíritu Santo, lo femenino de Dios Padre, su matriz, jje una vez encinta del Hijo seminal, puede darlo a luz en Él mismo como Intelecto pleromático. El reposo final, consecuentemente, se *alcanza* una vez que se cumple la reintegración pneumática plena, puesto que presuponiéndose el episodio del pneuma caído, la gestación concluye y la totalidad ya no cae, después de un rodeo escatológico-salvífico.

Los rasgos característicos de este estilo de abordaje reflexivo delatan una modalidad de especulación metafísicotriádica que se basa en parte en los componentes del sonido articulado, y a la que tampoco ha sido ajeno el pensamiento cristiano protocatólico, comprendiéndolo, en su caso, trinitariamente<sup>13</sup>. Pero la tendencia arcaica de comprender el fenómeno de las generaciones y regeneraciones más eminentes con una imaginería ginéctica cohe

<sup>10</sup> 24.9-20, según nuestra versión en *Revista Bíblica N. E.*, 51/36 (1989), pág. 220.

<sup>11</sup> Se dice, en efecto: «La (=la Totalidad) purifica, le da la vuelta hacia el Padre y la Madre, Jesús de la infinita dulzura.»

<sup>12</sup> *tap/kólpos*, Cfr. *Jn* 1, 18; *Ext. de Teodoto* 6,2 y 7,3.

<sup>13</sup> Véase igualmente el sentido de lo triádico desarrollado en *Evangelio de la Verdad* 26. 34-36; 27. 4 y 30. 17-33 y F. García Bazán, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*, Buenos Aires, 1986, pág. 148, nn. 157 y 158, así como *Oráculos Caldeos* 3, 4, 8, 12, 16 y 18. Y en cuanto al itinerario ortodoxo ver *Mt.* 28, 19; *Didaché* 7, 1-3; Justino, *I Apología* 61; *Odas de Salomón* 23, 12-22; Tertuliano, *De Corona* 3 y F. García Bazán, *Neoplatonismo...*, pág. 159, n. 11, así como J. Schaberg, *The Father, the Son and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Matthew 28:11*, Chico (CA), 1982, pág. 85.

por la misericordia del Padre los eones le conozcan y dejen de inquietarse buscando al Padre y descansen en Él sabiendo que es el reposo<sup>10</sup>.

Puesto que inmediatamente antes ha habido en el escrito una referencia a la tríada Padre-Madre-Hijo<sup>11</sup>, lo que se explica ahora es el contenido del estado de equilibrio definitivo en el Padre.

El seno<sup>12</sup> es el Espíritu Santo, lo femenino de Dios Padre, su matriz, que una vez encinta del Hijo seminal, puede darlo a luz en Él mismo como Intellecto pleromático. El reposo final, consecuentemente, se alcanza una vez que se cumple la reintegración pneumática plena, puesto que presuponiéndose el episodio del pneuma caído, la gestación concluye y la totalidad ya no cae, después de un rodeo escatológico-salvífico.

Los rasgos característicos de este estilo de abordaje reflexivo delatan una modalidad de especulación metafisico-triádica que se basa en parte en los componentes del sonido articulado, y a la que tampoco ha sido ajeno el pensamiento cristiano protocatólico, comprendiéndolo, en su caso, trinitariamente<sup>13</sup>. Pero la tendencia arcaica de comprender el fenómeno de las generaciones y regeneraciones más eminentes con una imaginería ginecica cohe-

---

<sup>10</sup> 24.9-20, según nuestra versión en *Revista Bíblica N. E.*, 51/36 (1989), pág. 220.

<sup>11</sup> Se dice, en efecto: «La (=la Totalidad) purifica, le da la vuelta hacia el Padre y la Madre, Jesús de la infinita dulzura.»

<sup>12</sup> *tap/kólpos*, Cfr. *Jn* 1, 18; *Ext. de Teodoto* 6,2 y 7,3.

<sup>13</sup> Véase igualmente el sentido de lo triádico desarrollado en *Evangelio de la Verdad* 26. 34-36; 27. 4 y 30. 17-33 y F. García Bazán, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*, Buenos Aires, 1986, pág. 148, nn. 157 y 158, así como *Oráculos Caldeos* 3, 4, 8, 12, 16 y 18. Y en cuanto al itinerario ortodoxo ver *Mt.* 28, 19; *Didaché* 7, 1-3; Justino, *I Apología* 61; *Odas de Salomón* 23, 12-22; Tertuliano, *De Corona* 3 y F. García Bazán, *Neoplatonismo...*, pág. 159, n. 11, así como J. Schaberg, *The Father, the Son and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Matthew 28:11*, Chico (CA), 1982, pág. 85.

rente, corre paralelamente por documentos tanto de la gran Iglesia como gnósticos.

Cantan las *Odas de Salomón*:

Una copa de leche me fue ofrecida/ y la bebí con la dulzura de la suavidad del Señor./ El Hijo es la copa,/ el que fue ordeñado es el Padre/ y el que ordeñó es el Espíritu Santo./ Porque sus pechos estaban llenos/ y no era conveniente que se derramara su leche en vano./ Abrió su seno el Espíritu Santo/ y mezcló la leche de ambos pechos del Padre<sup>14</sup>.

Clemente de Alejandría no es menos elocuente:

Y entonces contemplarás el seno del Padre a quien sólo declaró Dios como Hijo Unigénito. Dios mismo es amor y por amor a nosotros se hizo mujer. En su modo de ser inefable es Padre, pero en su compasión hacia

nosotros se hizo Madre. El Padre amándonos se feminizó y la gran prueba de esto es aquel a quien engendró de sí mismo. Y el fruto generado por el amor es amor<sup>15</sup>.

Orígenes nos ha conservado asimismo el siguiente testimonio de un escrito no canónico:

Y si alguien acepta el *Evangelio de los Hebreos*, donde el Salvador en persona dice: «Poco ha me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte sublime del Tabor», se quedará perplejo al considerar cómo puede ser madre de Cristo el Espíritu Santo, engendrado por el Verbo. Pero tampoco esto le es a éste difícil de explicar<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> 19. 1-5, según la versión de A. Peral-X. Alegre, en A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Madrid, 1982, pág. 85.

<sup>15</sup> *Quis dives salvetur?* 37, págs. 1 y sigs., y véase también A. Orbe, *Estudios Valentinianos I/I*, Roma, 1958, págs. 324 y sigs.

<sup>16</sup> Cfr. *Evangelio de los Hebreos* 5, véase asimismo 6 y 16 (A. De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1963, págs. 35 y 38).

Los ecos de esta temática resuenan asimismo en los *Hechos de Tomás* y, entre maniqueos, en la terna Padre/Madre/Hijo de los *Acta archelai*, las noticias del *Fihrist* y de Teodoro bar Konai<sup>17</sup>. En todos estos casos el Espíritu se identifica últimamente como sustrato femenino y, de esta suerte, como posibilidad de la generación del Hijo, o sea, como un aspecto del Pensamiento interior del Padre, Pensamiento que es anterior al Intelecto o Palabra mentalmente proferida. Es ese Pensamiento aperceptivo del Padre al que se suele llamar *Sigé* (Silencio), *Énnoia*, *Enthymesis*, o incluso *Prónnoia*, Providencia divina, porque es cómo ve Dios al hombre en sí mismo, vale decir, como perfección exenta de la caída y restauración. Y es ese sustrato incorruptible o espíritu virginal el que, permitiendo la manifestación del Padre oculto como Hijo, se constituirá, al ser por derecho propio la profundidad de las entrañas paternas, en la compañera del Padre, la Madre, la Mujer, en donde yace en paz el Hijo, Nombre de Dios, Hombre Primordial.

Ptolomeo, el discípulo de Valentín, lo ratifica sin claroscuros:

Hay cierto Eón perfecto... Preprincipio, PrePadre, y Abismo... Con Él coexistía también el Pensamiento, al que llaman asimismo Gracia y Silencio. Una vez el Abismo pensó emitir desde sí un principio de todo y esta emisión, que pensaba emitir, la depositó como semilla en la matriz del Silencio que con él convivía. Habiendo recibido esta simiente, y encinta, dio a luz un Intelecto... Llaman también a este Intelecto Unigénito, Padre y Principio de Todo<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> «Ven, Madre misericordiosa», «ven, Madre oculta», dicen los *Hechos de Tomás*, pág. 142, 27 y pág. 166, 50, respectivamente (véase E. Henneke, *New Testament Apocrypha II*, Londres, 1965, págs. 456 y 470) y para ratificar lo dicho en su conjunto, Cfr. A. Orbe, *Estudios Valentinianos IV*, Roma, 1966, págs. 82-85; 105-110 y 112-114. Sobre el entendimiento del espíritu como femenino de acuerdo con el vocabulario hebreo *ruah*, como ya lo hiciera notar san Jerónimo en el Fr. 16 del *Evangelio de los Hebreos* poco antes señalado, véase G. Dellings, *vozzparthénos* en *ThWzNT V*, págs. 834-835.

Los ecos de esta temática resuenan asimismo en los *Hechos de Tomás* y, entre maniqueos, en la terna Padre/Madre/Hijo de los *Acta archelai*, las noticias del *Fihrist* y de Teodoro bar Kōnai<sup>17</sup>. En todos estos casos el Espíritu se identifica últimamente como sustrato femenino y, de esta suerte, como posibilidad de la generación del Hijo, o sea, como un aspecto del Pensamiento interior del Padre, Pensamiento que es anterior al Intelecto o Palabra mentalmente proferida. Es ese Pensamiento aperceptivo del Padre al que se suele llamar *Sigé* (Silencio), *Ēnnoia*, *Enthymesis*, o incluso *Prónoia*, Providencia divina, porque es cómo ve Dios al hombre en sí mismo, vale decir, como perfección exenta de la caída y restauración. Y es ese sustrato incorruptible o espíritu virginal el que, permitiendo la manifestación del Padre oculto como Hijo, se constituirá, al ser por derecho propio la profundidad de las entrañas paternas, en la compañera del Padre, la Madre, la Mujer, en donde yace en paz el Hijo, Nombre de Dios, Hombre Primordial.

Ptolomeo, el discípulo de Valentín, lo ratifica sin claroscurios:

Hay cierto Eón perfecto... Preprincipio, PrePadre, y Abismo... Con Él coexistía también el Pensamiento, al que llaman asimismo Gracia y Silencio. Una vez el Abismo pensó emitir desde sí un principio de todo y esta emisión, que pensaba emitir, la depositó como semilla en la matriz del Silencio que con él convivía. Habiendo recibido esta si-

---

<sup>17</sup> «Ven, Madre misericordiosa», «ven, Madre oculta», dicen los *Hechos de Tomás*, pág. 142, 27 y pág. 166, 50, respectivamente (véase E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* II, Londres, 1965, págs. 456 y 470) y para ratificar lo dicho en su conjunto, Cfr. A. Orbe, *Estudios Valentinianos* IV, Roma, 1966, págs. 82-85; 105-110 y 112-114. Sobre el entendimiento del espíritu como femenino de acuerdo con el vocabulario hebreo *ruah*, como ya lo hiciera notar san Jerónimo en el Fr. 16 del *Evangelio de los Hebreos* poco antes señalado, véase G. Dellings, voz *parthénos* en *ThWzNT* V, págs. 834-835.

Pero esta claridad en las nociones, que apoyándose en la experiencia generativa humana necesitada de contraparte se ofrece como más familiar, resulta a la postre sospechosa y con ello menos verdadera. Mucho más interesante es dejar abierta la inteligencia a los efectos de la imaginación creadora y representarnos las divinas emisiones de acuerdo con su inherente naturaleza que, por lo menos, escapa de lo demasiado humano. Porque si según los gnósticos el Padre único saliendo de su escondite y soledad se autoconcibe, al mismo tiempo se autogenera<sup>19</sup>, y este simple hecho implica, con anterioridad a la manifestación del vastago autoengendrado, la actualización de un ámbito que lo albergue para que sea posible la distinción entre quien concibe y lo concebido. Lo femenino del Padre procede de esta manera inconcebiblemente de lo más íntimo de la naturaleza paterna inefable pero como condición necesaria de su querida revelación filial<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* I, 1, 1. Véase texto completo más abajo en n. 53.

<sup>19</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo...*, pág. 150, y J. Whittaker, «Self-generating principles in second-century Gnostic systems», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism I. The School of Valentinas*, Leiden, 1980, págs. 176-193. Como dice *Corpus Hermeticum* XI, 14: «Cuando se trata de Dios, el acto de

engendrar no es igual. Dios no experimenta placer sensible, tampoco tiene cooperador. Porque como actúa totalmente solo, es siempre inmanente a su obra, siendo él mismo lo que produce.»

<sup>20</sup> En este aspecto coincide lo femenino de Dios de los gnósticos con la *diada* de los *Oráculos Caldeos* y la materia inteligible de Plotino (*Enéada* II, 4 (12)), reconociendo por fondo común la inspiración de una rama de los platónicos-pitagorizantes rechazada por Numenio, Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedánta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982, págs. 113 y sigs.

LOS GNÓSTICOS Y LA ANDROGINIA DMNA

Hablando con rigor, entre los gnósticos el Padre es interpretado como «único y solitario», y de este modo lo cela el Silencio, umbral de lo divino desde donde desciende toda divina progenie. Así lo ratifican los testimonios<sup>21</sup>, pero en algunas versiones de los gnósticos menos desmitologizados, los conocedores de Barbeló, y sus subsiguientes corrientes setianas sorprendemos ilustraciones como las que siguen.

El *Pensamiento Trimorfo* (NHC XIII, 1) reza:

Yo soy andr[ó]gino. [Soy madre, so] y padre, puesto que [llego a ser] sola conmigo. [Llegan] do [ a ser] conmigo sol [a y con los que] me aman [y] el Todo por mí so[l]a [permanece firme]. Soy la matriz [que da la imag]en al Todo al dar nacimiento a la luz que [brilla] esplendorosamente. Soy el Eón por [venir]. S[oy] la perfección del Todo, es decir, M[i][rot]ea, la gloria de la Madre, emitiendo un lenguaje [de la V]oz en los oídos de los que me conocen<sup>22</sup>.

Debe advertirse que el párrafo pertenece al segundo de los discursos que constituyen el escrito, el que versa sobre el Destino, y señala coherentemente la naturaleza andrógina del Pensamiento en el Silencio del Padre.

El *Apócrifo de Juan* ratificaba posiblemente, con escasa anterioridad en el tiempo, la misma postura relacionando la androginia con la triplicidad constitutiva, ambas propias

<sup>21</sup> Hipólito de Roma parece concentrar con sabia economía el conjunto de la problemática cuando nos instruye: «En torno al mismo Abismo presentan diversas sentencias. Unos dicen que estaba sin cónyuge, no era ni varón ni hembra, ni algo en absoluto. Otros lo conjuntan con Silencio como pareja, para que se forme el primer conyugio», *Elenchos* VI, 38, 5; véase J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, Madrid, 1983, pág. 161. <sup>22</sup> Cfr. 45. 2-10, cfr. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* 7, págs. 316.

## LOS GNÓSTICOS Y LA ANDROGINIA DIVINA

Hablando con rigor, entre los gnósticos el Padre es interpretado como «único y solitario», y de este modo lo cela el Silencio, umbral de lo divino desde donde descende toda divina progenie. Así lo ratifican los testimonios<sup>21</sup>, pero en algunas versiones de los gnósticos menos desmitologizados, los conocedores de Barbeló, y sus subsiguientes corrientes setianas sorprendemos ilustraciones como las que siguen.

El *Pensamiento Trimorfo* (NHC XIII, 1) reza:

Yo soy andr[ó]gino. [Soy madre, so] y padre, puesto que [llego a ser] sola conmigo. [Llegan]do [ a ser] conmigo sol[a] y con los que] me aman [y] el Todo por mí so[l]a [permanece firme]. Soy la matriz [que da la imagen al Todo al dar nacimiento a la luz que]brilla] esplendorosamente. Soy el Eón por [venir]. S[oy] la perfección del Todo, es decir, M[i] [rot]ea, la gloria de la Madre, emitiendo un lenguaje [de la V]oz en los oídos de los que me conocen<sup>22</sup>.

Debe advertirse que el párrafo pertenece al segundo de los discursos que constituyen el escrito, el que versa sobre el Destino, y señala coherentemente la naturaleza andrógina del Pensamiento en el Silencio del Padre.

El *Apócrifo de Juan* ratificaba posiblemente, con escasa anterioridad en el tiempo, la misma postura relacionando la androginia con la triplicidad constitutiva, ambas propias

<sup>21</sup> Hipólito de Roma parece concentrar con sabia economía el conjunto de la problemática cuando nos instruye: «En torno al mismo Abismo presentan diversas sentencias. Unos dicen que estaba sin cónyuge, no era ni varón ni hembra, ni algo en absoluto. Otros lo conjuntan con Silencio como pareja, para que se forme el primer conyugio», *Elenchos* VI, 38, 5; véase J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, Madrid, 1983, pág. 161.

<sup>22</sup> Cfr. 45. 2-10, cfr. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 316.

del Eón en reposo, una de significado más soteriológico, la otra, de sentido más teológico, puesto que la androginia define la plenitud y estabilidad del Hijo como Hombre Primordial del que todo pneumático es miembro, mientras la triplicidad de constitución caracteriza la permanencia en Dios por la integración de las funciones paterna, materna y filial presupuesta en la primera. Dice el texto de interés:

Barbeló, el Eón perfecto de la gloria. Ella le glorifica porque se manifestó fuera de Él y le conbce. Es el primer Pensamiento (*Énnoia*), su imagen. Ha sido el primer hombre, que es Espíritu virginal, El Triple macho, el de la triple potencia, el triple hombre, la triple procreación, el eón que no envejece, el andrógino que surgió de su Prepensamiento<sup>23</sup>.

Y precisamente sobre el tema de «los tres que son uno» en la Madre, que subsiste por el Padre y genera en ella al Hijo, el *Anónimo de Bruce* aporta comentarios muy sugestivos. Puesto que a la *Énnoia/Diánoia*, también denominada Mónada y Setheo<sup>24</sup>, se la describe como simiente ubérrima del Pleroma, su seno (*báthos*) y gran Abismo<sup>25</sup>. Silencio y «Potencia triple» al englobar en su designio al Padre, la Madre

y el Hijo<sup>26</sup>. Primer Padre del todo, primera fuente y primer sonido<sup>27</sup>. Su profundidad, además, se muestra

<sup>23</sup> Cfr. 27.15-28, según nuestra versión en *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*<sup>2</sup>, san Antonio de Padua, 1978, pág. 272. Ver asimismo M. Tardieu, *Écrits gnostiques*, París, 1984, págs. 260-261. Es afín la interpretación de Y. Janssens, en *La Proternoia Trimorphe*, Quebec, 1978, Int. pág. 9. Sobre los aspectos hebreos de lo femenino y Dios, ver G. Quispel, «Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism», en J. E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, págs. 82-122.

<sup>24</sup> Cfr. V. MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden, 1978: 10, pág. 245; 12, pág. 250; 18, pág. 259.

<sup>25</sup> Cfr. 1, pág. 226 y 22, pág. 274.

<sup>26</sup> Cfr. 2, pág. 227 y 20, pág. 262.

<sup>27</sup> Cfr. 1, pág. 266. Padre-Madre de sí mismo: 2, pág. 228; Madre del Todo: 10, pág. 246; 11, pág. 247; 17, pág. 258. Padre oculto en el Silencio: 15, pág. 254; 18, págs. 259-260.

del Eón en reposo, una de significado más soteriológico, la otra, de sentido más teológico, puesto que la androginia define la plenitud y estabilidad del Hijo como Hombre Primordial del que todo pneumático es miembro, mientras la triplicidad de constitución caracteriza la permanencia en Dios por la integración de las funciones paterna, materna y filial presupuesta en la primera. Dice el texto de interés:

Barbeló, el Eón perfecto de la gloria. Ella le glorifica porque se manifestó fuera de Él y le conoce. Es el primer Pensamiento (*Énnoia*), su imagen. Ha sido el primer hombre, que es Espíritu virginal, El Triple macho, el de la triple potencia, el triple hombre, la triple procreación, el eón que no envejece, el andrógino que surgió de su Prepensamiento<sup>23</sup>.

Y precisamente sobre el tema de «dos tres que son uno» en la Madre, que subsiste por el Padre y genera en ella al Hijo, el *Anónimo de Bruce* aporta comentarios muy sugestivos. Puesto que a la *Énnoia/Diánoia*, también denominada Mónada y Setheo<sup>24</sup>, se la describe como simiente ubérrima del Pleroma, su seno (*báthos*) y gran Abismo<sup>25</sup>. Silencio y «Potencia triple» al englobar en su designio al Padre, la Madre y el Hijo<sup>26</sup>. Primer Padre del todo, primera fuente y primer sonido<sup>27</sup>. Su profundidad, además, se muestra

<sup>23</sup> Cfr. 27.15-28, según nuestra versión en *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*<sup>2</sup>, san Antonio de Padua, 1978, pág. 272. Ver asimismo M. Tardieu, *Écrits gnostiques*, París, 1984, págs. 260-261. Es afín la interpretación de Y. Janssens, en *La Proternoia Trimorphe*, Quebec, 1978, Int. pág. 9. Sobre los aspectos hebreos de lo femenino y Dios, ver G. Quispel, «Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism», en J. E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, págs. 82-122.

<sup>24</sup> Cfr. V. MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden, 1978: 10, pág. 245; 12, pág. 250; 18, pág. 259.

<sup>25</sup> Cfr. 1, pág. 226 y 22, pág. 274.

<sup>26</sup> Cfr. 2, pág. 227 y 20, pág. 262.

<sup>27</sup> Cfr. 1, pág. 266. Padre-Madre de sí mismo: 2, pág. 228; Madre del Todo: 10, pág. 246; 11, pág. 247; 17, pág. 258. Padre oculto en el Silencio: 15, pág. 254; 18, págs. 259-260.

como una dodécada de profundidades. Espejo del Todo, en donde el Todo se torna insustancial (*anoúsios*). Todo nombre viene de ella y por su Palabra llega a existir el Pieroma<sup>28</sup>, porque el Preintelecto/Providencia (*Prónoia*) lo crea por «el soplo de su boca» movido por su voluntad<sup>29</sup>. Virgen, Misterio del Padre y Palabra intelectual<sup>30</sup>.

*Eugnosto, el Bienaventurado* (NHC III, 3), tiene también en cuenta al Pleroma como Pensamiento (*Énnoia*), que es también potencia, pero proyecta esta capacidad funcional en el Pleroma como Noüs manifestado en multiplicidad eterna, intermediario para la salvación. Por eso escribe: «De inmediato el principio de esta luz se manifestó como Hombre inmortal andrógino. Su nombre mas[culino] es ["Intelecto engendrado per]fecto" [ y s]u nombre femenino, "sapiéntísima Sabiduría generadora"»<sup>31</sup>. Aquí la función es de intermediación, como conformadora del pneuma caído en futura asamblea final. Se explica de este modo que el gnóstico en el cosmos pueda interpretarse como un andrógino frustrado, que debe recuperar su primitivo estado de unidad pleromática.

#### LOS GNÓSTICOS Y EL VOCABULARIO SEXUAL

Los autores gnósticos no sólo se distinguieron por el amplio manejo que tuvieron de la cultura y mitos judíos, griegos y orientales en general, sino que sus escritos y doctrinas demuestran asimismo que poseían una sólida y precisa instrucción sobre temas ginecológicos y embriológicos de acuerdo con el desarrollo científico de la época.

Estos conocimientos, que los maestros gnósticos dominaban de acuerdo con las tesis médicas de los primeros si

<sup>28</sup> Cfr. 2, págs. 228-230.

<sup>29</sup> Cfr. 3, pág. 230.

como una dodécada de profundidades. Espejo del Todo, en donde el Todo se torna insustancial (*anoúsios*). Todo nombre viene de ella y por su Palabra llega a existir el Pleroma<sup>28</sup>, porque el Preintelecto/Providencia (*Prónoia*) lo crea por «el soplo de su boca» movido por su voluntad<sup>29</sup>. Virgen, Misterio del Padre y Palabra intelectual<sup>30</sup>.

*Eugnosto, el Bienaventurado* (NHC III, 3), tiene también en cuenta al Pleroma como Pensamiento (*Énnoia*), que es también potencia, pero proyecta esta capacidad funcional en el Pleroma como Noús manifestado en multiplicidad eterna, intermediario para la salvación. Por eso escribe: «De inmediato el principio de esta luz se manifestó como Hombre inmortal andrógino. Su nombre mas[culino] es [“Intelecto engendrado perfecto” [ y s]u nombre femenino, “sapiéntísima Sabiduría generadora”]»<sup>31</sup>. Aquí la función es de intermediación, como conformadora del pneuma caído en futura asamblea final. Se explica de este modo que el gnóstico en el cosmos pueda interpretarse como un andrógino frustrado, que debe recuperar su primitivo estado de unidad pleromática.

#### LOS GNÓSTICOS Y EL VOCABULARIO SEXUAL

Los autores gnósticos no sólo se distinguieron por el amplio manejo que tuvieron de la cultura y mitos judíos, griegos y orientales en general, sino que sus escritos y doctrinas demuestran asimismo que poseían una sólida y precisa instrucción sobre temas ginecológicos y embriológicos de acuerdo con el desarrollo científico de la época.

Estos conocimientos, que los maestros gnósticos dominaban de acuerdo con las tesis médicas de los primeros si-

<sup>28</sup> Cfr. 2, págs. 228-230.

<sup>29</sup> Cfr. 3, pág. 230.

<sup>30</sup> Cfr. 12, pág. 248; 14, pág. 254; 15, pág. 256; 21, pág. 266.

<sup>31</sup> Cfr. 76. 21-77. 4. Véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 472.

<sup>30</sup> Cfr. 12, pág. 248; 14, pág. 254; 15, pág. 256; 21, pág. 266.

<sup>31</sup> Cfr. 76. 21-77. 4. Véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 472.

glos cristianos, desconcertaron a sus adversarios y a sus intérpretes antiguos y modernos, pero hoy los nuevos descubrimientos de fuentes de la biblioteca de Nag Hammadi (Alto Egipto, 1945), y los progresos en los estudios sobre el gnosticismo, permiten dar una imagen más objetiva de estos pensadores e iniciados, extraordinariamente dotados para poner al descubierto las aspiraciones más profundas de la psique humana como ya lo señalara oportunamente C. G. Jung.

Desde hace unos años se publican importantes trabajos que abordan el tema desde diferentes niveles de significación<sup>32</sup>. Nuestra tentativa, en esta primera aproximación, tratará de enlazar fuentes directas con testimonios heresiológicos, o sea, que nos moveremos en un nivel de enseñanzas exotéricas para, en una segunda oportunidad, mostrar su profundidad esotérica desde las fuentes directas que los heresiólogos desconocían.

Un texto de *la Exposición sobre el alma* (NHC II, 6), que constituye un modelo

de exégesis gnóstica acerca del fenómeno de su encarnación corporal, el cautiverio a que la somete la naturaleza y el retorno y la liberación, equivalente en el orden antropológico a lo que la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII, 1) lo es en el orden cosmológico, una vez que se extraen los pasajes pertinentes, nos acerca convenientemente a la cuestión:

Los sabios (sophói) anteriores a nosotros, dieron al alma (*psyché*) un nombre femenino. Por su naturaleza también es realmente (*óntos*) mujer (*shime*), e igualmente tiene su matriz (*metra*). En tanto que estaba sola con el Padre, era virgen (*parthénos*) y un andrógino (*houtshime*) por su aspecto (*eine*), pero cuando cayó en un cuerpo (*soma*) y vino a esta vida natural (*bíos*), cayó en manos de numerosos bandidos y los insolentes (*hybristés*) se la fueron pasando de unos a otros y la [mancillaron]. Unos la violaron, otros la sedujeron con un regalo (*dóron*) ilusorio. En una simple palabra (*hápax haplós*), fue mancillada [y perdió s]u virginidad (*parthénos*), se prostituyó (*porneúein*) en su cuerpo y se entregó por completo a cada uno, pensando que aquel al que se unía era su marido (*haei*). Después de que se entregaba a los amantes insolentes e infieles (*ápistos*), para que la poseyeran, lloraba copiosamente y se arrepentía (*metanoeín*). De nuevo (*pálin*) cuando se separaba de estos amantes, corría hacia otros, que la obligaban (*anagkázlein*) a permanecer con ellos y a ser su esclava como de señores en su lecho. Y por vergüenza no se atrevía a abandonarlos más, pero ellos la ilusionaban por largo tiempo (*chrónos*) fingiéndose esposos fieles y verdaderos, como si la respetaran mucho. Al final la abandonaban y se alejaban. Ella, entonces, llegaba a ser una viuda pobre, abandonada y sin apoyo...<sup>33</sup> Pero si el Padre de arriba la ve... arrepentirse de la prostitución...<sup>34</sup> El gran [combate], empero, gira en torno a la prostitución (pornéia) del alma...<sup>35</sup> El Padre, entonces, tiene misericordia de ella, desvía su matriz de las realidades exteriores y de nuevo (*pálin*) la dirige hacia el interior. El alma recupera su disposición propia. Pues no sucede con el alma como con las mujeres, porque las matrices corporales están en el interior del cuerpo como las demás entrañas, mientras que la matriz del alma está vuelta hacia lo externo, igual que los órganos viriles son exteriores. Sí, por lo tanto, la matriz del alma, por voluntad del Padre se vuelve hacia el interior, es bautizada y de inmediato purificada de la mancha externa que había quedado impresa sobre ella. Del mismo modo que los [vestidos cuando están] manchados, se los pone[en el agua] y se les dan vuel

<sup>32</sup> Cfr. Jean-Pierre Mahé, «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques», en J. E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, págs. 123-145; A. Orbe, «Los valentinianos y el matrimonio espiritual», *Gregorianum* 58/1, 1977, 5-53; Paula Fredriksen, «Hysteria and the Gnostic myths of creation», *VigCh* 33 (1979), págs. 287-290; Richard Smith, «Sex education in Gnostic Schools», en K. L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, págs. 345-360; G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari, 1990, páginas 45-82.

glos cristianos, desconcertaron a sus adversarios y a sus intérpretes antiguos y modernos, pero hoy los nuevos descubrimientos de fuentes de la biblioteca de Nag Hammadi (Alto Egipto, 1945), y los progresos en los estudios sobre el gnosticismo, permiten dar una imagen más objetiva de estos pensadores e iniciados, extraordinariamente dotados para poner al descubierto las aspiraciones más profundas de la psique humana como ya lo señalara oportunamente C. G. Jung.

Desde hace unos años se publican importantes trabajos que abordan el tema desde diferentes niveles de significación<sup>32</sup>. Nuestra tentativa, en esta primera aproximación, tratará de enlazar fuentes directas con testimonios heresiológicos, o sea, que nos moveremos en un nivel de enseñanzas exotéricas para, en una segunda oportunidad, mostrar su profundidad esotérica desde las fuentes directas que los heresiólogos desconocían.

Un texto de la *Exposición sobre el alma* (NHC II, 6), que constituye un modelo de exégesis gnóstica acerca del fenómeno de su encarnación corporal, el cautiverio a que la somete la naturaleza y el retorno y la liberación, equivalente en el orden antropológico a lo que la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII,1) lo es en el orden cosmológico, una vez que se extraen los pasajes pertinentes, nos acerca convenientemente a la cuestión:

Los sabios (*sophói*) anteriores a nosotros, dieron al alma (*psyché*) un nombre femenino. Por su naturaleza también es realmente (*óntos*) mujer (*shime*), e igualmente tiene su

---

<sup>32</sup> Cfr. Jean-Pierre Mahé, «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques», en J. E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, págs. 123-145; A. Orbe, «Los valentinianos y el matrimonio espiritual», *Gregorianum* 58/1, 1977, 5-53; Paula Fredriksen, «Hysteria and the Gnostic myths of creation», *VigCh* 33 (1979), págs. 287-290; Richard Smith, «Sex education in Gnostic Schools», en K. L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, págs. 345-360; G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari, 1990, páginas 45-82.

<sup>33</sup> Cfr. 127. 17-128. 18.

<sup>34</sup> Cfr. 128. 26-30.

<sup>35</sup> Cfr. 130. 35-36-131, 1.

matriz (*mētra*). En tanto que estaba sola con el Padre, era virgen (*parthénos*) y un andrógino (*houtshime*) por su aspecto (*eine*), pero cuando cayó en un cuerpo (*sōma*) y vino a esta vida natural (*bíos*), cayó en manos de numerosos bandidos y los insolentes (*hybristés*) se la fueron pasando de unos a otros y la [mancillaron]. Unos la violaron, otros la sedujeron con un regalo (*dōron*) ilusorio. En una simple palabra (*hápax haplós*), fue mancillada [y perdió su] virginidad (*parthénos*), se prostituyó (*porneúein*) en su cuerpo y se entregó por completo a cada uno, pensando que aquel al que se unía era su marido (*haei*). Después de que se entregaba a los amantes insolentes e infieles (*ápistos*), para que la poseyeran, lloraba copiosamente y se arrepentía (*metanoein*). De nuevo (*pálin*) cuando se separaba de estos amantes, corría hacia otros, que la obligaban (*anagkázēin*) a permanecer con ellos y a ser su esclava como de señores en su lecho. Y por vergüenza no se atrevía a abandonarlos más, pero ellos la ilusionaban por largo tiempo (*chrónos*) fingiéndose esposos fieles y verdaderos, como si la respetaran mucho. Al final la abandonaban y se alejaban. Ella, entonces, llegaba a ser una viuda pobre, abandonada y sin apoyo...<sup>33</sup> Pero si el Padre de arriba la ve... arrepentirse de la prostitución...<sup>34</sup> El gran [combate], empero, gira en torno a la prostitución (*pornéia*) del alma...<sup>35</sup> El Padre, entonces, tiene misericordia de ella, desvía su matriz de las realidades exteriores y de nuevo (*pálin*) la dirige hacia el interior. El alma recupera su disposición propia. Pues no sucede con el alma como con las mujeres, porque las matrices corporales están en el interior del cuerpo como las demás entrañas, mientras que la matriz del alma está vuelta hacia lo externo, igual que los órganos viriles son exteriores. Si, por lo tanto, la matriz del alma, por voluntad del Padre se vuelve hacia el interior, es bautizada y de inmediato purificada de la mancha externa que había quedado impresa sobre ella. Del mismo modo que los [vestidos cuando están] manchados, se los pone[en el agua] y se les dan vuel-

<sup>33</sup> Cfr. 127. 17-128. 18.

<sup>34</sup> Cfr. 128. 26-30.

<sup>35</sup> Cfr. 130. 35-36-131, 1.

tas hasta que desaparezcan sus manchas y queden limpios. Por otro lado la purificación del alma consiste en recuperar en el [estado nuevo] su órgano primero y retornar. Tal es su bautismo. Entonces comenzará a irritarse contra sí misma, como las parturientas en el momento de dar a luz se vuelven contra sí mismas con irritación. Pero puesto que el alma es mujer, no puede engendrar un hijo sola. El Padre le ha enviado del cielo a su marido, que es su hermano primogénito (*pe son shorep mise*). Entonces el esposo descendió hacia la esposa. Ella abandonó su prostitución...<sup>36</sup> Entonces el esposo según la voluntad del Padre, descendió hacia ella en la cámara nupcial (*nymphón*) que estaba preparada, y adornó (*kosmein*) la cámara nupcial. Este matrimonio (*gamos*), pues (*gar*), no es como el matrimonio carnal. Los que se unen entre sí se colman con esta unión (*koinonía*) y como un lastre abandonan el tormento (*enóchlesis*) del deseo carnal (*epithymía*) y no se [separan] uno del otro... sino que cuando alcanzan la unión [entre sí] son una sola vida (ouot)<sup>37</sup>.

Nos ha parecido conveniente presentar este pasaje en sus partes esenciales, porque aporta elementos descriptivos sustanciales y su enseñanza ilustra debidamente, en el plano antropológico, los diversos niveles de significación que ofrece el mito gnóstico, en los aspectos que encierra la caída de Sofía, sus efectos y el conjunto de la acción soteriológica inferior, como en su contraparte, el fenómeno de la regeneración en los planos más elevados en que se consuman los misterios divinos.

<sup>36</sup> Cfr. 131. 19-132. 11. El pasaje prosigue inmediatamente: «Se purificó de las manchas de los amantes y se renovó en el estado de desposada.»

37 Cfr. 132. 23-35 y véase *L'Exégèse de VÂme* (NHC II, 6), texte établi et présenté par Jean-Marie Sevrin (Québec 1983), págs. 63 y sigs. y comentarios; M. Scopello, *L'exégèse de VÂme. Nag Hammadi II,6. Introduction, traduction et commentaire* (Leiden, 1985), así como «The Expository Treatise on the Soul» por B. Layton y W. C. Robinson, Jr. en B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, Vol. II* (Leiden, 1989), páginas 144 y sigs. Ahora véase en español la elegante versión de J. Monserrat Torrents, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, páginas 202-208. Se trata de la exégesis gnóstica de la incorporación del alma, como se ha dicho, pero comparativamente podría ser la interpretación que hacen los gnósticos del mito de Eros y Psique, frente a la versión neoplatónica (Cfr. Plotino, *Enéada*, 6, 9, [9], 9 24-38); véase P. Hadot, *Plotin, Traité 9*, introducción, trad. y com., París, 1994, págs. 36, 106 y 194.

tas hasta que desaparezcan sus manchas y queden limpios. Por otro lado la purificación del alma consiste en recuperar en el [estado nuevo] su órgano primero y retornar. Tal es su bautismo. Entonces comenzará a irritarse contra sí misma, como las parturientas en el momento de dar a luz se vuelven contra sí mismas con irritación. Pero puesto que el alma es mujer, no puede engendrar un hijo sola. El Padre le ha enviado del cielo a su marido, que es su hermano primogénito (*pe son shorep mise*). Entonces el esposo descendió hacia la esposa. Ella abandonó su prostitución...<sup>36</sup> Entonces el esposo según la voluntad del Padre, descendió hacia ella en la cámara nupcial (*nymphôn*) que estaba preparada y adornó (*kosmeîn*) la cámara nupcial. Este matrimonio (*gâmos*), pues (*gar*), no es como el matrimonio carnal. Los que se unen entre sí se colman con esta unión (*koinonîa*) y como un lastre abandonan el tormento (*enôchlesis*) del deseo carnal (*epithymîa*) y no se [separan] uno del otro... sino que cuando alcanzan la unión [entre sí] son una sola vida (*ouot*)<sup>37</sup>.

Nos ha parecido conveniente presentar este pasaje en sus partes esenciales, porque aporta elementos descriptivos

---

<sup>36</sup> Cfr. 131. 19-132. 11. El pasaje prosigue inmediatamente: «Se purificó de las manchas de los amantes y se renovó en el estado de desposada.»

<sup>37</sup> Cfr. 132. 23-35 y véase *L'Exégèse de VÂme* (NHC II, 6), texte établi et présenté par Jean-Marie Sevrin (Québec 1983), págs. 63 y sigs. y comentarios; M. Scopello, *L'exégèse de VÂme. Nag Hammadi II,6. Introduction, traduction et commentaire* (Leiden, 1985), así como «The Expository Treatise on the Soul» por B. Layton y W. C. Robinson, Jr. en B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, Vol. II* (Leiden, 1989), páginas 144 y sigs. Ahora véase en español la elegante versión de J. Monserrat Torrents, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, páginas 202-208. Se trata de la exégesis gnóstica de la incorporación del alma, como se ha dicho, pero comparativamente podría ser la interpretación que hacen los gnósticos del mito de Eros y Psique, frente a la versión neoplatónica (Cfr. Plotino, *Enéada*, 6, 9, [9], 9 24-38); véase P. Hadot, *Plotin, Traité 9*, introducción, trad. y com., París, 1994, págs. 36, 106 y 194.

Efectivamente, la *Exposición sobre el alma*, en primer lugar, describe a ésta en su situación actual o cósmica, como una entidad en estado de decadencia, poseedora de una naturaleza femenina y dotada de un atributo que caracteriza el funcionamiento de su feminidad: la matriz. Por el deseo, que en ésta tiene su origen, busca marido equivocadamente, los que son sus amantes. De ese modo se prostituye, y estos falsos amadores —que no pueden satisfacer su deseo— la frustran, maltratan y esclavizan. El resultado es que persiste en una existencia abandonada y menesterosa.

En un par de brevísimas enunciaciones san Ireneo de Lyon ofrece con suma

elocuencia una viva idea previa a este pensamiento enunciado. Dice, por una parte, refiriéndose al demiurgo, al dios inferior para los gnósticos y señor del mundo: «Este Creador, que como lo hemos dicho, estos impíos blasfemadores dicen que es: "fruto de deficiencia" (*hysterématos karpón*)»<sup>38</sup>. Y más adelante agrega el heresiólogo: «He podido resumir otros escritos que vienen de ellos, en los que exhortan a destruir las obras de *hystéra*; designan bajo este nombre al autor del cielo y de la tierra»<sup>39</sup>. La historia de la caída de Sofía y sus consecuencias con las características sexológicas que encierran las palabras «deficiencia» (*hystérema*) y «matriz» o «útero» (*hystéra*) están en estas formulaciones suficientemente sintetizadas<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. *Adv. Haer.* I, 19, 1.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, I, 31, 2.

sustanciales y su enseñanza ilustra debidamente, en el plano antropológico, los diversos niveles de significación que ofrece el mito gnóstico, en los aspectos que encierra la caída de Sofía, sus efectos y el conjunto de la acción soteriológica inferior, como en su contraparte, el fenómeno de la regeneración en los planos más elevados en que se consuman los misterios divinos.

Efectivamente, la *Exposición sobre el alma*, en primer lugar, describe a ésta en su situación actual o cósmica, como una entidad en estado de decadencia, poseedora de una naturaleza femenina y dotada de un atributo que caracteriza el funcionamiento de su feminidad: la matriz. Por el deseo, que en ésta tiene su origen, busca marido equivocadamente, los que son sus amantes. De ese modo se prostituye, y estos falsos amadores —que no pueden satisfacer su deseo— la frustran, maltratan y esclavizan. El resultado es que persiste en una existencia abandonada y menesterosa.

En un par de brevísimas enunciaciones san Ireneo de Lyon ofrece con suma elocuencia una viva idea previa a este pensamiento enunciado. Dice, por una parte, refiriéndose al demiurgo, al dios inferior para los gnósticos y señor del mundo: «Este Creador, que como lo hemos dicho, estos impíos blasfemadores dicen que es: "fruto de deficiencia" (*hysterématos karpón*)»<sup>38</sup>. Y más adelante agrega el heresiólogo: «He podido resumir otros escritos que vienen de ellos, en los que exhortan a destruir las obras de *hystéra*; designan bajo este nombre al autor del cielo y de la tierra»<sup>39</sup>. La historia de la caída de Sofía y sus consecuencias con las características sexológicas que encierran las palabras «deficiencia» (*hystérema*) y «matriz» o «útero» (*hystéra*) están en estas formulaciones suficientemente sintetizadas<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. *Adv. Haer.* I, 19, 1.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, I, 31, 2.

<sup>40</sup> Parte de estos testimonios en los manuscritos de Nag Hammadi,

<sup>40</sup> Parte de estos testimonios en los manuscritos de Nag Hammadi,

Por otro lado, la segunda parte de la narración de la *Exposición del alma* relata las actitudes psíquicas que permiten al alma recuperar su naturaleza propia: retorno de la matriz a su posición propia, no inclinada hacia afuera movida por el deseo

procreativo; y así purificada, estará en situación de poder recibir a su esposo que tiene origen celestial y viene desde el Padre. De esta manera se diluye la acción de prostitución y se cumple el matrimonio espiritual en la cámara nupcial, enlace con su real complemento que está signado por la plenitud, la unidad, la inseparabilidad y la ausencia de deseo.

Con idéntico hincapié en la situación precaria de Sofía, y su posterior reivindicación pleromática, el mito que nos transmiten los heresiólogos sobre los valentinianos, es ejemplar. Efectivamente, se nos dice que Sabiduría, el último y más joven eón pleromático, emitido por la pareja *Anthropos* y *Ekklesia*, experimentó una pasión (*páthos*) sin el comercio (áneu tes epipokles)<sup>41</sup> con su cónyuge, Thelethós. Esta pasión consistió en la búsqueda del Padre (*zétesin toü Pairois*), empresa imposible a causa de la grandeza del Abismo, la inescrutabilidad del Padre y el amor (*stórgen*)<sup>42</sup> hacia él, y que esto la condujo a un estado de conflicto terrible (*en pollo pány agóni genómenon*). En realidad, este amor (*ágape*) debe considerarse con mayor precisión, sostiene Ireneo, como audacia (*tólme*), por la distancia o falta de comunidad (*kolnonía*)<sup>43</sup> con el Padre, acción que la habría llevado a disolverse en la sustancia universal atraída por la dulzura de éste (*hipó tes glykytétos autoü*)<sup>44</sup>, si el Límite superior, que consolida a los eones y los mantiene fuera de Dios, no lo hubiera impedido.

Ireneo, Hipólito y Epifanio han sido reunidos por P. Fredriksen (Cfr. artículo cit., págs. 287-288), pero la lista puede ser engrosada con sólo dar una ojeada al índice de A. Rousseau-L. Doutreleau, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies* 1/1 (París, 1979), pág. 403.

<sup>41</sup> *Epiploké*, como vocablo común para designar una relación íntima de los sexos, ya lo encontramos en Diodoro Sículo y Plutarco. Cfr. LSJ, *ad voc.* 3.

<sup>42</sup> Esta inclinación o sentimiento afectivo (*storgé*) era un desbordamiento.

<sup>43</sup> Es decir, por la ausencia de una relación recíproca entre el Padre

Por otro lado, la segunda parte de la narración de la *Exposición del alma* relata las actitudes psíquicas que permiten al alma recuperar su naturaleza propia: retorno de la matriz a su posición propia, no inclinada hacia afuera movida por el deseo procreativo; y así purificada, estará en situación de poder recibir a su esposo que tiene origen celestial y viene desde el Padre. De esta manera se diluye la acción de prostitución y se cumple el matrimonio espiritual en la cámara nupcial, enlace con su real complemento que está signado por la plenitud, la unidad, la inseparabilidad y la ausencia de deseo.

Con idéntico hincapié en la situación precaria de Sofía, y su posterior reivindicación pleromática, el mito que nos transmiten los heresiólogos sobre los valentinianos, es ejemplar. Efectivamente, se nos dice que Sabiduría, el último y más joven eón pleromático, emitido por la pareja *Anthropos* y *Ékklesia*, experimentó una pasión (*páthos*) sin el comercio (*áneu tês epípoklês*)<sup>41</sup> con su cónyuge, *Thelethós*. Esta pasión consistió en la búsqueda del Padre (*zétessin toû Patrós*), empresa imposible a causa de la grandeza del Abismo, la inescrutabilidad del Padre y el amor (*stórge*)<sup>42</sup> hacia él, y que esto la condujo a un estado de conflicto terrible (*en pollô pány agóni genómenon*). En realidad, este amor (*agápe*) debe considerarse con mayor precisión, sostiene Ireneo, como audacia (*tólme*), por la distancia o falta de comunidad (*koinonía*)<sup>43</sup> con el Padre, acción que la ha-

---

Ireneo, Hipólito y Epifanio han sido reunidos por P. Fredriksen (Cfr. artículo cit., págs. 287-288), pero la lista puede ser engrosada con sólo dar una ojeada al índice de A. Rousseau-L. Doutreleau, *Iréné de Lyon, Contre les Hérésies* I/1 (París, 1979), pág. 403.

<sup>41</sup> *Epípoké*, como vocablo común para designar una relación íntima de los sexos, ya lo encontramos en Diodoro Sículo y Plutarco. Cfr. LSJ, *ad voc.* 3.

<sup>42</sup> Esta inclinación o sentimiento afectivo (*storge*) era un desbordamiento.

<sup>43</sup> Es decir, por la ausencia de una relación recíproca entre el Padre

Sabiduría, pues, gracias al Límite, fue también detenida y consolidada. Es decir, se volvió sobre sí misma, restablecida en su matrimonio y convencida de la incomprensibilidad paterna, abandonó el anterior pensamiento (*Enthymesis*) junto con «la pasión que le sobrevino a partir de aquella desconcertante maravilla (*syn to epigenoméno páthei ek toû ekpéktou ekéinou tháumatos*)»<sup>6</sup>. El pensamiento de Sofía, conjuntamente con la pasión, son expulsados del Pleroma porque ciertamente no son la plenitud.

El Pensamiento era, sin duda, una sustancia espiritual (*pneumatikén ousían*)... pero amorfa y sin figura, pues no comprendía nada. Por esto la llaman fruto débil y femenino (*karpón asthené kai thelyri*)<sup>6</sup>.

Sabiduría queda en el Pleroma de Dios, como madre de su vastago femenino amorfo. Todo el Pleroma queda consolidado (*sterízo*)<sup>1</sup> para lo que el Padre, por medio del Unigénito, emite una nueva pareja, Cristo-Espíritu Santo, porque por el Cristo todos los eones aprenden en qué consiste la naturaleza del matrimonio: el Padre es incomprensible y sólo puede ser comprendido por medio del Unigénito. Por lo tanto, a causa de lo incomprensible del padre, los eones permanecen eternamente

en él, pero por lo comprensible del Padre, por lo que se puede conocer del padre y según se puede conocer el Hijo, son entidades generadas. El Espíritu Santo les trajo en este estado que les es connatural el reposo y con ello les enseñó a practicar la eucaristía o acción de gracias.

y Sofía. Cfr. F. Hauck, voz *koinonós ThWzNT*, III, págs. 798 y sigs. Ver, sin embargo, las explicaciones del *Tratado Tripartito* (NHC I, 5), 76, páginas 10-25 y nuestro comentario en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 161, n. 28.

44 «La potencia que se extendió y fluyó en la inmensidad de la sustancia», representada por la hemorroísa (*Adv. Haer. I, 3, 3*).

45 Cfr. *Adv. Haer.* 1,2,2.

46 Poco antes se dice: «Parió una sustancia amorfa, una sustancia tal como correspondía parir a una hembra» (*ousían ámorphon... théleia tekein*); cfr. I, 2, 4. Véase igualmente Hipólito, *Elenchos* VI, 31; *Exposición valentiniana* (NHC XI, 2), 35, 12,-13 y más abajo nn. 57 y 58.

47 Sobre el término *sterizo*, cfr. F. García Bazán, «El Evangelio de la Verdad», Trad., introd. y notas, *Revista Bíblica* 51 N. E. 36 (1989), 212, n. 29.

bría llevado a disolverse en la sustancia universal atraída por la dulzura de éste (*hipó tēs glykytétos autoû*)<sup>44</sup>, si el Límite superior, que consolida a los eones y los mantiene fuera de Dios, no lo hubiera impedido.

Sabiduría, pues, gracias al Límite, fue también detenida y consolidada. Es decir, se volvió sobre sí misma, restablecida en su matrimonio y convencida de la incomprendibilidad paterna, abandonó el anterior pensamiento (*Enthymesis*) junto con «la pasión que le sobrevino a partir de aquella desconcertante maravilla (*syn tō epigenomēno páthei ek toû ekpēktou ekéinou tháumatōs*)»<sup>45</sup>. El pensamiento de Sofía, conjuntamente con la pasión, son expulsados del Pleroma porque ciertamente no son la plenitud.

El Pensamiento era, sin duda, una sustancia espiritual (*pneumatikēn ousían*)... pero amorfa y sin figura, pues no comprendía nada. Por esto la llaman fruto débil y femenino (*karpón asthenē kai thēlyn*)<sup>46</sup>.

Sabiduría queda en el Pleroma de Dios, como madre de su vástago femenino amorfo. Todo el Pleroma queda consolidado (*sterizo*)<sup>47</sup> para lo que el Padre, por medio del Unigénito, emite una nueva pareja, Cristo-Espíritu Santo, porque por el Cristo todos los eones aprenden en qué consiste la naturaleza del matrimonio: el Padre es incomprendible

---

y Sofía. Cfr. F. Hauck, voz *koinonós ThWzNT*, III, págs. 798 y sigs. Ver, sin embargo, las explicaciones del *Tratado Tripartito* (NHC I, 5), 76, páginas 10-25 y nuestro comentario en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 161, n. 28.

<sup>44</sup> «La potencia que se extendió y fluyó en la inmensidad de la sustancia», representada por la hemorroísa (*Adv. Haer. I, 3, 3*).

<sup>45</sup> Cfr. *Adv. Haer.* I, 2, 2.

<sup>46</sup> Poco antes se dice: «Parió una sustancia amorfa, una sustancia tal como correspondía parir a una hembra» (*ousían ámorphon... théleia tekein*); cfr. I, 2, 4. Véase igualmente Hipólito, *Elenchos* VI, 31; *Exposición valentiniana* (NHC XI, 2), 35, 12,-13 y más abajo nn. 57 y 58.

<sup>47</sup> Sobre el término *sterizo*, cfr. F. García Bazán, «El Evangelio de la Verdad», Trad., introd. y notas, *Revista Bíblica* 51 N. E. 36 (1989), 212, n. 29.

Ahora bien, por este beneficio recibido, todos los eones de común acuerdo pusieron lo mejor de sí y emitieron un fruto perfecto, gloria del Abismo: Jesús, Cristo, Salvador y Logos; y éste emitió para él ángeles de su misma raza

(homogénes).

El Pensamiento de Sabiduría con su pasión expulsada afuera, denominado igualmente Sabiduría Exterior o Achamoth, entró en ebullición (*ekbebrásthai*) en lugares de sombra y vacío (*en skiás kai kenómatos tópois*), lo que era inevitable puesto que al no haber comprendido nada, no poseía forma ni figura, careciendo de luz y de plenitud, igual que un aborto (*éktroma*) o vástago prematuro muerto o vivo<sup>48</sup>.

El Cristo tiene misericordia de ella como eón extrapleromático, se le muestra para instruirla como a cualquier eón, y con su poder la informa sustancialmente. Así toma conciencia de que está apasionada por su separación de la plenitud y busca las cosas de arriba habiéndose quedado un perfume de incorruptibilidad espiritual<sup>49</sup>. Pero el Límite la detiene. De este modo si la Sabiduría Superior quedó dividida en dos, la Inferior quedó contrariada en su tentativa. Esta disposición y la posición externa a la que la obliga el Límite dan por origen este mundo de encierro. El giro o conversión hacia arriba, fuera del Pleroma, ha producido lo psíquico, el ailma del mundo (*ten tou kósmou pásapsyché*) y el Demiurgo. De las demás pasiones surgieron los elementos corporales y la materia. Pero también necesita de inmediato el conocimiento de lo que es, la formación de gnosis, y éste se lo proporcionará el Salvador, como el Cristo primero se lo dio a los eones. El Salvador que, como Totalidad, asume la eficacia registrada en *Ex. 13, 2*: «Todo macho que abre la matriz (*metra*)», pasaje que manifiesta que el Salvador, que procede de todos los eones, es el Todo. Siendo el Todo, abrió la matriz del Pensamiento (*Enthymesis*) del eón doliente, Sabiduría, que había sido expulsada del Pleroma<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Sobre *éktroma* cfr. J. Schneider, *ThWzNT*, II, págs. 462-465. <sup>49</sup> En cuanto al tema véase A. Orbe, art cit, pág. 16.

y sólo puede ser comprendido por medio del Unigénito. Por lo tanto, a causa de lo incomprensible del padre, los eones permanecen eternamente en él, pero por lo comprensible del Padre, por lo que se puede conocer del padre y según se puede conocer el Hijo, son entidades generadas. El Espíritu Santo les trajo en este estado que les es connatural el reposo y con ello les enseñó a practicar la eucaristía o acción de gracias.

Ahora bien, por este beneficio recibido, todos los eones de común acuerdo pusieron lo mejor de sí y emitieron un fruto perfecto, gloria del Abismo: Jesús, Cristo, Salvador y Logos; y éste emitió para él ángeles de su misma raza (*homogénes*).

El Pensamiento de Sabiduría con su pasión expulsada afuera, denominado igualmente Sabiduría Exterior o Achamoth, entró en ebullición (*ekbebrásthai*) en lugares de sombra y vacío (*en skiás kai kenómatos tópois*), lo que era inevitable puesto que al no haber comprendido nada, no poseía forma ni figura, careciendo de luz y de plenitud, igual que un aborto (*ektroma*) o vástago prematuro muerto o vivo<sup>48</sup>.

El Cristo tiene misericordia de ella como eón extra-pleromático, se le muestra para instruirla como a cualquier eón, y con su poder la informa sustancialmente. Así toma conciencia de que está apasionada por su separación de la plenitud y busca las cosas de arriba habiéndose quedado un perfume de incorruptibilidad espiritual<sup>49</sup>. Pero el Límite la detiene. De este modo si la Sabiduría Superior quedó dividida en dos, la Inferior quedó contrariada en su tentativa. Esta disposición y la posición externa a la que la obliga el Límite dan por origen este mundo de encierro. El giro o conversión hacia arriba, fuera del Pleroma, ha producido lo psíquico, el alma del mundo (*ten tou kósmou pása psyché*) y el Demiurgo. De las demás pasiones surgie-

<sup>48</sup> Sobre *ektroma* cfr. J. Schneider, ThWzNT, II, págs. 462-465.

<sup>49</sup> En cuanto al tema véase A. Orbe, art. cit., pág. 16.

Él, enviado con sus ángeles, robustece a Sofía, la forma con formación de gnosis y la cura de sus pasiones, pero la visión de los ángeles del Salvador, además, le permite generar seres espirituales que le son consustanciales. Quedan de este modo tres sustratos: el proveniente de las pasiones, que es material; el originado de la conversión, que es psíquico; y el concebido por Achamoth libre de pasiones por la visión de los ángeles del Salvador, dando a luz imágenes de ellos. Estos retoños espirituales semejantes, reflejos débiles a través de Sofía, obviamente no podrán ser formados por ella, sino por el Salvador y sus satélites. Sofía sí puede dar forma al Demiurgo que es psíquico y por medio de él, que lo ignora, a los seres psíquicos y al mundo material. Todo este universo anímico y material es obra de la Madre, quien sigue la lógica externa de su Pensamiento desviado, pero atendiendo a los planes más profundos del Salvador, lo que permite el surgimiento de diversos tipos de imágenes, correctas o ficticias. Los planes aludidos se tornan patentes en el diseño de la antropogonía llevada a cabo por el Demiurgo. Al crear al hombre, toma materia inanimada, animada o bien pneumática, desconociendo que está en él y que proviene de los vastagos espirituales de Achamoth, la Madre. Se trata de las «simientes de

elección» (*spérmata eklogés*), por eso deben ejercitarse en el

<sup>50</sup> Cfr. *Adv. Raer.* I, 3, 4.

ron los elementos corporales y la materia. Pero también necesita de inmediato el conocimiento de lo que es, la formación de gnosis, y éste se lo proporcionará el Salvador, como el Cristo primero se lo dio a los eones. El Salvador que, como Totalidad, asume la eficacia registrada en *Ex. 13, 2*: «Todo macho que abre la matriz (*métra*)», pasaje que manifiesta que el Salvador, que procede de todos los eones, es el Todo. Siendo el Todo, abrió la matriz del Pensamiento (*Enthymesis*) del eón doliente, Sabiduría, que había sido expulsada del Pleroma<sup>50</sup>.

Él, enviado con sus ángeles, robustece a Sofía, la forma con formación de gnosis y la cura de sus pasiones, pero la visión de los ángeles del Salvador, además, le permite generar seres espirituales que le son consustanciales. Quedan de este modo tres sustratos: el proveniente de las pasiones, que es material; el originado de la conversión, que es psíquico; y el concebido por Achamoth libre de pasiones por la visión de los ángeles del Salvador, dando a luz imágenes de ellos. Estos retoños espirituales semejantes, reflejos débiles a través de Sofía, obviamente no podrán ser formados por ella, sino por el Salvador y sus satélites. Sofía sí puede dar forma al Demiurgo que es psíquico y por medio de él, que lo ignora, a los seres psíquicos y al mundo material. Todo este universo anímico y material es obra de la Madre, quien sigue la lógica externa de su Pensamiento desviado, pero atendiendo a los planes más profundos del Salvador, lo que permite el surgimiento de diversos tipos de imágenes, correctas o ficticias. Los planes aludidos se tornan patentes en el diseño de la antropogonía llevada a cabo por el Demiurgo. Al crear al hombre, toma materia inanimada, animada o bien pneumática, desconociendo que está en él y que proviene de los vástagos espirituales de Achamoth, la Madre. Se trata de las «simientes de elección» (*spérmata eklogés*), por eso deben ejercitarse en el

---

<sup>50</sup> Cfr. *Adv. Haer.* I, 3, 4.

misterio de la pareja, y cuando el conjunto de lo espiritual, cuando la simiente, haya alcanzado la perfección, Achamoth, su Madre, dejará la mediocridad provisoria u Ogdóada y entrará en la Plenitud, en donde recibirá a su esposo, el Salvador, nacido, como se sabe, de todos los eones. La que mucho amó, más que ningún otro, ha obtenido un Deseado (*theletós*) completo. Ellos son, por lo tanto, el esposo y la esposa, todo el Pleroma es la cámara nupcial y los espirituales serán las esposas de los ángeles que están en torno al Salvador<sup>51</sup>.

La identificación entre conocimiento y amor, entre la aspiración a conocer y el deseo erótico, que Platón y los platónicos moderan en sus exposiciones filosóficas<sup>52</sup>, pero que los gnósticos no tienen escrúpulos en orquestarla con toda una rica gama de recursos sexológicos, encuentra ratificaciones lapidarias en los *Extractos de Teodoto* de Clemente de Alejandría. Y el interés doctrinario no era ciertamente menor, porque gracias a ella quedaba internamente justificado que el Padre inaccesible y solitario a cuya naturaleza son inherentes las disposiciones de voluntad y conocimiento, cuando

quiso pudo engendrar un Hijo, el que es necesariamente producto del amor y conciencia de sí incoada en la dualidad o distinción primera, PadreMadre o *Bythós-Sigé*<sup>51</sup>,

51 Cfr. Ireneo de Lyón, *Adv. Raer.* I, I, 2, 2-7, 1 (puede verse José Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, Madrid, 1983, págs. 98-131). La masculinización, rasgo gnóstico general, también se ofrece en los naasenos, Hipólito, *Elenchos* VI, 8 *in fine*.

52 Cfr. F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992, págs. 249 y sigs.

53 Cfr. Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.* 1,1,1: «Hay, según dicen, un Eón perfecto, anterior a lo que es (*proónata*) en alturas invisibles e innominables (*akatanomástois*). Le llaman PrePrincipio, PrePadre y Abismo. Incomprensible, invisible, permanente e inengendrado estuvo por edades infinitas en paz y gran tranquilidad. Con El coexistía también Pensamiento (*Ennoia*), al que llaman asimismo Gracia y Silencio. Una vez el Abismo pensó emitir desde sí un Principio de todo y esta emisión, que pensaba emitir, la depositó como semilla en la matriz del Silencio

misterio de la pareja, y cuando el conjunto de lo espiritual, cuando la simiente, haya alcanzado la perfección, Acha-moth, su Madre, dejará la mediocridad provisoria u Ogdó-ada y entrará en la Plenitud, en donde recibirá a su esposo, el Salvador, nacido, como se sabe, de todos los eones. La que mucho amó, más que ningún otro, ha obtenido un Deseado (*theletós*) completo. Ellos son, por lo tanto, el esposo y la esposa, todo el Pleroma es la cámara nupcial y los espirituales serán las esposas de los ángeles que están en torno al Salvador<sup>51</sup>.

La identificación entre conocimiento y amor, entre la aspiración a conocer y el deseo erótico, que Platón y los platónicos moderan en sus exposiciones filosóficas<sup>52</sup>, pero que los gnósticos no tienen escrúpulos en orquestarla con toda una rica gama de recursos sexológicos, encuentra ratificaciones lapidarias en los *Extractos de Teodoto* de Clemente de Alejandría. Y el interés doctrinario no era ciertamente menor, porque gracias a ella quedaba internamente justificado que el Padre inaccesible y solitario a cuya naturaleza son inherentes las disposiciones de voluntad y conocimiento, cuando quiso pudo engendrar un Hijo, el que es necesariamente producto del amor y conciencia de sí incoada en la dualidad o distinción primera, Padre-Madre o *Bythós-Sigé*<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.* I, I, 2, 2-7, 1 (puede verse José Montserrat Torrents, *Los gnósticos I*, Madrid, 1983, págs. 98-131). La masculinización, rasgo gnóstico general, también se ofrece en los naasenos, Hipólito, *Elenchos* VI, 8 *in fine*.

<sup>52</sup> Cfr. F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992, págs. 249 y sigs.

<sup>53</sup> Cfr. Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.* I, 1, 1: «Hay, según dicen, un Eón perfecto, anterior a lo que es (*proónata*) en alturas invisibles e innominables (*akatanomástois*). Le llaman PrePrincipio, PrePadre y Abismo. Incomprensible, invisible, permanente e inengendrado estuvo por edades infinitas en paz y gran tranquilidad. Con El coexistía también Pensamiento (*Ennoia*), al que llaman asimismo Gracia y Silencio. Una vez el Abismo pensó emitir desde sí un Principio de todo y esta emisión, que pensaba emitir, la depositó como semilla en la matriz del Silencio

La respuesta a la interrogación clave, «¿Qué éramos, qué somos, qué seremos?»<sup>54</sup>, es el relato de un drama de amor. Con él la tradición hebreocristiana responde gnósticamente en este punto a la enseñanza joánica: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca»<sup>55</sup>, pero simultáneamente se inserta con rigor intelectual en la cadena de los intérpretes en la

que brilló Platón como eslabón particular y que constituye la «filosofía tradicional»<sup>56</sup>. Dicen dos *Extractos* consecutivos de Teodoto:

«Cuando vivíamos en la carne», escribe el Apóstol como si hablara ya fuera del cuerpo. Dice que por carne entiende aquella debilidad (*asthénéian*), que es la emisión proveniente de la Mujer de arriba. Y cuando el Salvador explica a Salomé que «habrá muerte durante tanto tiempo cuanto sea el que las mujeres engendren», no lo dice por execrar el nacimiento, puesto que es necesario para la salvación de los creyentes. Es preciso que exista este nacimiento hasta que sea emitido el germen preestablecido. Con ello alude a la hembra superior cuyas pasiones se convirtieron en creación, la misma que emitió las sustancias informes. También por esto descendió el Señor para apartarnos a nosotros de la pasión e introducirnos en sí mismo.

que con Él convivía (*katháper spérma... en metra tes synyparchoúses heautó Siges*), Habiendo recibido esta simiente y encinta dio a luz un Intelecto (Noüs) semejante e igual al que le había emitido y el solo que abarca la grandeza del Padre». Véase A. Orbe, *Estudios valentinianos* 1/1, Roma, 1958, págs. 307 y sigs.

<sup>54</sup> Cfr. *Extractos de Teodoto* 78, 2; el *Evangelio de la Verdad* (NHC I, 3) 22, págs. 13 y sigs.; *Libro de Tomás, el Atleta* 138, 7-17 y nuestros comentarios en «El Evangelio de la Verdad», nn. 5 y 37.

<sup>55</sup> Cfr. *Evangelio de Juan* 3. 16 y véase R. E. Brown, *El evangelio según Juan* I, Madrid 1979, págs. 328 y sigs. A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo* I, Madrid, 1972, págs. 177 y sigs. hace referencias al uso del versículo en la patristica.

<sup>56</sup> Cfr. Numenio de Apamea, Fr. la (9a L.) en F. García Bazán, *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, página 231; Porfirio, V. P. XVI.

La respuesta a la interrogación clave, «¿Qué éramos, qué somos, qué seremos?»<sup>54</sup>, es el relato de un drama de amor. Con él la tradición hebreocristiana responde gnósticamente en este punto a la enseñanza joánica: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca»<sup>55</sup>, pero simultáneamente se inserta con rigor intelectual en la cadena de los intérpretes en la que brilló Platón como eslabón particular y que constituye la «filosofía tradicional»<sup>56</sup>.

Dicen dos *Extractos* consecutivos de Teodoto:

«Cuando vivíamos en la carne», escribe el Apóstol como si hablara ya fuera del cuerpo. Dice que por carne entiende aquella debilidad (*asthénéian*), que es la emisión proveniente de la Mujer de arriba. Y cuando el Salvador explica a Salomé que «habrá muerte durante tanto tiempo cuanto sea el que las mujeres engendren», no lo dice por execrar el nacimiento, puesto que es necesario para la salvación de los creyentes. Es preciso que exista este nacimiento hasta que sea emitido el germen preestablecido. Con ello alude a la hembra superior cuyas pasiones se convirtieron en creación, la misma que emitió las sustancias informes. También por esto descendió el Señor para apartarnos a nosotros de la pasión e introducirnos en sí mismo.

---

que con Él convivía (*katháper spérma... en métra tês synyparchoúses heautô Sigés*). Habiendo recibido esta simiente y encinta dio a luz un Intelecto (*Noûs*) semejante e igual al que le había emitido y el solo que abarca la grandeza del Padre». Véase A. Orbe, *Estudios valentinianos I/1*, Roma, 1958, págs. 307 y sigs.

<sup>54</sup> Cfr. *Extractos de Teodoto* 78, 2; el *Evangelio de la Verdad* (NHC I, 3) 22, págs. 13 y sigs.; *Libro de Tomás*, el *Atleta* 138, 7-17 y nuestros comentarios en «El Evangelio de la Verdad», nn. 5 y 37.

<sup>55</sup> Cfr. *Evangelio de Juan* 3. 16 y véase R. E. Brown, *El evangelio según Juan I*, Madrid 1979, págs. 328 y sigs. A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo I*, Madrid, 1972, págs. 177 y sigs. hace referencias al uso del versículo en la patrística.

<sup>56</sup> Cfr. Numenio de Apamea, Fr. 1a (9a L.) en F. García Bazán, *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, página 231; Porfirio, V. P. XVI.

Mientras éramos hijos de la hembra sola, como de una unión vergonzosa (hos asichrás syzygías), imperfectos y sin palabra, ni razón, ni fuerza, ni forma, producidos como abortos, éramos hijos de la mujer. Pero, una vez formados por el Salvador, fuimos hechos hijos del varón y de la cámara nupcial<sup>57</sup>.

Llegándose a superar incluso la ideología astrológica de la fatalidad:

Mientras la simiente es todavía amorfa, dicen, es hija de la hembra; una vez formada se transmuta en varón y pasa a ser hijo del esposo; en adelante ya no es débil ni está sometida a los seres cósmicos, visibles e invisibles, sino que, cambiando en varón, se hace fruto masculino<sup>58</sup>.

LA TEMÁTICA MÉDICA, GINECOLÓGICA Y EMBRIOLÓGICA, Y LOS GNÓSTICOS

El contexto de la temática médica, ginecológica y embriológica, que ha sido trasvasada al campo de los intereses filosófico-religiosos de los gnósticos, es fácil de detectar.

Sabiduría como eón femenino que desea cognoscitiva e inútilmente ser poseída por el Padre sin cumplir la actividad normal del deseo femenino de filiación que se concreta en el entrelazamiento con su pareja masculina, adopta un cuadro similar al que es posible observar en una matriz que carece de concurso varonil. Por ese motivo los síntomas que se advierten en Sofía son de intranquilidad, conflicto o lucha interior (*agón*) y su efecto es la debilidad (*asthénéia*) o deficiencia (*hytérema*).

Como Platón admite en el Timeo, el útero es un órgano que tiene su propia personalidad, con sus atracciones y rechazos propios<sup>59</sup>. Areteo, un médico que escribe a fines del siglo ii, sostiene que es «un viviente dentro de un viviente» (*zoon en zoo*), y que, por lo tanto: «la matriz tiene una naturaleza errante». Aunque esta creencia fue negada por Sorano y Galeno, la concepción de que la matriz se podía mover dentro de la cavidad torácica, subir y bajar, ser *atraída* por los perfumes suaves y rechazada por los olores fétidos perduró casi 3.000 años. Dentro de nuestra era hasta el siglo xvii. Los *Papiros Mágicos en griego* confirman también la idea<sup>60</sup>, y el *Corpus Hipocraticum* describía nítidamente la causa, síntomas y recursos de curación para estos desplazamientos y sus consecuentes aflicciones. La causa es la falta de actividad sexual, porque con este ejercicio se humedece el útero; la sequedad, por el contrario, lo lleva a su movimiento errátil y, además, dificulta el flujo menstrual. Surgen de este modo los conocidos síntomas histéricos, insomnio, rechinar de dientes, mareos, desmayos, locura, etc. La receta para el mal se encuentra formulada en *Sobre las vírgenes*: «La joven debe convivir con un hombre lo antes posible. Si queda embarazada, se curará»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Gfr. *Extractos de Teodoto* 67 y 68 (J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, 381-382, con pequeñas modificaciones).

<sup>58</sup> Cfr. *Extractos de Teodoto* 79 (J. Montserrat Torrents, II, 388). Véase asimismo *Extracto* 80, que prosigue con el mismo tema. Sobre la semilla, masculinidad, iluminación que fortalece, etc., cfr. *Extractos* 1, 2, 3, 21, 22, 23, 3, 35 y 41.

Mientras éramos hijos de la hembra sola, como de una unión vergonzosa (*hos asichrás syzygias*), imperfectos y sin palabra, ni razón, ni fuerza, ni forma, producidos como abortos, éramos hijos de la mujer. Pero, una vez formados por el Salvador, fuimos hechos hijos del varón y de la cámara nupcial<sup>57</sup>.

Llegándose a superar incluso la ideología astrológica de la fatalidad:

Mientras la simiente es todavía amorfa, dicen, es hija de la hembra; una vez formada se transmuta en varón y pasa a ser hijo del esposo; en adelante ya no es débil ni está sometida a los seres cósmicos, visibles e invisibles, sino que, cambiando en varón, se hace fruto masculino<sup>58</sup>.

#### LA TEMÁTICA MÉDICA, GINECOLÓGICA Y EMBRIOLÓGICA, Y LOS GNÓSTICOS

El contexto de la temática médica, ginecológica y embriológica, que ha sido trasvasada al campo de los intereses filosófico-religiosos de los gnósticos, es fácil de detectar.

Sabiduría como eón femenino que desea cognoscitiva e inútilmente ser poseída por el Padre sin cumplir la actividad normal del deseo femenino de filiación que se concreta en el entrelazamiento con su pareja masculina, adopta un cuadro similar al que es posible observar en una matriz que carece de concurso varonil. Por ese motivo los síntomas que se advierten en Sofía son de intranquilidad, conflicto o lucha interior (*agón*) y su efecto es la debilidad (*asthēneia*) o deficiencia (*hytērema*).

Como Platón admite en el *Timeo*, el útero es un órgano

<sup>57</sup> Cfr. *Extractos de Teodoto* 67 y 68 (J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, 381-382, con pequeñas modificaciones).

<sup>58</sup> Cfr. *Extractos de Teodoto* 79 (J. Montserrat Torrents, II, 388). Véase asimismo *Extracto* 80, que prosigue con el mismo tema. Sobre la semilla, masculinidad, iluminación que fortalece, etc., cfr. *Extractos* 1, 2, 3, 21, 22, 23, 3, 35 y 41.

<sup>59</sup> Cfr. *Timeo* 91 C: «Por las mismas razones, del mismo modo en las mujeres, lo que se llama matriz y útero es un viviente poseído por el deseo de engendrar niños. Cuando durante largo tiempo permanece estéril pudiendo engendrar, se irrita peligrosamente, y errando por el cuerpo en cualquier sentido, puesto que obstruye las vías de aire, impide la respiración, pone al cuerpo en angustias extremas y le ocasiona otras enfermedades de todo tipo.»

<sup>60</sup> «Te conjuro, matriz, por el que estaba en el abismo antes de que existiera cielo y tierra... Siéntate de nuevo en tu asiento y no te inclines al costado derecho ni al izquierdo ni muerdas en el corazón como un perro; por el contrario, quédate aquí y permanece en tus lugares particulares, sin consumirte, mientras yo te conjuro por el que, en el principio hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ella.» (PGM VII, 260-271, ver José Luis Calvo Martínez y M.ª Dolores Sánchez Romero, *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987, pág. 209 e igualmente Hans Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986, págs. 123-124). Sobre lo dicho antes, cfr. Th. Laqueur, *Making Sex. Body*

*and Gender from the Greek to Freud*, Harvard University Press, 1990.

que tiene su propia personalidad, con sus atracciones y rechazos propios<sup>59</sup>. Areteo, un médico que escribe a fines del siglo II, sostiene que es «un viviente dentro de un viviente» (*zōon en zoó*), y que, por lo tanto: «la matriz tiene una naturaleza errante». Aunque esta creencia fue negada por Sorano y Galeno, la concepción de que la matriz se podía mover dentro de la cavidad torácica, subir y bajar, ser atraída por los perfumes suaves y rechazada por los olores fétidos perduró casi 3.000 años. Dentro de nuestra era hasta el siglo XVII. Los *Papiros Mágicos en griego* confirman también la idea<sup>60</sup>, y el *Corpus Hipocraticum* describía nitidamente la causa, síntomas y recursos de curación para estos desplazamientos y sus consecuentes aflicciones. La causa es la falta de actividad sexual, porque con este ejercicio se humedece el útero; la sequedad, por el contrario, lo lleva a su movimiento errátil y, además, dificulta el flujo menstrual. Surgen de este modo los conocidos síntomas histéricos, insomnio, rechinar de dientes, mareos, desmayos, locura, etc. La receta para el mal se encuentra formulada en *Sobre las*

<sup>59</sup> Cfr. *Timeo* 91 C: «Por las mismas razones, del mismo modo en las mujeres, lo que se llama matriz y útero es un viviente poseído por el deseo de engendrar niños. Cuando durante largo tiempo permanece estéril pudiendo engendrar, se irrita peligrosamente, y errando por el cuerpo en cualquier sentido, puesto que obstruye las vías de aire, impide la respiración, pone al cuerpo en angustias extremas y le ocasiona otras enfermedades de todo tipo.»

<sup>60</sup> «Te conjuro, matriz, por el que estaba en el abismo antes de que existiera cielo y tierra... Siéntate de nuevo en tu asiento y no te inclines al costado derecho ni al izquierdo ni muerdas en el corazón como un perro; por el contrario, quédate aquí y permanece en tus lugares particulares, sin consumirte, mientras yo te conjuro por el que, en el principio hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ella.» (PGM VII, 260-271, ver José Luis Calvo Martínez y M.ª Dolores Sánchez Romero, *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987, pág. 209 e igualmente Hans Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986, págs. 123-124). Sobre lo dicho antes, cfr. Th. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greek to Freud*, Harvard University Press, 1990.

La actitud apasionada de Sofía carente de consorte es similar, e igualmente los síntomas de la pasión que no podrán ser redimidos (ignorancia, tristeza, temor, perplejidad), sin embargo, lo que puede ser salvado recibirá una cura o corrección, que sigue la misma receta hipocrática, el aporte varonil, pero con algunos nuevos elementos.

Hipócrates habla de la necesaria concurrencia masculina para el apaciguamiento de la matriz. Hasta aquí lo siguen los gnósticos. Pero éstos admiten no sólo que Sofía, con su deseo extraviado, ha generado un vastago de frustración, sino asimismo, que se debe realizar una regeneración de lo que es regenerable. En este aspecto del relato echan mano de nuevo a las enseñanzas médicas, pero ampliándolas, y en relación con las que tienen que ver con la formación del embrión.

Aristóteles había llegado a ser autoridad con la opinión de que el semen masculino provee la forma (*eídos*) en la constitución del embrión (*kyema*), perfeccionándolo (*teleíoo*). Los órganos femeninos reciben el esperma y solamente facilitan la materia (*hyle*) y el alimento (*trophé*). La superioridad y contraste del semen masculino frente al menstruio femenino se sabe que se debe a un proceso de

sutilización y depuración por el calor en el que el material primero, la sangre, ha sufrido una diferente transformación. Esta concepción rechazada por las corrientes médicas es antigua y se remonta a Empédocles y Anaxágoras<sup>62</sup>.

La tradición hipocrática, sin embargo, sostiene que tanto el hombre como la mujer tienen esperma. El masculino es más fuerte y el femenino más débil. Ambos están, como queda dicho, en el hombre y la mujer, pero la mayor abundancia de cada uno determina el sexo del hijo<sup>63</sup>. Esta postura empírica se perfeccionó con la observación de los ovarios o, mejor, testículos femeninos, realizada por Herophilo en el año 300 a.C., corriente ginecológica que seguirán Sorano y Galeno<sup>64</sup>. La enseñanza de Aristóteles es definitivamente segregada ante la evidencia de los hechos, pero se acepta que estaba en lo correcto al pensar lo femenino menos perfecto que lo masculino. Se explica, por lo tanto, que cuando Galeno escribe su *De usupartium corpori* entre los años 169-175, sostenga que el motivo de que la mujer sea menos perfecta es que es más fría (*psychoróteron*). Por lo tanto, varones y hembras tienen los mismos órganos sexuales, pero conformados de forma distinta: externos los hombres, interiores las mujeres, y esto debido a que es el calor (*thermótes*) el que produce este desarrollo. Hay más formación y perfección en el hombre y menos formación y mayor imperfección en la mujer<sup>65</sup>. Pero, entonces, se pregunta explícitamente Galeno, ¿qué impide a la mujer autoconcebir, si tiene los mismos órganos que el varón y si también produce esperma? No puede porque: «El semen femenino es muy débil (*asthenés*) e incapaz de progresar hasta el estado de movimiento en el que podría imprimir una forma artística (*morphé techniké*) sobre el feto», sin el semen masculino, el feto no alcanza la perfección<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. *Sobre las enfermedades de las mujeres* 1. 2 (léase asimismo

*Sobre la generación* IV), *Sobre las vírgenes* VIII, 468 (Littré). Véase R. Smith, art. cit, 352-353 y P. Lain Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1982, pág. 293.

<sup>62</sup> Cfr. *Sobre la generación de los animales*, págs. 762b y sigs. YR. Smith, art. cit., págs. 346-347.

*vírgenes*: «La joven debe convivir con un hombre lo antes posible. Si queda embarazada, se curará»<sup>61</sup>.

La actitud apasionada de Sofía carente de consorte es similar, e igualmente los síntomas de la pasión que no podrán ser redimidos (ignorancia, tristeza, temor, perplejidad), sin embargo, lo que puede ser salvado recibirá una cura o corrección, que sigue la misma receta hipocrática, el aporte varonil, pero con algunos nuevos elementos.

Hipócrates habla de la necesaria concurrencia masculina para el apaciguamiento de la matriz. Hasta aquí lo siguen los gnósticos. Pero éstos admiten no sólo que Sofía, con su deseo extraviado, ha generado un vástago de frustración, sino asimismo, que se debe realizar una regeneración de lo que es regenerable. En este aspecto del relato echan mano de nuevo a las enseñanzas médicas, pero ampliándolas, y en relación con las que tienen que ver con la formación del embrión.

Aristóteles había llegado a ser autoridad con la opinión de que el semen masculino provee la forma (*eidos*) en la constitución del embrión (*kyema*), perfeccionándolo (*teleioo*). Los órganos femeninos reciben el esperma y solamente facilitan la materia (*hyle*) y el alimento (*trophé*). La superioridad y contraste del semen masculino frente al menstruado femenino se sabe que se debe a un proceso de sutillización y depuración por el calor en el que el material primero, la sangre, ha sufrido una diferente transformación. Esta concepción rechazada por las corrientes médicas es antigua y se remonta a Empédocles y Anaxágoras<sup>62</sup>.

La tradición hipocrática, sin embargo, sostiene que tanto el hombre como la mujer tienen esperma. El masculino es más fuerte y el femenino más débil. Ambos están,

<sup>61</sup> Cfr. *Sobre las enfermedades de las mujeres* I. 2 (véase asimismo *Sobre la generación* IV), *Sobre las vírgenes* VIII, 468 (Littre). Véase R. Smith, art. cit., 352-353 y P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1982, pág. 293.

<sup>62</sup> Cfr. *Sobre la generación de los animales*, págs. 762b y sigs. y R. Smith, art. cit., págs. 346-347.

<sup>63</sup> Cfr. *Sobre la generación* VI-VII (ed. de R. Joly, XI, págs. 48-49).

<sup>64</sup> Cfr. R. Smith, art. cit, pág. 348 y nn. La información amplia en *Soranos d'Éphèse. Haladles des femmes* I, texto, traducción y comentarios de P. Burguière, D. Gourevitch e Y. Malinas, París, 1988.

<sup>65</sup> Cfr. *De usupartium* 14, 6. De ahí, por lo tanto, la anormalidad sexual señalada en *la Exposición del alma*, según se vio al comienzo, que induce a *lapsyché* a su conducta adulterina. Hay amplias pruebas de la antigüedad de que si una mujer invierte su función sexual, haciéndola activa como el hombre, es condenable. Desde el punto de vista médico esta intolerancia se concentra en los órganos genitales y en especial en el clítoris (*nymphé*). En el capítulo IV de la *Ginecología* de Sorano, «sobre el clítoris alargado y su eliminación», falta. Pero de resúmenes posteriores, como el de Pablo de Egina, se puede deducir su tratamiento: «Un clítoris alargado ofrece una deformidad vergonzosa. Está sujeto a erecciones e induce a deseos sexuales. El tratamiento consiste en apretar la parte saliente con un fórceps y cortar. Téngase cuidado de no cortar muy profundamente.»

como queda dicho, en el hombre y la mujer, pero la mayor abundancia de cada uno determina el sexo del hijo<sup>63</sup>. Esta postura empírica se perfeccionó con la observación de los ovarios o, mejor, testículos femeninos, realizada por Herophilo en el año 300 a.C., corriente ginecológica que seguirán Sorano y Galeno<sup>64</sup>. La enseñanza de Aristóteles es definitivamente segregada ante la evidencia de los hechos, pero se acepta que estaba en lo correcto al pensar lo femenino menos perfecto que lo masculino. Se explica, por lo tanto, que cuando Galeno escribe su *De usu partium corpori* entre los años 169-175, sostenga que el motivo de que la mujer sea menos perfecta es que es más fría (*psychoróteron*). Por lo tanto, varones y hembras tienen los mismos órganos sexuales, pero conformados de forma distinta: externos los hombres, interiores las mujeres, y esto debido a que es el calor (*thermótes*) el que produce este desarrollo. Hay más formación y perfección en el hombre y menos formación y mayor imperfección en la mujer<sup>65</sup>. Pero, entonces, se pregunta explícitamente Galeno, ¿qué impide a la mujer autoconcebir, si tiene los mismos órganos que el varón y si también produce esperma? No puede porque: «El

<sup>63</sup> Cfr. *Sobre la generación* VI-VII (ed. de R. Joly, XI, págs. 48-49).

<sup>64</sup> Cfr. R. Smith, art. cit., pág. 348 y nn. La información amplia en *Soranos d'Éphèse. Maladies des femmes* I, texto, traducción y comentarios de P. Burguière, D. Gourevitch e Y. Malinas, París, 1988.

<sup>65</sup> Cfr. *De usu partium* 14, 6. De ahí, por lo tanto, la anormalidad sexual señalada en la *Exposición del alma*, según se vio al comienzo, que induce a la *psyché* a su conducta adulterina. Hay amplias pruebas de la antigüedad de que si una mujer invierte su función sexual, haciéndola activa como el hombre, es condenable. Desde el punto de vista médico esta intolerancia se concentra en los órganos genitales y en especial en el clitoris (*nymphé*). En el capítulo IV de la *Ginecología* de Sorano, «sobre el clitoris alargado y su eliminación», falta. Pero de resúmenes posteriores, como el de Pablo de Egipto, se puede deducir su tratamiento: «Un clitoris alargado ofrece una deformidad vergonzosa. Está sujeto a erecciones e induce a deseos sexuales. El tratamiento consiste en apretar la parte saliente con un fórceps y cortar. Téngase cuidado de no cortar muy profundamente.»

Galeno tiene también en cuenta el caso extraordinario de algún animal que, como se decía de la gallina, pueda concebir por acción del viento, sin la participación del macho, pero aclara que en estos ejemplos de embarazos aparentes lo que se produce es una myie, una tumefacción o engrosamiento de tejido, y no una gestación verdadera. Una obra de tal imperfección que no sería «ni macho ni hembra», entendido como algo deforme y monstruoso, y no como un andrógino superior<sup>67</sup>.

Como se podrá observar, las diversas etapas sobre las causas, el descenso y regeneración de Sabiduría y los pneumáticos que necesitan del elemento soteriológico masculino para elevarse y la desaparición de las sustancias que son estrictamente abortivas como una generación ilusoria, se adhieren a la lógica de los conceptos médicos sobre la descripción evolutiva de los órganos reproductores, sus funciones y efectos, y es a ella a la que se ajusta la aventura de la salvación como una gran metáfora cosmobiológica. Debajo de ella, por supuesto, se perciben igualmente las concepciones filosóficas sobre el pneuma que previamente aclimataron las doctrinas médicas a la especulación intelectual<sup>68</sup>, sometidas a una relectura.

Porque el cuestionamiento básico que subyace a estos relatos sobre la aventura

amorosa de Sofía, la que implica en su búsqueda del Padre el deseo de engendrar un vástago, es el que se encierra en la pregunta: ¿Qué es un hijo? ¿En qué consiste ser un hijo o vástago, que es el fruto de generación que auténticamente debe proceder del deseo de una mujer-madre por el varón-padre? El hijo, resultado efectivo del deseo, no puede ser más *que* la revelación en la madre de la presencia o imagen del padre en ella. La voluntad y conocimiento paternos manifestados en la madre. Esta aparición del deseo generativo que es el límite en el que la naturaleza paterna se duplica o aparece el fenómeno de la bisexualidad, en el caso del eón femenino Sabiduría, ya engendrado, careció de captación o impresión viril. Lo que se reveló, entonces, en ella fue un producto malogrado: un mixto de deseo o potencia de vástago oculto por una proyección o imagen fantástica que carecía de identidad. Se necesitaba, por consiguiente, que en una Sofía primeramente reubicada y corregida, se *realizara* posteriormente una terapia o atención progresiva que permitiera activar su deseo de conocimiento o producción de un vástago en potencia. Ésta es la obra salvífica.

<sup>66</sup> Cfr. *De usupartium* 14, 7.

<sup>67</sup> Gfr. Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, pág. 737. Entre los gnósticos ver, por ejemplo, HipA (NHC II, 4), 94, 15-19, con el comentario de B. Barc, en *L'Hypostase des Archontes*, Quebec-Louvain, 1980, 119-120; OgM (NHC II, 5) 101, 10-11, 106, 28-29. Sobre la androginia superior véase más arriba.

<sup>68</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*, Buenos Aires, 1986, 48 y nn. 21 y 22.

semen femenino es muy débil (*asthenés*) e incapaz de progresar hasta el estado de movimiento en el que podría imprimir una forma artística (*morphé techniké*) sobre el feto», sin el semen masculino, el feto no alcanza la perfección<sup>66</sup>.

Galeno tiene también en cuenta el caso extraordinario de algún animal que, como se decía de la gallina, pueda concebir por acción del viento, sin la participación del macho, pero aclara que en estos ejemplos de embarazos aparentes lo que se produce es una *myle*, una tumefacción o engrosamiento de tejido, y no una gestación verdadera. Una obra de tal imperfección que no sería «ni macho ni hembra», entendido como algo deforme y monstruoso, y no como un andrógino superior<sup>67</sup>.

Como se podrá observar, las diversas etapas sobre las causas, el descenso y regeneración de Sabiduría y los pneumáticos que necesitan del elemento soteriológico masculino para elevarse y la desaparición de las sustancias que son estrictamente abortivas como una generación ilusoria, se adhieren a la lógica de los conceptos médicos sobre la descripción evolutiva de los órganos reproductores, sus funciones y efectos, y es a ella a la que se ajusta la aventura de la salvación como una gran metáfora cosmobiológica. Debajo de ella, por supuesto, se perciben igualmente las concepciones filosóficas sobre el pneuma que previamente aclimataron las doctrinas médicas a la especulación intelectual<sup>68</sup>, sometidas a una relectura.

Porque el cuestionamiento básico que subyace a estos relatos sobre la aventura amorosa de Sofía, la que implica en su búsqueda del Padre el deseo de engendrar un vás-

<sup>66</sup> Cfr. *De usu partium* 14, 7.

<sup>67</sup> Cfr. Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, pág. 737. Entre los gnósticos ver, por ejemplo, HipA (NHC II, 4), 94, 15-19, con el comentario de B. Barc, en *L'Hypostase des Archontes*, Quebec-Lovaina, 1980, 119-120; OgM (NHC II, 5) 101, 10-11, 106, 28-29. Sobre la androginia superior véase más arriba.

<sup>68</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*, Buenos Aires, 1986, 48 y nn. 21 y 22.

Como componente del feto inmaduro, del hijo no llegado a término, este mundo, entonces, es un antro, un engrasamiento ilusorio de Sabiduría constituido por materiales inconsistentes, las entidades hylicas y visibles, por elementos psíquicos que reflejan la verdad y que esperan sus beneficios sin conocerla, y por seres espirituales que residen en el fondo de la caverna y que una vez que el Salvador penetre a través del mundo y entre en contacto con ellos, como las posibilidades reales de engendrar de Sofía, los fortalecerá para que se liberen del cosmos de ficción y se vaya cumpliendo la verdadera gestación de los gérmenes encubiertos por la obra mal formada y fantasiosa. Cumplido el alumbramiento o regeneración total, se *alcanzará* el estado de perfección íntegra, y cuanto era producto de debilidad e imperfección se habrá disuelto. Se trata de la revelación completa del Unigénito. Por eso es empresa querida y organizada por el Salvador, según la voluntad del Padre, para el beneficio de Sofía y los pneumáticos, ya que se trata de la reintegración pleromática y de la disolución de lo imperfecto que eclipsa a la plenitud. No ha de extrañar, por lo tanto, que los relatos gnósticos tampoco rehuyan la dimensión del tema que deberíamos llamar propiamente mística. Es decir, el aspecto que tiene que

ver con la recuperación o rescate del pneuma caído o deficiente, el del matrimonio espiritual o recomposición de la syzygia. Efectivamente, esta situación escatológica con la redención de los indicios del deseo de Sofía, el postrero de los eones, por la fuerza viril del Salvador y sus ángeles, lo que permite es la manifestación plena y gloriosa del Hijo de Dios, del Intelecto proferido o Autoconciencia materna.

La reintegración de la tríada en reposo, equilibrio o eternidad del Padre, la Madre y el Hijo en su completa fructificación es lograda de esta manera y su realización se indica de dos formas:

a) De modo universal, como el sacramento o rito de la «cámara nupcial», simbolizado por el encuentro de la esposa y el esposo, por el desposorio místico del Salvador y Sofía que completan la actualización del Pleroma o *Noüs prophorikós*. El Nombre de Dios, que es unívocamente pronunciado en las profundidades maternas<sup>69</sup>.

b) De manera particular, como la participación personal, por etapas sucesivas, en el rito de la «cámara nupcial» que representa el encuentro de cada gnóstico o simiente de Sabiduría con los ángeles del Salvador, como esposas transformadas en esposos o imágenes débiles en imágenes perfectas. El Pleroma en el que se van integrando se ofrece como cámara nupcial total, y cada gnóstico y eón como un nombre del «libro de la vida» o una letra del Nombre impronunciado o «gran nombre»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. F. García Bazán, «El "Nombre" según la enseñanza del *Tratado Tripartito* (Códice de Nag Hammadi I, 5) y su contexto gnóstico y hebreocristiano», en *Revista Bíblica* 50, N.E. 30-31 (1988), págs. 124-130.

<sup>70</sup> Cfr. F. García Bazán, «El Evangelio de la Verdad», 241, n. 57.

Dice de este modo, en sencilla síntesis, Teodoto:

Los elementos espirituales deponen las almas, y desde aquí, al mismo tiempo que la Madre acompaña al Esposo, acompañan también ellos a los suyos, los ángeles. Entran en la cámara nupcial dentro del Límite y ante la vista del Padre convertidos en eones intelectuales llegan a las intelectivas y eternas bodas del matrimonio<sup>71</sup>.

El *Evangelio de Felipe* agrega igualmente:

Todos los [que entran] en la cámara nupcial (*koitón*) engendrarán la [luz], pues no engendrarán como los matrimonios (*gamos*) que se consuman [...] en la noche. La luz [brilla] en la noche y ella se extingue. Pero los misterios (*mystérion*) de este matrimonio se cumplen de día y a la luz. Ni este día ni esta luz se oponen. Si alguno llega a ser hijo de la cámara nupcial (*nymphón*), recibirá la luz. Si alguno no la recibe mientras está en estos lugares, no la podrá recibir en el otro lugar<sup>72</sup>.

Visto el sentido general y técnico de la sexología para los gnósticos y la aplicación que hacen en sus sistemas y relatos, es posible aportar explicaciones más precisas sobre algunos textos de contenido afín que hasta el momento aparecían como de confusa interpretación:

— Si bien es cierto, como hasta ahora se había sospechado, que la descripción de la creación del hombre de la *Apóphosis Megále* simoniana se inspira en Galeno<sup>73</sup>, la pre

<sup>71</sup> Cfr. *Extracto* 64 (J. Montserrat Torrents II, pág. 379).

<sup>72</sup> Cfr. *Sentencias* 126 y 127 (J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Montreal, 1964, págs. 105-127 y con mayor amplitud sents. 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82 (ibíd., págs. 89-91).

<sup>73</sup> Cfr. P. Wendland, *Hippolytus Werke* III, Berlín, 1916, págs. 140. Cfr. J. M. A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simón le Mage L'«Apophosis Megalé»*, París, 1969, págs. 27, n. 1; M. Marcovich, *Hippolytus refutatio omnium haeresium*, Berlín, 1986, pág. 219.

sentación del fuego que se ofrece como principio de los seres engendrados no sigue últimamente a Heráclito, como se venía afirmando, sino a la tradición médica sobre el pneuma cálido y sus modificaciones, según se ha mostrado más arriba<sup>74</sup>.

— En una comunicación expuesta en el «XX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana»<sup>75</sup>, hemos sostenido que la metáfora del beso, registrada en textos del Códice I de Nag Hammadi, como el *Evangelio de la Verdad* y el *Tratado Tripartito*, posiblemente constituya una interpretación coherente del *Cantar de los Cantares 1,2*: «¡Que me bese con los besos de su'boca!» A la luz del material estudiado sobre el esperma masculino y femenino transferido al pneuma activo y pasivo, cálido y frío, macho y hembra respectivamente, se comprueba asimismo cómo funciona la lógica de la unión íntima y perdurable de los seres exentos de órganos sensibles en el nivel pleromático. Otros textos vienen en apoyo de la misma tesis<sup>76</sup>.

— Los setianos de la noticia de Hipólito de Roma, figurándose este mundo como un gran vientre encinto, y los principios generadores (luz, pneuma y agua tenebrosa) como elementos que atrapan y son atrapados, como una tiniebla dotada de un movimiento violento a causa del deseo del pneuma que esconde las partículas de luz, obedecen a la misma orquestación de motivos médico-generativos, puesto que, además, ha de ser el Logos perfecto, la misma luz, el que bajo la forma de serpiente introduciéndose en el seno oscuro logrará el rescate y renacimiento de la luz esparcida<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Cfr. un caso ejemplar, H. Leisegang, *La gnose*, París, 1951, páginas 73 y sigs. El texto simoniano es el Fr. 9 de la *Apóphasis*.

<sup>75</sup> Cfr. «El uso de los libros sapienciales en el Códice de Jung (CNH I)», en *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1992, págs. 35-48.

<sup>76</sup> *EvFl*, sent. 31 (véase A. Orbe, «Los valentinianos y el matrimonio espiritual», págs. 29 y sigs.) y *UpSant* (NHC V, 3), 32, 6-8 (Cfr. G. Filoramo, ob. cit, págs. 56 y sigs.).

<sup>77</sup> Cfr. Hipólito, *Elenchos*, V, 19,10-25 (véase J. Montserrat Torrents

Por consiguiente, recurriendo al tecnicismo y cultura médico-empírica (ginecológica y embriológica) que poseían los gnósticos, es posible descubrir nuevas dimensiones del sentido de sus figuras míticas y ganar en exactitud en la interpretación de los textos que han llegado hasta nosotros, mostrándonos que son mucho más aptos para la lectura de la mente contemporánea de lo que a simple vista parecen.

Por consiguiente, recurriendo al tecnicismo y cultura médico-empírica (ginecológica y embriológica) que poseían los gnósticos, es posible descubrir nuevas dimensiones del sentido de sus figuras míticas y ganar en exactitud en la interpretación de los textos que han llegado hasta nosotros, mostrándonos que son mucho más aptos para la lectura de la mente contemporánea de lo que a simple vista parecen.

---

II, 88-90). Igual sucede con los peratas, *ibíd.*, V, 17 y con los ofitas según la noticia de Ireneo. Pueden verse las sugerencias, ricas de consecuencias de R. Smith, art. cit., págs. 355 y 357. Esto queda ratificado por la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII,1).

II, 88-90). Igual sucede con los peratas, *ibíd.*, V, 17 y con los ofitas según la noticia de Ireneo. Pueden verse las sugerencias, ricas de consecuencias de R. Smith, art. cit, págs. 355 y 357. Esto queda ratificado por la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII, 1).

## CAPÍTULO IV

### EL SIMBOLISMO TRADICIONAL DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA

#### PLANTEO DEL PROBLEMA

Se suele recordar a menudo el episodio histórico que dio origen a las denominaciones políticas de «izquierda» y «derecha» en el París revolucionario.

En la sesión del 25 de septiembre de 1792, día también muy próximo a las tristemente evocadas como «matanzas de Septiembre», la Cámara de la Convención Nacional proclamó la República Francesa. Entre los miembros que predominaban en la ocasión, sobresalían los representantes del club o grupo de los jacobinos, designados como *montagnards* o *izquierdistas* porque ocuparon el ala izquierda de los lugares altos del Parlamento. Los diputados de la Gironda, los girondinos, sin embargo, se sentaron a la derecha. En el centro se acomodaba el núcleo llamado de *Plaine* o *Moráis*.

Aquella fue una fecha memorable para la historia contemporánea, en la que se suprimieron los tratamientos, se adoptó el tuteo entre los convencionales y todos se consideraron como ciudadanos. La medida alcanzó a Luis XVI, quien de este modo pudo ser juzgado como el ciudadano Luis Capeto, condenado a muerte y ejecutado después. El

[127]

## CAPÍTULO IV

### EL SIMBOLISMO TRADICIONAL DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA

#### PLANTEO DEL PROBLEMA

Se suele recordar a menudo el episodio histórico que dio origen a las denominaciones políticas de «izquierda» y «derecha» en el París revolucionario.

En la sesión del 25 de septiembre de 1792, día también muy próximo a las tristemente evocadas como «matanzas de Septiembre», la Cámara de la Convención Nacional proclamó la República Francesa. Entre los miembros que predominaban en la ocasión, sobresalían los representantes del club o grupo de los jacobinos, designados como *montagnards* o *izquierdistas* porque ocuparon el ala izquierda de los lugares altos del Parlamento. Los diputados de la Gironda, los girondinos, sin embargo, se sentaron a la derecha. En el centro se acomodaba el núcleo llamado de *Plaine* o *Marais*.

Aquella fue una fecha memorable para la historia contemporánea, en la que se suprimieron los tratamientos, se adoptó el tuteo entre los convencionales y todos se consideraron como ciudadanos. La medida alcanzó a Luis XVI, quien de este modo pudo ser juzgado como el ciudadano Luis Capeto, condenado a muerte y ejecutado después. El

[127]

régimen del Terror estaba sólo en sus comienzos y prosiguió implacable, pese a las tentativas moderadoras de los girondinos. Tan demócratas en lo esencial eran los jacobinos como los girondinos, pero sus comportamientos diferentes hicieron que pronto sus respectivos apelativos se consideraran como sustantivos antónimos. Pero no sólo debe advertirse este hecho, sino que asimismo puede sospecharse que las

designaciones opuestas y valorativas de «izquierda» y «derecha» que se les adscribieron a ambos grupos no eran la obra del azar, sino que respondían a los dictados de una caracterización cualitativa que correspondía correlativamente a cada una de las facciones y que, por lo tanto, más allá de las circunstancias se adaptaba a los tipos de significado contrapuesto que simbolizan la «izquierda» y la «derecha»: el jacobino, en un caso, como síntesis del individuo extremista y radicalizado a causa de su carácter demagógico, exaltado y sanguinario; el girondino, en el otro, igualmente propulsor de los derechos y progresos libertarios, pero apoyando su postura en una estudiada medida y sin manifestar hostilidad hacia el pasado<sup>1</sup>.

Cuando cuatro décadas después de la anécdota histórica que se ha referido, David Strauss —con su crítica a la filosofía de la religión de Hegel en la *Vida de Jesús*<sup>2</sup>— echa los cimientos de la polémica que promoverá la aparición de los hegelianos ortodoxos (B. Bauer) y los Jóvenes Hegelianos (el mismo Strauss, Feuerbach, Engels, Marx), estaba permitiendo la canalización de la distinción reanimada en la Convención francesa, dentro del pensamiento filosófico alemán. Sólo que la adaptación se operaba ahora amoldándose al momento histórico de una sociedad que había ingresado sin transiciones en la era industrial, y que había recibido las ideas del socialismo saintsimoniano. Por ese motivo la

<sup>1</sup> Cfr. A. Alonso-Castrillo, voz: «Revolución francesa», en *Diccionario de historia de España II*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, páginas 1036 y sigs.

<sup>2</sup> Tomos I-II, Tubinga, 1835-1836.

régimen del Terror estaba sólo en sus comienzos y prosiguió implacable, pese a las tentativas moderadoras de los girondinos. Tan demócratas en lo esencial eran los jacobinos como los girondinos, pero sus comportamientos diferentes hicieron que pronto sus respectivos apelativos se consideraran como sustantivos antónimos. Pero no sólo debe advertirse este hecho, sino que asimismo puede sospecharse que las designaciones opuestas y valorativas de «izquierda» y «derecha» que se les adscribieron a ambos grupos no eran la obra del azar, sino que respondían a los dictados de una caracterización cualitativa que correspondía correlativamente a cada una de las facciones y que, por lo tanto, más allá de las circunstancias se adaptaba a los tipos de significado contrapuesto que simbolizan la «izquierda» y la «derecha»: el jacobino, en un caso, como síntesis del individuo extremista y radicalizado a causa de su carácter demagógico, exaltado y sanguinario; el girondino, en el otro, igualmente propulsor de los derechos y progresos libertarios, pero apoyando su postura en una estudiada medida y sin manifestar hostilidad hacia el pasado<sup>1</sup>.

Cuando cuatro décadas después de la anécdota histórica que se ha referido, David Strauss —con su crítica a la filosofía de la religión de Hegel en la *Vida de Jesús*<sup>2</sup>— echa los cimientos de la polémica que promoverá la aparición de los hegelianos ortodoxos (B. Bauer) y los Jóvenes Hegelianos (el mismo Strauss, Feuerbach, Engels, Marx), estaba permitiendo la canalización de la distinción reanimada en la Convención francesa, dentro del pensamiento filosófico alemán. Sólo que la adaptación se operaba ahora amoldándose al momento histórico de una sociedad que había ingresado sin transiciones en la era industrial, y que había recibido las ideas del socialismo saintsimoniano. Por ese motivo la

<sup>1</sup> Cfr. A. Alonso-Castrillo, voz: «Revolución francesa», en *Diccionario de historia de España* II, Madrid, Revista de Occidente, 1952, páginas 1036 y sigs.

<sup>2</sup> Tomos I-II, Tubinga, 1835-1836.

resultante de la mezcla ideológica llega a ser bastante familiar para el lector e intérprete politizado de nuestros días: la *derecha hegeliana* como el sostén del sistema del filósofo, conservadora de este modo, del valor absoluto de la religión cristiana y del Estado prusiano, lo que leído en clave socioeconómica venía a ser la representación mental del bloque reaccionario del capitalismo (nobleza, clero y burguesía); y la *izquierda hegeliana*, adherida, por su parte, al desarrollo dialéctico de la historia y al devenir incesante y continuo, o sea, el rostro intelectual del proletariado.

F. Engels, dócilmente influido por la lectura de Strauss, lo expresaba así moviéndose todavía en el plano de la especulación:

La doctrina de Hegel, tomada en su conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto

político, en la extrema oposición... Hacia fines de la década del 30, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófica elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado... La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba con objetivos filosóficos abstractos; ahora se trataba ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado imperante... La política era una materia muy espinosa; por eso los disparos principales se dirigían contra la religión.

resultante de la mezcla ideológica llega a ser bastante familiar para el lector e intérprete politizado de nuestros días: la *derecha hegeliana* como el sostén del sistema del filósofo, conservadora de este modo, del valor absoluto de la religión cristiana y del Estado prusiano, lo que leído en clave socio-económica venía a ser la representación mental del bloque reaccionario del capitalismo (nobleza, clero y burguesía); y la *izquierda hegeliana*, adherida, por su parte, al desarrollo dialéctico de la historia y al devenir incesante y continuo, o sea, el rostro intelectual del proletariado.

F. Engels, dócilmente influido por la lectura de Strauss, lo expresaba así moviéndose todavía en el plano de la especulación:

La doctrina de Hegel, tomada en su conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición... Hacia fines de la década del 30, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófica elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado... La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba con objetivos filosóficos abstractos; ahora se trataba ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado imperante... La política era una materia muy espinosa; por eso los disparos principales se dirigían contra la religión<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica ale-*

<sup>3</sup> Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica ale* 130 Francisco García Bazán

Se comprende, entonces, que tampoco sea una incoherencia clasificar a los escritores franceses de la Restauración en la derecha, así como a los políticos de *VAction*

*frangaise* j a los partidarios de las ideologías nacionalsocialista, fascista<sup>4</sup> y falangista. En realidad, se trata de diversas especies de un género o esquema

cosmovisional común, que se distingue y opone a su visión antagónica, la izquierda, y que se torna explícito en principios como los siguientes: No es posible que lo alto venga de lo bajo, como resulta sin sentido que lo interior provenga de lo exterior, el centro de la periferia, lo superior de lo inferior, la forma de lo informe, el espíritu de la materia, etc.<sup>5</sup> En resumen, existe lo firme y lo mudable, y lo primero no puede estar subordinado a lo segundo.

*mana*, pasaje transcrito en A. Cormí, *Carlos Marx-Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, 1965, pág. 105. Ver asimismo págs. 15-47 y 106 y sigs., así como K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968.

4 Viene aquí oportuno citar a Ph. Baillet: «No es necesario ser un gran sabio para responder a estas interpretaciones desvalorizadoras del tradicionalismo. Todo el mundo sabe lo que queda hoy de las "emociones profundas y durables", o de los "vastos y diversos consensos" suscitados por el fascismo y el nacionalsocialismo. Intensas, con seguridad lo fueron las primeras, sobre todo en el caso del Tercer Reich, pero no resistieron a la derrota final. En cuanto a los segundos, también indiscutibles, no dejaron de ser menos falaces. Estos dos regímenes, en fin, que han usado y abusado de ciertas nociones (aristocracia, raza, comunidad, ética del honor y de la fidelidad, etc.) caricaturizándolas y desacreditándolas por largo tiempo, mientras que hubiera sido necesario recurrir a ellas con prudencia y plena conciencia, han contribuido además, lo que no se pone de relieve con suficiente fuerza, al ascenso del hombre masa. En lo que toca a Italia, de la época fascista datan la invasión radiofónica en la vida privada de las personas, el estribillo político, la manía del deporte obligatorio para todos, el culto inepto de las vedettes cinematográficas y la invasión burocrática, por no hablar de las recaídas en una industrialización a ultranza, quizás inevitable, pero de la que se está en derecho de medir los efectos. La historia del Tercer Reich ofrece a su vez fenómenos análogos de condicionamiento colectivo y de abatimiento general del gusto», en «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», *Política Hermética* I (1987), págs. 61-62.

5 Cfr. Fiero Di Vona, «Rene Guénon e il pensiero di destra», en *La destra come categoria, Hermenéutica*, Pubblicazione dell'Istituto di Scienze Religiose deH'Università degli Studi di Urbino, 6, pág. 70.

Se comprende, entonces, que tampoco sea una incoherencia clasificar a los escritores franceses de la Restauración en la derecha, así como a los políticos de *L'Action française* y a los partidarios de las ideologías nacionalsocialista, fascista<sup>4</sup> y falangista. En realidad, se trata de diversas especies de un género o esquema cosmovisional común, que se distingue y opone a su visión antagónica, la izquierda, y que se torna explícito en principios como los siguientes: No es posible que lo alto venga de lo bajo, como resulta sin sentido que lo interior provenga de lo exterior, el centro de la periferia, lo superior de lo inferior, la forma de lo informe, el espíritu de la materia, etc.<sup>5</sup> En resumen,

---

mana, pasaje transcrito en A. Cornu, *Carlos Marx-Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, 1965, pág. 105. Ver asimismo págs. 15-47 y 106 y sigs., así como K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968.

<sup>4</sup> Viene aquí oportuno citar a Ph. Baillet: «No es necesario ser un gran sabio para responder a estas interpretaciones desvalorizadoras del tradicionalismo. Todo el mundo sabe lo que queda hoy de las "emociones profundas y durables", o de los "vastos y diversos consensos" suscitados por el fascismo y el nacionalsocialismo. Intensas, con seguridad lo fueron las primeras, sobre todo en el caso del Tercer Reich, pero no resistieron a la derrota final. En cuanto a los segundos, también indiscutibles, no dejaron de ser menos falaces. Estos dos regímenes, en fin, que han usado y abusado de ciertas nociones (aristocracia, raza, comunidad, ética del honor y de la fidelidad, etc.) caricaturizándolas y desacreditándolas por largo tiempo, mientras que hubiera sido necesario recurrir a ellas con prudencia y plena conciencia, han contribuido además, lo que no se pone de relieve con suficiente fuerza, al ascenso del hombre masa. En lo que toca a Italia, de la época fascista datan la invasión radiofónica en la vida privada de las personas, el estribillo político, la manía del deporte obligatorio para todos, el culto inepto de las vedettes cinematográficas y la invasión burocrática, por no hablar de las recaídas en una industrialización a ultranza, quizás inevitable, pero de la que se está en derecho de medir los efectos. La historia del Tercer Reich ofrece a su vez fenómenos análogos de condicionamiento colectivo y de abatimiento general del gusto», en «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», *Política Hermética I* (1987), págs. 61-62.

<sup>5</sup> Cfr. Piero Di Vona, «René Guénon e il pensiero di destra», en *La destra come categoria, Hermenéutica*, Pubblicazione dell'Istituto di Scienze Religiose dell'Università degli Studi di Urbino, 6, pág. 70.

En nuestro siglo, la obra de un pensador que se coloca en una perspectiva que está claramente por encima del horizonte político, Rene Guénon, ha sido un brillante modelo expositor de esta disposición cultural de derecha, desbordando inclusive con su concepción de la tradición perenne y universal las estrechas fronteras de Occidente, e influyendo en pensadores de directa gravitación política, como Julius Evola, que escribe, en consecuencia:

Es estimado como verdad no tanto el proceder de arriba, sino el venir de abajo, no ya la nobleza de los orígenes, sino la idea de que la civilización surge de la barbarie, la religión de la superstición, el hombre del animal (Darwin) y toda forma espiritual de la «sublimación» o trasposición de una materia original constituida por los complejos salvajes del instinto o de la libido (Freud), etc.<sup>6</sup>

EL MARCO CULTURAL

Pero basta con ojear un texto de la tradición cristiana que durante muchos siglos ha sido uno de los pocos depósitos accesible de símbolos religiosos, de las metáforas y giros de la Sagrada Escritura conservados por la lengua del pueblo a la que alimenta la fraseología habitual de los sermones, las homilias y las expresiones en uso en la enseñanza de la catequesis, nos referimos a la *Clave* de la Escritura de Melitón de Sardes, para que el planteo ahonde de inmediato la perspectiva. De la *Clave* a modo de presentación, no sólo puede decirse que «la obra que nos ha llegado bajo el

nombre de san Melitón reproduce fielmente en su contenido el conjunto y la sustancia del simbolismo

<sup>6</sup> Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán, 1951, páginas 430-431, en P. Di Vona, ob. cit., pág. 70 y n. 33; cotéjese con la caracterización de la posmodernidad, cap. V.

existe lo firme y lo mudable, y lo primero no puede estar subordinado a lo segundo.

En nuestro siglo, la obra de un pensador que se coloca en una perspectiva que está claramente por encima del horizonte político, René Guénon, ha sido un brillante modelo expositor de esta disposición cultural de derecha, desbordando inclusive con su concepción de la tradición perenne y universal las estrechas fronteras de Occidente, e influyendo en pensadores de directa gravitación política, como Julius Evola, que escribe, en consecuencia:

Es estimado como verdad no tanto el proceder de arriba, sino el venir de abajo, no ya la nobleza de los orígenes, sino la idea de que la civilización surge de la barbarie, la religión de la superstición, el hombre del animal (Darwin) y toda forma espiritual de la «sublimación» o trasposición de una materia original constituida por los complejos salvajes del instinto o de la libido (Freud), etc.<sup>6</sup>

#### EL MARCO CULTURAL

Pero basta con ojear un texto de la tradición cristiana que durante muchos siglos ha sido uno de los pocos depósitos accesible de símbolos religiosos, de las metáforas y giros de la Sagrada Escritura conservados por la lengua del pueblo a la que alimenta la fraseología habitual de los sermones, las homilías y las expresiones en uso en la enseñanza de la catequesis, nos referimos a la *Clave* de la Escritura de Melitón de Sardes, para que el planteo ahonde de inmediato la perspectiva. De la *Clave* a modo de presentación, no sólo puede decirse que «la obra que nos ha llegado bajo el nombre de san Melitón reproduce fielmente en su contenido el conjunto y la sustancia del simbolismo

---

<sup>6</sup> Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán, 1951, páginas 430-431, en P. Di Vona, ob. cit., pág. 70 y n. 33; cotéjese con la caracterización de la posmodernidad, cap. V.

tradicional de los cuatro primeros siglos del cristianismo»<sup>7</sup>, sino que ella ha sido también la guía segura de inspiración para Paul Vulliaud<sup>8</sup>, R. Guénon<sup>9</sup> y L. A. CharbonneauLassay<sup>10</sup>, con el fin de orientarse dentro del simbolismo cristiano, constituyendo en su plano más humilde una valiosa colección que mantiene debidamente codificados los diversos niveles de significación del simbolismo cristiano transmitido por la tradición oral: moral, salvífico, escatológico, místico y esotérico. Este testimonio de rancio valor, que condensa en sus páginas una disposición colectiva y milenaria de la mente cristiana, sólo fue eclipsado y dejado a un costado cuando los embates científicistas herederos de la Reforma, y en el siglo xrx encarnados en L. Duchesne y A. von Harnack, le dieron una importancia predominante a la dificultad referente a la autoría del documento, dejando con esto de

prestar atención a la riqueza del contenido que la obra transmite. Ésta fue la cuestión central, sin embargo, que con sus esfuerzos para rehabilitar el escrito, percibió claramente Juan Bautista Pitra, su infatigable investigador y su editor moderno<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. G. M. C. Legeay en *La Science religieuse*, 15 de abril de 1889 y *Le Monde catholique*, París, 1885, citado por J. P. Laurant, *Symbolisme et Ecriture, le cardinal Pitra et la «Clef» de Méliton de Sardes* (prefacio de E. Poulat), París, 1988, pág. 31.

<sup>8</sup> Nacido en Lyon en 1875. Católico «esoterista» y autor de *La Kabbale juive*, París, 1923, que según J. P. Laurant (ob. cit., pág. 357) le mereció una segura notoriedad.

<sup>9</sup> Cfr. al respecto J. P. Laurant, ob. cit., págs. 31-32 y sigs.

<sup>10</sup> No sólo en los varios artículos publicados en *Regnabit*, revista en la que colaboró con el P. F. Anizan, sino particularmente en el *Bestiaire du Christ*, publicado por Desclée de Brouwer en 1940 (Laurant, pág. 344). Ahora puede verse L. Charbonneau-Lassay, *E Bestiario di Cristo. La misteriosa emblemática di Gesù Cristo I-II*, Roma<sup>2</sup>, 1995 y *Il Giardino del Cristo ferito. II Vulnerario e U Florarlo del Cristo*, Roma, 1995 y *El bestiario de Cristo: el simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media I-II*, Palma de Mallorca, págs. 1996 y 1997.

<sup>11</sup> Sobre el planteo científico ver J. Quasten, *Patrología I*, Madrid, 1961, pág. 237. Sobre el tradicional y científico, J. P. Laurant, ob. cit., págs. 24-25, que justifica su nueva publicación y traducción de la edición del *Codex Claromontanus* por el cardenal Pitra en 1884.

tradicional de los cuatro primeros siglos del cristianismo»<sup>7</sup>, sino que ella ha sido también la guía segura de inspiración para Paul Vulliaud<sup>8</sup>, R. Guénon<sup>9</sup> y L. A. Charbonneau-Lassay<sup>10</sup>, con el fin de orientarse dentro del simbolismo cristiano, constituyendo en su plano más humilde una valiosa colección que mantiene debidamente codificados los diversos niveles de significación del simbolismo cristiano transmitido por la tradición oral: moral, salvífico, escatológico, místico y esotérico. Este testimonio de rancio valor, que condensa en sus páginas una disposición colectiva y milenaria de la mente cristiana, sólo fue eclipsado y dejado a un costado cuando los embates científicistas herederos de la Reforma, y en el siglo XIX encarnados en L. Duchesne y A. von Harnack, le dieron una importancia predominante a la dificultad referente a la autoría del documento, dejando con esto de prestar atención a la riqueza del contenido que la obra transmite. Ésta fue la cuestión central, sin embargo, que con sus esfuerzos para rehabilitar el escrito, percibió claramente Juan Bautista Pitra, su infatigable investigador y su editor moderno<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. G. M. C. Legeay en *La Science religieuse*, 15 de abril de 1889 y *Le Monde catholique*, París, 1885, citado por J. P. Laurant, *Symbolisme et Ecriture, le cardinal Pitra et la «Clef» de Méliton de Sardes* (prefacio de E. Poulat), París, 1988, pág. 31.

<sup>8</sup> Nacido en Lyon en 1875. Católico «esoterista» y autor de *La Kabbale juive*, París, 1923, que según J. P. Laurant (ob. cit., pág. 357) le mereció una segura notoriedad.

<sup>9</sup> Cfr. al respecto J. P. Laurant, ob. cit., págs. 31-32 y sigs.

<sup>10</sup> No sólo en los varios artículos publicados en *Regnabit*, revista en la que colaboró con el P. F. Anizan, sino particularmente en el *Bestiaire du Christ*, publicado por Desclée de Brouwer en 1940 (Laurant, pág. 344). Ahora puede verse L. Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario di Cristo. La misteriosa emblemática di Gesù Cristo I-II*, Roma<sup>2</sup>, 1995 y *Il Giardino del Cristo ferito. Il Vulnerario e il Florario del Cristo*, Roma, 1995 y *El bestiario de Cristo: el simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media I-II*, Palma de Mallorca, págs. 1996 y 1997.

<sup>11</sup> Sobre el planteo científico ver J. Quasten, *Patrología I*, Madrid, 1961, pág. 237. Sobre el tradicional y científico, J. P. Laurant, ob. cit., págs. 24-25, que justifica su nueva publicación y traducción de la edición del *Codex Claromontanus* por el cardenal Pitra en 1884.

J. B. Pitra, nacido en Autún en 1812, hijo de progenitor contrarrevolucionario y perseguido por el régimen del Terror, cardenal de la Iglesia nombrado por Pío IX,

ultramontano por convicciones y bibliotecario de la Biblioteca Vaticana por su celo erudito, consideraba, sin más comentarios, que: «La *Clave* es el arco de un instrumento sonoro, que resuena a través de todas las edades»<sup>12</sup>.

La *Clave*, entonces, es la que hace presente lo que el cristiano medio evocó durante siglos ante las sugerencias diversas y antinómicas de la «derecha» y de la «izquierda», con la elocuente síntesis siguiente:

— «La diestra del Señor, su Hijo, como más arriba. Véase el Salmo: "La derecha del Señor ha hecho maravillas"»<sup>13</sup>.

— «La diestra del Señor, la gloria o la bienaventuranza eterna, como se dice en el Evangelio: "a la derecha de Dios"»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. J. P. Laurant, *ob. cit.*, págs. 27.

<sup>13</sup> Cfr. I, 11, con *Salmos* 117, 16. Al ejemplo de estos versículos (15-16) como símbolo del Poder de Dios, pueden agregarse *Salmos* 20, 7; 21, 9; 44, 4; 60, 7 y 63, 9. Dice igualmente Ex. 15, 6, 12: «tu diestra, Yahvé, relumbra por su fuerza; tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo... Tendiste tu diestra y los tragó la tierra.» Al poder de Dios corresponde también siempre la justicia, dice 48, 11: «Tu diestra de justicia está llena». También la creación es obra del poder de Dios significado por la derecha: «Sí, es mi mano la que fundamentó la tierra y mi diestra (*he dexiá=jmjn*) la que extendió los cielos.» El mismo significado es transmitido por los *Papiros Mágicos* en griego: «Conjuro la mano derecha que asienta sobre el universo» (I, 306); «cuerpo completo mío, formado por un brazo honorable y una mano inmortal» (IV, 498); «mejorado por una poderosa gran potencia y una mano derecha inmortal» (IV, 518), cfr. J. L. Calvo Martínez y M.<sup>a</sup> D. Sánchez Romero, *Textos de Égria en Papiros Griegos*, Madrid, 1987, págs. 66 y 113, e incluso, H. Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago y Londres, 1986, págs. 11 y 48. Véase W. Grandmann, voz *dextós*, *ThWzNT*, II, 37.

<sup>14</sup> 1.12 y véase Me. 16, 19, afirmación que corrobora y amplía *Clavis* II. 14: «Igualmente diestra, la bienaventuranza eterna e izquierda, la vida presente, como dice la Iglesia en el *Cantar de los Cantares*: "Su iz

— «La diestra del Señor, todos los elegidos. Véase Deuteronomio: "en su derecha está la ley de fuego"»<sup>15</sup>.

— «La diestra del Señor, los elegidos; la izquierda, todo condenado. Véase el Evangelio: "Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda"»<sup>16</sup>-

— «Mano derecha, el acto positivo o la intención recta. Véase el Evangelio: "Ignore tu mano izquierda lo que hace tu mano derecha".»

— «Mano izquierda, es decir, el acto negativo o la mala intención, como aquí arriba.»

— «Mano derecha, como algunos quieren interpretar, el amigo, la esposa, los hijos o los parientes en general. Véase el Evangelio: "Si tu mano derecha te escandaliza arráncatela y arrójala lejos de ti".»

— «Mano derecha, la prosperidad de este mundo o el favor de los hombres. Mano izquierda, (la adversidad) de esta vida o la reprensión. Véase Isaías: "Este camino seguidlo, ni a la derecha ni a la izquierda"»<sup>16a</sup>.

Pero la oposición contundente y autoexclusiva de los símbolos extremos puede también revelarse en su aspecto de términos correlativos, coexistentes y complementarios, posibilitando de este modo un nexo de relación basado en la unidad jerárquica del todo. Dice, pues, la *Clave*:

— «La diestra del Señor, el Nuevo Testamento; la izquierda, el Antiguo Testamento»<sup>17</sup>.

Un apoyo conceptual a esta interpretación hondamente cristiana lo encontramos en otra declaración similar del escrito:

quierda está bajo mi cabeza y su derecha me abraza"» (2, 6). Véase más abajo n. 29.

<sup>15</sup> I. 13, Cfr. Deut. 33, 2.

<sup>16</sup> II. 15 y ver Mt. 25, 33, lo que es así ratificado por *Clavis* IV. 21: «Luz y tinieblas, los elegidos y los

condenados...». Ver más abajo sobre el texto evangélico.

<sup>16a</sup> Cfr. VIII, II, 27 (Mt. 6, 3); VIII, II, 28; VIII, II, 30 (Isaías, 30, 21).  
17 II, 13.

— «La diestra del Señor, todos los elegidos. Véase Deuteronomio: "en su derecha está la ley de fuego"»<sup>15</sup>.

— «La diestra del Señor, los elegidos; la izquierda, todo condenado. Véase el Evangelio: "Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda"»<sup>16</sup>.

— «Mano derecha, el acto positivo o la intención recta. Véase el Evangelio: "Ignore tu mano izquierda lo que hace tu mano derecha".»

— «Mano izquierda, es decir, el acto negativo o la mala intención, como aquí arriba.»

— «Mano derecha, como algunos quieren interpretar, el amigo, la esposa, los hijos o los parientes en general. Véase el Evangelio: "Si tu mano derecha te escandaliza arrácatela y arrójala lejos de ti".»

— «Mano derecha, la prosperidad de este mundo o el favor de los hombres. Mano izquierda, (la adversidad) de esta vida o la reprensión. Véase Isaías: "Este camino seguido, ni a la derecha ni a la izquierda"»<sup>16a</sup>.

Pero la oposición contundente y autoexclusiva de los símbolos extremos puede también revelarse en su aspecto de términos correlativos, coexistentes y complementarios, posibilitando de este modo un nexo de relación basado en la unidad jerárquica del todo. Dice, pues, la *Clave*:

— «La diestra del Señor, el Nuevo Testamento; la izquierda, el Antiguo Testamento»<sup>17</sup>.

Un apoyo conceptual a esta interpretación hondamente

---

quierda está bajo mi cabeza y su derecha me abraza"» (2, 6). Véase más abajo n. 29.

<sup>15</sup> I, 13, Cfr. Deut. 33, 2.

<sup>16</sup> II, 15 y ver Mt. 25, 33, lo que es así ratificado por *Clavis* IV, 21: «Luz y tinieblas, los elegidos y los condenados...». Ver más abajo sobre el texto evangélico.

<sup>16a</sup> Cfr. VIII, II, 27 (Mt. 6, 3); VIII, II, 28; VIII, II, 30 (Isaías, 30, 21).

<sup>17</sup> II, 13.

— «Las dos alas de la paloma, los dos Testamentos de la Ley. Véase el Salmo: "Las alas plateadas de la paloma"»<sup>18</sup>.

Y una ratificación en la exégesis simbólica del nombre «Benjamín»:

— «Benjamín o "Hijo de la derecha", traduce el símbolo de los judíos. Véase Génesis: "Benjamín, lobo rapaz, de mañana devora su presa", o sea, los despojos recibidos de la Ley, "Y a la tarde reparte el despojo", entre los dos Testamentos, el de la Ley y el del Evangelio»<sup>19</sup>.

Ahora bien, estos usos lingüísticos matizados reunidos por la *Clave*, la que en una

línea ininterrumpida testimonia haber sido utilizada en sus obras por el Obispo de Lyon, San Euquerio (siglo w), el polígrafo Rábano Mauro (siglo ix), Alain de Lille y Pedro de Riga (siglo xii)<sup>20</sup>, encuentran la confirmación de su simultáneo empleo secular genérico en las páginas del conocido *Léxico* bizantino de Suidas (siglo x), en el que, recogiendo influencias semánticas tanto griegas como hebreocristianas, se dice bajo la voz «derecha»; «Los antiguos llamaban derecha a lo prudente, e izquierda a lo insensato»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> XI. 55 y Salmo 67, 14.

<sup>19</sup> XIV, V, 72 y Gen. 49, 27.

<sup>20</sup> El tomo segundo del *Specilegium Solesmense* (París, 1855) los reúne. Es conveniente recordar en este momento que durante el siglo xviii la literatura religiosa católica que reaccionó en Francia contra las ideas iluministas, valiéndose de recursos eruditos racionales, fue muy abundante, casi un millar de volúmenes (Cfr. S. Albertan-Goppola, «L'apologétique catholique française a l'âge des Lumières», en *Revue de l'Histoire des Religions* CCV/2 (1988), págs. 151-180), *l'Histoire Générale des Auteurs Sacres Ecclésiastiques*, París, 1729-1763, 25 vols., de Rémis Geiller, quien se refería al manuscrito de la *Clave* que editará finalmente J. B. Pitra encontrándose en la biblioteca del Colegio de Clermont de los jesuitas, debe contarse entre esas obras.

Rastreemos, por consiguiente, algunos de esos antecedentes, según nos invita el erudito lexicógrafo.

EL FONDO CULTURAL

De entrada, resulta sugestivo advertir que esta identificación de la derecha con lo bueno se pueda descubrir entre los pitagóricos como lo señala Simplicio:

«Por lo tanto llamaban bueno a lo situado a la derecha, arriba y adelante»<sup>22</sup>.

El vocablo se utilizaba también como sinónimo de «benévolo» (eunoús) y conveniente (epüédeos)<sup>23</sup>, y tiene a sus espaldas la tradición homérica de considerar que los presagios malos o desfavorables provienen de la izquierda<sup>24</sup>, mientras que los afortunados o propicios vienen de la derecha<sup>25</sup>, siempre en relación con la interpretación del vuelo de los pájaros y observando sus circunvoluciones mirando al Norte.

La doctrina tocante a los misterios del trasmundo, del juicio posterior a la muerte y del retorno de las almas, se atiene igualmente a este simbolismo de la izquierda y de la derecha entre los órficos y en Platón.

Recordemos:

— «Salud, a ti que viajas por el camino de la derecha, hacia las praderas sagradas y el bosque de Perséfone»<sup>26</sup>. O del mismo modo:

<sup>21</sup> *Dexiá élegon hoipalaíoi ta synetá, aristerá de ta mora*. Nos limitamos en lo que sigue a la Antigüedad helenística y grecolatina, aunque la investigación podría avanzar en sentido universal introduciéndonos en la antropología. Cfr. el buen resumen de G. E. R. Lloyd, *Polaridad y analogía*, Madrid, 1987, págs. 25-47.

<sup>22</sup> *In Aristot. cael* II, 2, págs. 386, 20 y sigs. (Heiberg).

<sup>23</sup> Empleo que se registra en Aristófanes, *Las nubes* 429 y Platón, *Menexeno* 235 C. Véase W. Grundmann, *Le.*, II, pág. 38.

<sup>24</sup> Cfr. *Odisea*, XX, 242.

<sup>25</sup> Cfr. *Odisea*, II, 154.

cha»: «Los antiguos llamaban derecha a lo prudente, e izquierda a lo insensato»<sup>21</sup>.

Rastreemos, por consiguiente, algunos de esos antecedentes, según nos invita el erudito lexicógrafo.

#### EL FONDO CULTURAL

De entrada, resulta sugestivo advertir que esta identificación de la derecha con lo bueno se pueda descubrir entre los pitagóricos como lo señala Simplicio:

«Por lo tanto llamaban bueno a lo situado a la derecha, arriba y adelante»<sup>22</sup>.

El vocablo se utilizaba también como sinónimo de «benévolo» (*eunoús*) y conveniente (*epitédeios*)<sup>23</sup>, y tiene a sus espaldas la tradición homérica de considerar que los presagios malos o desfavorables provienen de la izquierda<sup>24</sup>, mientras que los afortunados o propicios vienen de la derecha<sup>25</sup>, siempre en relación con la interpretación del vuelo de los pájaros y observando sus circunvoluciones mirando al Norte.

La doctrina tocante a los misterios del trasmundo, del juicio posterior a la muerte y del retorno de las almas, se atiene igualmente a este simbolismo de la izquierda y de la derecha entre los órficos y en Platón.

Recordemos:

— «Salud, a ti que viajas por el camino de la derecha,

<sup>21</sup> *Dexiá élegon hoi palatoi ta synetá, aristerá de ta morá*. Nos limitamos en lo que sigue a la Antigüedad helenística y grecolatina, aunque la investigación podría avanzar en sentido universal introduciéndonos en la antropología. Cfr. el buen resumen de G. E. R. Lloyd, *Polaridad y analogía*, Madrid, 1987, págs. 25-47.

<sup>22</sup> *In Aristot. cael.* II, 2, págs. 386, 20 y sigs. (Heiberg).

<sup>23</sup> Empleo que se registra en Aristófanes, *Las nubes* 429 y Platón, *Menexeno* 235 C. Véase W. Grundmann, l.c., II, pág. 38.

<sup>24</sup> Cfr. *Odisea*, XX, 242.

<sup>25</sup> Cfr. *Odisea*, II, 154.

— «Encontrarás a la izquierda de las moradas del Hades una fuente y junto a ella colocado un ciprés blanco. No te aproximes demasiado a esta fuente. Encontrarás otra, de agua fresca que corre desde el lago de la Memoria. Hay guardianes ante ella. Diles: "Soy (a causa de los titanes) hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi raza es celeste, sabedlo también vosotros. Pero estoy abrasada por la sed y me muero; dadme ya el agua fresca que corre del lago de la Memoria." Ellos te darán de beber de la fuente divina, y reinarás entonces entre los demás héroes»<sup>27</sup>.

En el comienzo de la visión de Er el panfilio se describe con superior claridad:

— «En medio se encontraban unos jueces que, luego de emitir su juicio, ordenaban a los justos que se dirigiesen hacia el cielo por el camino de la derecha... a

los injustos, en cambio, les obligaban a tomar el camino de la izquierda, hacia la tierra»<sup>28</sup>.

Los datos aportados de origen griego ofrecen también ejemplos semejantes en áreas de la cultura religiosa judía, y ambos, como se ha visto, en la síntesis de la *Clave*, confluyen en el N.T. poniendo de relieve tanto la glorificación de Cristo, de su mesianidad o unción lograda por la elevación «a la derecha del Padre»<sup>29</sup>, como el juicio o discriminación escatológica entre salvados y condenados<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. O. Kern, *Orphicorurn fragmenta*, Dublín-Zúrich, 1972, (reimp.), pág. 108.

<sup>27</sup> Cfr. O. Kern, *ibíd.*, págs. 104-105. Ambos testimonios han sido examinados por M. Eliade, en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Madrid, 1979, pág. 192. Véase asimismo G. Golli, *La sabiduría griega*, Madrid, 1995, págs. 179-193.

<sup>28</sup> Cfr. Platón, *República*, *Eneida* VI, págs. 540-543. 614 C. Véase asimismo Virgilio,

<sup>29</sup> Rec. n. 14. En Hechos 2, 33-34, se describe el mismo acontecimiento realizado por el poder de Dios como su diestra (se cumple así lo

Estas ideas y sus condicionamientos mentales, organizadores de una visión del mundo, que en esta época sostiene los conceptos de trascendencia e inmanencia como los dos aspectos inseparables de un todo, como era de suponer, se prolongan en los testimonios patrísticos y gnósticos.

Vale la pena hacer la tentativa de reconstruir el pertinente legajo de pruebas.

La *Didaché*, el primero de los catecismos cristianos, *SOS* tiene:

«Cualquiera que llegare en nombre del Señor recibidle, después observándole le conoceréis, ya que sabréis distinguir la derecha de la izquierda»<sup>31</sup>, o sea, «conocer el bien y el mal», o «a los de la derecha y a los de la izquierda», como confirma la versión en copto<sup>32</sup>.

Si se tiene en cuenta, además, el pasaje del *Eclesiastés* que expresa: «El sabio tiene el corazón vuelto hacia la derecha, el necio tiene el *corazón hacia la izquierda*»<sup>33</sup>, que quiere decir que los justos se inclinan hacia la Toráh, que está a la derecha de Dios, según Deut. 33,<sup>234</sup> se entiende que, según los rabinos, el impulso bueno esté a la derecha del hombre<sup>35</sup>, y que esta enseñanza se ofrezca como análoga a la doctrina también transmitida por los rabinos de los dos caminos, la vía que conduce a la vida o la vía que conduce a la muerte<sup>36</sup>, el camino bueno y el camino malo<sup>37</sup>. Este tipo de enseñanza, bajo esta formulación de los dos caminos, el del bien y el del mal —«uno de la vida y otro de la muerte, y entre los dos caminos hay una gran diferencia»<sup>38</sup>—, aparece desarrollado como catcquesis prebautismal, enderezada a los neófitos, en los capítulos I-V de la *Didaché*, instrucción asimilada desde la etapa del catecumenado a la que remite la rápida alusión a «distinguir la derecha de la izquierda», poco antes mencionada<sup>39</sup>.

afirmado en Salmo 110, 1), véase asimismo Hechos 5, 31; 7, 56; Rom. 8, 34; Ef. 1, 20; Col. 3, 1; Hebreos, 1, 3, 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2 y Ped. 3, 22. <sup>30</sup> Rec. n. 16 y véase P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, Madrid, 1976. *EnMidr.* H. L. 1, 9 (90a), exégesis de *I Rey*, 22, 19, se dice: «(Entre los ángeles) unos pronunciarán su sentencia a la derecha, los otros, a la izquierda; unos bajarán el plato del mérito, los otros el plato de la culpa.» Puede verse W. Grundmann, *l.c.*, II, pág. 38.

<sup>31</sup> Cfr. XII, 1.

<sup>32</sup> Cfr. W. Brauer, *A Greek English Lexicón of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago y Londres, 1979, voz *austeros* (pero asimismo voz *dexiós*: «distinguir lo que es verdadero y lo que es falso», traducción para el mismo pasaje), con Joñas 4, 11 y Mt. 25, 33 así como W. Rordorf y A. Tuilier. *La doctrine des douze Apotres (Didaché)* (S. Ch. 248), París, 1978, pág. 189 y n. 5. La versión de Ruiz Bueno en *Padres Apostólicos* (Madrid, BAC, 1965, pág. 90), meritoria por tantas razones, debe corregirse en este punto. <sup>33</sup> X, 2.

discriminación escatológica entre salvados y condenados<sup>30</sup>.

Estas ideas y sus condicionamientos mentales, organizadores de una visión del mundo, que en esta época sostiene los conceptos de trascendencia e inmanencia como los dos aspectos inseparables de un todo, como era de suponer, se prolongan en los testimonios patrísticos y gnósticos.

Vale la pena hacer la tentativa de reconstruir el pertinente legajo de pruebas.

La *Didaché*, el primero de los catecismos cristianos, sostiene:

«Cualquiera que llegare en nombre del Señor recibidle, después observándole le conoceréis, ya que sabréis distinguir la derecha de la izquierda»<sup>31</sup>, o sea, «conocer el bien y el mal», o «a los de la derecha y a los de la izquierda», como confirma la versión en copto<sup>32</sup>.

Si se tiene en cuenta, además, el pasaje del *Eclesiastés* que expresa: «El sabio tiene el corazón vuelto hacia la derecha, el necio tiene el corazón hacia la izquierda»<sup>33</sup>, que

---

afirmado en Salmo 110, 1), véase asimismo Hechos 5, 31; 7, 56; Rom. 8, 34; Ef. 1, 20; Col. 3, 1; Hebreos, 1, 3, 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2 y Ped. 3, 22.

<sup>30</sup> Rec. n. 16 y véase P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, Madrid, 1976. En *Midr.* H. L. 1, 9 (90a), exégesis de *I Rey*, 22, 19, se dice: «(Entre los ángeles) unos pronunciarán su sentencia a la derecha, los otros, a la izquierda; unos bajarán el plato del mérito, los otros el plato de la culpa.» Puede verse W. Grundmann, l.c., II, pág. 38.

<sup>31</sup> Cfr. XII, 1.

<sup>32</sup> Cfr. W. Brauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago y Londres, 1979, voz *aristéros* (pero asimismo voz *dexiós*: «distinguir lo que es verdadero y lo que es falso», traducción para el mismo pasaje), con Jonás 4, 11 y Mt. 25, 33 así como W. Rordorf y A. Tuilier. *La doctrine des douze Apôtres (Didaché)* (S. Ch. 248), París, 1978, pág. 189 y n. 5. La versión de Ruiz Bueno en *Padres Apostólicos* (Madrid, BAC, 1965, pág. 90), meritoria por tantas razones, debe corregirse en este punto.

<sup>33</sup> X, 2.

<sup>34</sup> Véase como confirmación lo dicho en Proverbios 3, 16 respecto de la sabiduría a la que es inferior la riqueza: «largos días en su derecha, y en su izquierda riqueza y gloria».

<sup>35</sup> Cfr. Núm. r. 22, 9 a 32, 1, Flavio Josefo llama a la fortuna: *dexiá tyché* y se reconoce también que las personas que gozan de dignidad ocupan el lugar de honor, la derecha, al sentarse o caminar. Véase W. Grundmann, *loc. cu.*, II, pág. 37.

<sup>36</sup> Se trata del *derek hahajjim* y del *derek hammáwet*. Cfr. *Deut.* 11, 26-28 y 30, 15-19 y algunos ejemplos talmúdicos: Hagiga b. 3 b expresa que las palabras de la Toráh conducen a quienes las aprenden del camino de la muerte al de la vida, lo que se reitera en *Génesis raba* 21 (14 b). En el *Henoc Eslavo* 11, 65 se dice de Adán: «Le doté de libre albedrío y le mostré dos caminos, la luz y las tinieblas. Entonces le dije: "Mira, esto es bueno para ti y aquello malo"» (Cfr. A. De Santos Otero, en A. Diez Macho, *Apócrifos del A. T.*, IV, Madrid, 1982, pág. 178). Rabán Johanan ben Zakkai habría dicho entre lágrimas en el momento de morir: «Ante mí se levantan dos caminos: uno lleva al paraíso, el otro a la gehenna, no sé cuál se me dirá que tome. ¿No deberé, entonces, llorar?» Puede verse W. Michaelis, voz *hodós* en ThWzNT, V, 59 y otros indicios en R. H. Charles, *Apocripha* II, pág. 449, n. 15.

<sup>37</sup> *Derek tóbá/raá*. Por eso las preguntas: ¿Un corazón bueno o malo?, ¿cuál es el camino bueno o malo? Y las primeras respuestas concretas de *PirkeAboth*, 2, 1 y sigs. (ver Charles, *Apocripha II*, págs. 694-696).

<sup>38</sup> Cfr. *Didaché* I, 1, téngase igualmente presente Mt. 7, 13-14.

<sup>39</sup> Cfr. n. 31 y véase J. Dañiélou, *Théologie duJudeo-Christianisme*, Tournai, 1958, págs. 372 y sigs.

Otras dos obras de los Padres apostólicos, la *Epístola de Bernabé* y *El Pastor de Hermas*, también se hacen eco de esta transmisión cultural.

A la oposición de los caminos que conducen a Dios como senderos del bien y del mal, la *Epístola de Bernabé* acentúa el antagonismo del simbolismo también juanino descrito por la luz y las tinieblas, llegando éstas incluso a ser sinónimos con el camino de la oscuridad cuando gobierna «el príncipe del presente siglo de la iniquidad», que igualmente es el «camino del "Negro"»<sup>40</sup>,

*El Pastor de Hermas* reitera a su vez los conceptos evangélicos del camino recto y llano que lleva a la conducta justa, y del camino torcido y áspero que conduce al comportamiento injusto, relacionándolos con la doctrina de los dos ángeles en el hombre, el de la justicia y el de la maldad, cuya ascendencia didáctica judía ya conocemos<sup>41</sup>.

Pero como se podía esperar, el arcaísmo del empleo de la fórmula de los contrarios «derecha-izquierda» y la familiaridad que la primitiva comunidad cristiana tenía con este hábito de pensamiento, queda ratificado por la frecuencia con la que los escritores no protocatólicos utilizan la formulación.

El ejemplo de los gnósticos es notabilísimo y las tentativas de corrección que ensaya alguna aparentemente pretendida versión ortodoxa, como es el caso de las *Seudoclementinas*, igualmente reclaman nuestra atención.

<sup>40</sup> *He tou melános hódos*. Cfr. *Carta de Bernabé XVIII-XX* (D. RuizBueno, págs. 805-809).

<sup>41</sup> Cfr. «*El Pastor*» de *Hermas*, Mand. VI, págs. 1 y sigs. (D. Ruiz Bueno, págs. 983 y sigs.). Véase más arriba n. 30 y entre los textos de Qumran, *Regla de la comunidad*: «Del Dios de la sabiduría procede todo lo que existe y existirá... Él ha creado al hombre para dominar sobre el universo y ha puesto en él dos espíritus para que en ellos camine hasta el momento de la visitación: estos son los espíritus de verdad e iniquidad» (III, 15-19, A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumran*, Madrid, 1956, pág. 275 y véase F. García Martínez, *Textos de Qumran*, Ma

drid, 1993, pág. 52). Los dos caminos siguen apareciendo en Clemente de Alejandría (*Pedagogo*, III, 12 y *Stromata* V, 5) y en las *Seudoclementinas* VII, 2 y 8. Las conjeturas de W. Jaeger en *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1965, págs. 19-20 parecen ser bastante elementales.

Los gnósticos valentinianos ofrecen una doctrina muy bien elaborada y coherente al respecto.

Según ellos las categorías de derecha e izquierda cuando tienen sentido cosmológico representan, respectivamente, a los psíquicos o animales, cristianos que forman parte de la masa de los creyentes, y a los *hílicos* o materiales, paganos o incrédulos en general.

Escribe, en consecuencia, San Ireneo:

En primer lugar, dicen, Sofía formó a partir de la sustancia psíquica al que es Dios, Padre y rey de todos, tanto de los que le son consustanciales, es decir, a los psíquicos, a los que llaman de la derecha, como de los procedentes de la pasión y de la materia, a los que llaman de la izquierda<sup>42</sup>.

Los *Extractos de Teodoto* conservados por Clemente de Alejandría confirman en síntesis las mismas ideas. Sostiene lapidario el *Extracto* 47,2:

Y, ante todo, Sofía emite un dios, imagen del Padre, por cuyo intermedio ha creado «el cielo y la tierra», o sea, «los seres celestes y terrestres», los de la derecha y los de la izquierda<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Gfr. *Aáv. Haer.* 1, 5, 1 (J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* 1, Madrid, 1983, 116-117). Ver

igualmente *ibíd.*, I, 5, 2 (pág. 118); I, 6, 1 (pág. 124); Tertuliano repite con laconismo: «Más humano es Secundo, que es más breve, el que divide a la Ogdóada en dos tetradas, derecha e izquierda, luz y tinieblas.» (*Aáv. Val.* 28, 1), siguiendo a ireneo, *Aáv. Haer.* I, 11, 2. Se trata de un simbolismo precósmico y que en el EvV funciona verticalmente, en relación con los espirituales, señalados por la costumbre del cómputo digital que cuenta hasta 99 con la mano izquierda y al completar 100 pasa a la mano derecha (Gfr. 32.1-16 y nuestro comentario en n. 51: «El Evangelio de la Verdad», int, trad. y notas, *Revista Bíblica* 4, 1989).

<sup>43</sup> Cfr. también 23, 3; 28; 34, 1; 37; 40; 43, 1 y 62, 1; igualmente 71, 2: «Y estos astros como estas Potencias son de especies diferentes:

De acuerdo con lo descrito, y con particular acento en el rechazo y menosprecio de toda expresión extrapleromática o no espiritual, instruye el *Evangelio de Felipe* (CNH II, 1):

La luz y las tinieblas, la vida y la muerte y los que son de la derecha y de la izquierda son hermanos entre sí. No es posible separarlos. Por este motivo ni los buenos son buenos, ni los malos, malos, ni la vida es vida, ni la muerte, muerte. Por esto cada uno será disuelto en su origen, desde el comienzo. Pero los que están por encima del mundo son indisolubles y eternos<sup>44</sup>.

En efecto, como sabemos por lo dicho más arriba, «los de la derecha y los de la izquierda» son vastagos de la caída de Sofía a través del Demiurgo. Proceden, pues, del mismo progenitor, y así todos los contrarios que se complementan mundanamente existen para desaparecer, pues tratándose de simples imágenes irrescatables, no podrán exceder el límite de los seres generados, caducos y corruptibles, naturaleza propia de los reflejos cósmicos<sup>45</sup>.

Otro escrito valentiniano, el *Tratado Tripartito* (CNH I, 5), al animarse a confrontar la doctrina de los seguidores de Valentín con los ataques sufridos por parte del filósofo Plotino, es si cabe más rico de argumentos en su reflexión y, de esta manera, más accesible también para el entendimiento del lector moderno, ya que, ajustándose a las distinciones que nos son familiares, se refiere a los psíquicos y a los hílcos, y los primeros son los seres que poseen una representación mental del Pleroma. Un conocimiento, pero de algo sólido, no de sí mismo; por esto se les denomina reiteradamente en el documento «seres del pensamiento» y participan de los nombres propiamente dichos o pleromáticos, que les hacen bellos, por reflejo. Son humildes y el Logos, en consecuencia, es humilde para ellos. Los segundos, los hílcos, sin embargo, obra de la arrogancia y producto de la fantasía, son orgullosos, desobedientes, ambiciosos y falsos, están colocados bajo los psíquicos y se dan nombres arrogantes. Los efectos que producen son resultado de la aludida arrogancia. "benéficas" o "maléficas", "derechas" o "izquierdas"», juntamente con los peratas, en Hipólito, *Elenchos*, V. 15, págs. 4-5.

<sup>44</sup> Cfr. Sent. 10 (J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Montreal, París, 1964, pág. 73).

<sup>45</sup> El mismo sentido se conserva en las sentencias 40 y 67, teniendo en cuenta la superación del mundo (págs. 80 y 87), puede verse el comentario de R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, Londres, 1962, páginas 72-73.

De acuerdo con lo descrito, y con particular acento en el rechazo y menosprecio de toda expresión extrapleromática o no espiritual, instruye el *Evangelio de Felipe* (CNH II, 1):

La luz y las tinieblas, la vida y la muerte y los que son de la derecha y de la izquierda son hermanos entre sí. No es posible separarlos. Por este motivo ni los buenos son buenos, ni los malos, malos, ni la vida es vida, ni la muerte, muerte. Por esto cada uno será disuelto en su origen, desde el comienzo. Pero los que están por encima del mundo son indisolubles y eternos<sup>44</sup>.

En efecto, como sabemos por lo dicho más arriba, «los de la derecha y los de la izquierda» son vástagos de la caída de Sofía a través del Demiurgo. Proceden, pues, del mismo progenitor, y así todos los contrarios que se complementan mundanamente existen para desaparecer, pues tratándose de simples imágenes irrecatables, no podrán exceder el límite de los seres generados, caducos y corruptibles, naturaleza propia de los reflejos cósmicos<sup>45</sup>.

Otro escrito valentiniano, el *Tratado Tripartito* (CNH I, 5), al animarse a confrontar la doctrina de los seguidores de Valentín con los ataques sufridos por parte del filósofo Plotino, es si cabe más rico de argumentos en su reflexión y, de esta manera, más accesible también para el entendimiento del lector moderno, ya que, ajustándose a las distinciones que nos son familiares, se refiere a los psíquicos y a los hílcos, y los primeros son los seres que poseen una representación mental del Pleroma. Un conocimiento, pero

“benéficas” o “maléficas”, “derechas” o “izquierdas”, juntamente con los peratas, en Hipólito, *Elenchos*, V. 15, págs. 4-5.

<sup>44</sup> Cfr. Sent. 10 (J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Montreal, París, 1964, pág. 73).

<sup>45</sup> El mismo sentido se conserva en las sentencias 40 y 67, teniendo en cuenta la superación del mundo (págs. 80 y 87), puede verse el comentario de R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, Londres, 1962, páginas 72-73.

Cada grupo recibe denominaciones características que se encuentran avaladas por la tradición gnóstica:

«psíquicos» «hílcos» «los de la derecha» «los de la izquierda» «los de Fuego» «los de la Oscuridad» «los del Medio» «los Postreros»<sup>46</sup>

Sobre estos dos órdenes, «de la derecha y de la izquierda», y sobre su comportamiento mundano, pero según la posibilidad de la salvación que les compete, como representaciones para los unos, y de condena o desaparición para los otros como obras de la fantasía del Logos, se encuentran otras explicaciones en el documento<sup>47</sup>.

Ahora bien, este esquema de pensamiento planteado por los gnósticos que establece una fractura o frontera infranqueable entre el orden espiritual de la plenitud y el terreno y animado del vacío o *kénoma*, también ha querido ser superado por medio del empleo de idéntico simbolismo o categorías de términos en oposición y conflicto, como el de la derecha y la izquierda, pero que pasan ahora a ser

interpretados de antagónicos irreductibles, a antagónicos complementarios y en búsqueda de un equilibrio en el que a la postre el elemento opuesto inferior se subordina al superior, otorgando un espacio preciso al proceso histórico. Se trata de la huella del fondo de comprensión más antiguo del que ha surgido como una de sus formas la tipología paulina, y que tampoco la desdeñan los gnósticos aplicada a las realidades pneumáticas. De este modo lo que los gnósticos resuelven por una metafísica esotérica ante la que la historia pública se desvanece, los judeocristianos lo admitirán como una historia de tinieblas y luz que a la postre podrá revelar el puro resplandor luminoso. Así los expresa la enseñanza sobre los pares de opuestos complementarios o syzygías de las *Seudoclementinas*.

<sup>46</sup> Cfr. 97. 17- 98. 20 y nuestro comentario en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 173-174, n. 59.

<sup>47</sup> Gfr. 108. 13 y sigs. y 121, 10 y sigs. Entre los ofitas la derecha tiene que ver con la potencia que tiende hacia arriba y la izquierda, con la que cae hacia abajo, cfr. Ireneo, *Adv. Haer* (1, 30, 2), HipA (CNHII, 4), 95, 31- 96, 3 dice que: «La derecha fue llamada Vida y la izquierda fue el modelo de la injusticia», véase B. Barc, *L'Hypostase des Archontes*, Québec/Louvain, 1980, pág. 126.

de algo sólido, no de sí mismo; por esto se les denomina reiteradamente en el documento «seres del pensamiento» y participan de los nombres propiamente dichos o pleromáticos, que les hacen bellos, por reflejo. Son humildes y el Logos, en consecuencia, es humilde para ellos. Los segundos, los hílicos, sin embargo, obra de la arrogancia y producto de la fantasía, son orgullosos, desobedientes, ambiciosos y falsos, están colocados bajo los psíquicos y se dan nombres arrogantes. Los efectos que producen son resultado de la aludida arrogancia.

Cada grupo recibe denominaciones características que se encuentran avaladas por la tradición gnóstica:

«psíquicos»	«hílicos»
«los de la derecha»	«los de la izquierda»
«los de Fuego»	«los de la Oscuridad»
«los del Medio»	«los Postreros» <sup>46</sup>

Sobre estos dos órdenes, «de la derecha y de la izquierda», y sobre su comportamiento mundano, pero según la posibilidad de la salvación que les compete, como representaciones para los unos, y de condena o desaparición para los otros como obras de la fantasía del Logos, se encuentran otras explicaciones en el documento<sup>47</sup>.

Ahora bien, este esquema de pensamiento planteado por los gnósticos que establece una fractura o frontera infranqueable entre el orden espiritual de la plenitud y el terreno y animado del vacío o *kénoma*, también ha querido ser superado por medio del empleo de idéntico simbolismo

<sup>46</sup> Cfr. 97. 17- 98. 20 y nuestro comentario en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, págs. 173-174, n. 59.

<sup>47</sup> Cfr. 108. 13 y sigs. y 121, 10 y sigs. Entre los ofitas la derecha tiene que ver con la potencia que tiende hacia arriba y la izquierda, con la que cae hacia abajo, cfr. Ireneo, *Adv. Haer* (1, 30, 2), HipA (CNH II, 4), 95, 31- 96, 3 dice que: «La derecha fue llamada Vida y la izquierda fue el modelo de la injusticia», véase B. Barc, *L'Hypostase des Archontes*, Québec/Louvain, 1980, pág. 126.

El Dios único distinguió claramente los seres al crear desde el comienzo: «los cielos y la tierra, el día y la noche y la vida y la muerte. Entre las criaturas dio libre voluntad sólo a los hombres para que pudieran ser justos o injustos»<sup>48</sup>. Pero en relación con la humanidad también ha trastocado el orden de aparición de los opuestos, que ya no es jerárquicamente simultáneo, sino que primero sucede lo más débil y después lo más fuerte: «Como Dios, que es una persona, en el comienzo creó primero el cielo y después la tierra, como si estuviese a su mano derecha y a su mano izquierda, también en el curso del tiempo estableció todos los pares de opuestos. Pero con el hombre no es así ya, sino que invirtió los pares. Porque en cuanto a él lo primero es lo más fuerte y lo segundo lo más débil, pero con el hombre encontramos lo contrario, primero lo más débil y después lo más fuerte»<sup>49</sup>. De esta manera Simón el Mago, el protognóstico: «colaborador de la endeble mano izquierda de Dios», o sea, el mal, vino primero y después, Pedro, el presunto autor del discurso, «como la luz sigue a la oscuridad, el conocimiento a la ignorancia y la salud a la enfermedad... con el surgimiento de la luz eterna, todo lo que pertenece a la oscuridad debe desaparecer...»<sup>50</sup>. Sucesión temporal de los pares, que aspiran a la rectificación de lo inferior por lo superior, y de este modo al matrimonio estable, eterno, de los contrarios, con brillo idéntico a cuando surgieron de la voluntad de Dios<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. Homilía II, 15,1-2 (véase J. Irmscher, «The Pseudo-Clementines», en E. Hennecke (ed.), *New Testament Apocrypha*, II, 1965, pág. 545).

<sup>49</sup> Cfr. II, 16. 1-2 (Irmscher, pág. 545).

o categorías de términos en oposición y conflicto, como el de la derecha y la izquierda, pero que pasan ahora a ser interpretados de antagónicos irreductibles, a antagónicos complementarios y en búsqueda de un equilibrio en el que a la postre el elemento opuesto inferior se subordina al superior, otorgando un espacio preciso al proceso histórico. Se trata de la huella del fondo de comprensión más antiguo del que ha surgido como una de sus formas la tipología paulina, y que tampoco la desdeñan los gnósticos aplicada a las realidades pneumáticas. De este modo lo que los gnósticos resuelven por una metafísica esotérica ante la que la historia pública se desvanece, los judeocristianos lo admitirán como una historia de tinieblas y luz que a la postre podrá revelar el puro resplandor luminoso. Así los expresa la enseñanza sobre los pares de opuestos complementarios o syzygías de las *Seudoclementinas*.

El Dios único distinguió claramente los seres al crear desde el comienzo: «dos cielos y la tierra, el día y la noche y la vida y la muerte. Entre las criaturas dio libre voluntad sólo a los hombres para que pudieran ser justos o injustos»<sup>48</sup>. Pero en relación con la humanidad también ha trastocado el orden de aparición de los opuestos, que ya no es jerárquicamente simultáneo, sino que primero sucede lo más débil y después lo más fuerte: «Como Dios, que es una persona, en el comienzo creó primero el cielo y después la tierra, como si estuviese a su mano derecha y a su mano izquierda, también en el curso del tiempo estableció todos los pares de opuestos. Pero con el hombre no es así ya, sino que invirtió los pares. Porque en cuanto a él lo primero es lo más fuerte y lo segundo lo más débil, pero con el hombre encontramos lo contrario, primero lo más débil y después lo más fuerte»<sup>49</sup>. De esta manera Simón el Mago, el protognóstico: «colaborador de la endeble mano izquierda

<sup>48</sup> Cfr. Homilía II, 15, 1-2 (véase J. Irmscher, «The Pseudo-Clementines», en E. Hennecke (ed.), *New Testament Apocrypha*, II, 1965, pág. 545).

<sup>49</sup> Cfr. II, 16, 1-2 (Irmscher, pág. 545).

## CONCLUSIONES

¿Qué enseñanza de posible aplicación nos deja esta investigación sobre el simbolismo de la derecha y la izquierda que la cultura cristiana ha conservado a todo lo largo de su existencia y que hunde sus raíces en la misma espiritualidad que le sirvió de tierra nutricia?

De entrada se imponen algunas precisiones: En primer lugar, pese a las observaciones de carácter empírico (sociológico, histórico o político) que se puedan realizar sobre el uso de estos vocablos, el arraigo cultural de esas nociones cae dentro de un cuadro que excede ampliamente los límites de las concepciones del mundo que predominan en las épocas moderna y contemporánea, y que, por lo tanto, mantienen siempre un sobrante de sentido que se oculta a simple vista en sus enunciaciones.

En segundo lugar, por el motivo señalado, estos térmi

<sup>50</sup> Cfr. II, 15, 5 y 17, 3-4 (Irmscher, págs. 545-546). Véase el texto completo en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, págs. 165-166, n. 9. La doctrina judeocristiana contenida en el pasajeseudoclementino es muy importante para comprender el sentido histórico tanto del protocaticismo como de los gnósticos y maniqueos, cada uno bajo su estilo propio.

<sup>51</sup> K. G. Jung (*Aión. Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*, Buenos Aires, 1986, págs. 66 y 267) ha observado el punto con sagacidad.

de Dios», o sea, el mal, vino primero y después, Pedro, el presunto autor del discurso, «como la luz sigue a la oscuridad, el conocimiento a la ignorancia y la salud a la enfermedad... con el surgimiento de la luz eterna, todo lo que pertenece a la oscuridad debe desaparecer...»<sup>50</sup>. Sucesión temporal de los pares, que aspiran a la rectificación de lo inferior por lo superior, y de este modo al matrimonio estable, eterno, de los contrarios, con brillo idéntico a cuando surgieron de la voluntad de Dios<sup>51</sup>.

#### CONCLUSIONES

¿Qué enseñanza de posible aplicación nos deja esta investigación sobre el simbolismo de la derecha y la izquierda que la cultura cristiana ha conservado a todo lo largo de su existencia y que hunde sus raíces en la misma espiritualidad que le sirvió de tierra nutricia?

De entrada se imponen algunas precisiones:

En primer lugar, pese a las observaciones de carácter empírico (sociológico, histórico o político) que se puedan realizar sobre el uso de estos vocablos, el arraigo cultural de esas nociones cae dentro de un cuadro que excede ampliamente los límites de las concepciones del mundo que predominan en las épocas moderna y contemporánea, y que, por lo tanto, mantienen siempre un sobrante de sentido que se oculta a simple vista en sus enunciaciones.

En segundo lugar, por el motivo señalado, estos térmi-

---

<sup>50</sup> Cfr. II, 15. 5 y 17. 3-4 (Inmscher, págs. 545-546). Véase el texto completo en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, págs. 165-166, n. 9. La doctrina judeocristiana contenida en el pasaje pseudoclementino es muy importante para comprender el sentido histórico tanto del protocaticismo como de los gnósticos y maniqueos, cada uno bajo su estilo propio.

<sup>51</sup> K. G. Jung (*Aión. Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*, Buenos Aires, 1986, págs. 66 y 267) ha observado el punto con sagacidad.

nos sobrepasan legítimamente los confines estrechos, tanto de la actividad política pragmática como, sobre todo, de la política considerada como un sustituto de la religión o de la metafísica, es decir, transformada en ideología, lo que es tan peculiar de los tiempos modernos. En este sentido la derecha tradicional reclama tanto en un caso el libre y necesario ejercicio de una especulación metapolítica como en el otro se justifica que entre los movimientos políticos de derecha se cuenten aquellas corrientes de opinión y movimientos colectivos de ideas que se sienten incómodos dentro del sistema liberal democrático moderno.

Por otra parte, el mismo fondo cultural dibujado explica que la dupla «derecha e izquierda», que la teoría y el análisis político quisieran interpretar por el modelo de una convivencia en paz, ofrezca, en realidad, un dispar perfil en relación con el equilibrio conceptual buscado y el contenido político-cultural de la realidad:

a) En las democracias angloamericanas, nacionalistas y pragmáticas en lo

político, habiendo sido segregadas las creencias al ámbito de lo privado, las virtualidades que encarna la oposición de valores de la derecha y la izquierda tienden a ejercitarse extra y metapolíticamente<sup>52</sup>.

b) En las democracias de la Europa continental, hijas de un pasado histórico reciente, turbulento y revolucionario, por lo tanto, políticamente ideologizadas, la derecha y la izquierda han convivido en un equilibrio inestable que durante décadas se ha inclinado hacia la izquierda y, por ello, los mensajes políticos generados en sus centros como las fuentes del cambio —la izquierda eurocomunista y la democracia-social— proclamaron que la convivencia no sólo era posible, sino que sería un hecho. Se trataba de la

*52 Cfr., sin embargo, Hacia el futuro. El pensamiento Social Católico y la economía de Estados Unidos. Una Carta Laica, por Comisión Laica para la Doctrina Social Católica y la Economía de Estados Unidos, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1988.*

nos sobrepasan legítimamente los confines estrechos, tanto de la actividad política pragmática como, sobre todo, de la política considerada como un sustituto de la religión o de la metafísica, es decir, transformada en ideología, lo que es tan peculiar de los tiempos modernos. En este sentido la derecha tradicional reclama tanto en un caso el libre y necesario ejercicio de una especulación metapolítica como en el otro se justifica que entre los movimientos políticos de derecha se cuenten aquellas corrientes de opinión y movimientos colectivos de ideas que se sienten incómodos dentro del sistema liberal democrático moderno.

Por otra parte, el mismo fondo cultural dibujado explica que la dupla «derecha e izquierda», que la teoría y el análisis político quisieran interpretar por el modelo de una convivencia en paz, ofrezca, en realidad, un dispar perfil en relación con el equilibrio conceptual buscado y el contenido político-cultural de la realidad:

a) En las democracias angloamericanas, nacionalistas y pragmáticas en lo político, habiendo sido segregadas las creencias al ámbito de lo privado, las virtualidades que encarna la oposición de valores de la derecha y la izquierda tienden a ejercitarse extra y metapolíticamente<sup>52</sup>.

b) En las democracias de la Europa continental, hijas de un pasado histórico reciente, turbulento y revolucionario, por lo tanto, políticamente ideologizadas, la derecha y la izquierda han convivido en un equilibrio inestable que durante décadas se ha inclinado hacia la izquierda y, por ello, los mensajes políticos generados en sus centros como las fuentes del cambio —la izquierda eurocomunista y la democracia-social— proclamaron que la convivencia no sólo era posible, sino que sería un hecho. Se trataba de la

---

<sup>52</sup> Cfr., sin embargo, *Hacia el futuro. El pensamiento Social Católico y la economía de Estados Unidos. Una Carta Laica*, por Comisión Laica para la Doctrina Social Católica y la Economía de Estados Unidos, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1988.

postura moderada que hemos visto transmitida en algunos enunciados de la *Clave* y también por la instrucción de los pares de opuestos que se superan escatológicamente en las *Seudoclementinas*. Por espíritu de tolerancia, esperanza de conversión y respeto por el misterio de la historia, muchos cristianos adoptaron este

punto de vista, aunque sin advertir que en este caso, como en tantos otros, la influencia de la interpretación inmanentista del proceso histórico de Joaquín de Fiore, a través de un hegelianismo transpuesto en materialismo dialéctico, consideraba la posible conciliación de los opuestos como etapas prehistóricas en relación con una meta final, la de la gran comunión socialista. La postmodernidad vigente, gran pulverizadora de utopías racionalistas, ha puesto al descubierto la pobreza del proyecto, dejando entrever más recientemente, pese a ella misma, que el rescoldo del buen sentido todavía se mantiene entre las cenizas,

c) En las democracias de Iberoamérica, países jóvenes de nacionalidad e identidad histórica débil y políticamente disgregados, la derecha y la izquierda tienden a la heteroexclusión. El paradigma del equilibrio de los opuestos bosquejado por la Europa unida carece de sentido en un subcontinente en el que existe un estado de beligerancia declarada por el imperialismo moscovita en 1966 con la Conferencia Tricontinental de La Habana, ratificada al año siguiente con el Congreso de las OLAS, que ha contado con las avanzadas territoriales de Cuba y Nicaragua, y ha tenido por objetivo inmediato a través de la guerra de guerrillas convertir a «todos los Andes en una Sierra Maestra»<sup>53</sup>. En los países americanos son utilizadas por unos sectores las teorías y conceptos del neomarxismo europeo, de Antonio Gramsci y de la Escuela de Francfort, así como el neoliberalismo descontrolado por los otros, como instrumentos al servicio de proyectos de poder que son ajenos

postura moderada que hemos visto transmitida en algunos enunciados de la *Clave* y también por la instrucción de los pares de opuestos que se superan escatológicamente en las *Seudoclementinas*. Por espíritu de tolerancia, esperanza de conversión y respeto por el misterio de la historia, muchos cristianos adoptaron este punto de vista, aunque sin advertir que en este caso, como en tantos otros, la influencia de la interpretación inmanentista del proceso histórico de Joaquín de Fiore, a través de un hegelianismo transpuesto en materialismo dialéctico, consideraba la posible conciliación de los opuestos como etapas prehistóricas en relación con una meta final, la de la gran comunión socialista. La postmodernidad vigente, gran pulverizadora de utopías racionalistas, ha puesto al descubierto la pobreza del proyecto, dejando entrever más recientemente, pese a ella misma, que el rescoldo del buen sentido todavía se mantiene entre las cenizas.

c) En las democracias de Iberoamérica, países jóvenes de nacionalidad e identidad histórica débil y políticamente disgregados, la derecha y la izquierda tienden a la heteroexclusión. El paradigma del equilibrio de los opuestos bosquejado por la Europa unida carece de sentido en un subcontinente en el que existe un estado de beligerancia declarada por el imperialismo moscovita en 1966 con la Conferencia Tricontinental de La Habana, ratificada al año siguiente con el Congreso de las OLAS, que ha contado con las avanzadas territoriales de Cuba y Nicaragua, y ha tenido por objetivo inmediato a través de la guerra de guerrillas convertir a «todos los Andes en una Sierra Maestra»<sup>53</sup>. En los países americanos son utilizadas por unos sectores las teorías y conceptos del neomarxismo europeo, de Antonio Gramsci y de la Escuela de Fráncfort, así como el neoliberalismo descontrolado por los otros, como instrumentos al servicio de proyectos de poder que son ajenos

<sup>53</sup> Cfr. la entrega de mayo de 1987 de *América Latina*, la publicación periódica soviética dedicada a nuestra América.

53 Cfr. la entrega de mayo de 1987 de *América Latina*, la publicación periódica soviética dedicada a nuestra América.

a su propia geografía política, pero siempre con la intención puesta en el objetivo de la utilidad inmediata que otorga el pertenecer a un sector. Iberoamérica ofrece de este modo un espacio para la praxis revolucionaria, la difusión organizada del narcotráfico y la contienda psicológica que le acompaña, que es bien diferente del de la cultura europea y a cuyo contagio no ha sido ajena una de las tentativas teórico-prácticas autóctonas que ha producido la civilización imperante en el siglo xx, la teología de la liberación. Por ese motivo en otros pocos lugares de la Tierra y con mayor frivolidad se han podido aplicar con minoritaria eficacia los principios bélicos de Mao-Tse-Tung de que: «la paz es la continuación de la guerra por otros medios» y de Régis Debray, de que «la guerrilla es la vanguardia política del partido».

En el horizonte americano, entonces, pese a una relativa bonanza económica, y como la avanzada de lo que puede llegar a ser el estilo de vida planetario y corrosivo de la posmodernidad globalizada, tornan a tomar actualidad las intuiciones frescas de los primeros cristianos, a los que una fe clara en la venida del Señor les ofrecía de contragolpe los signos de la tiniebla por la resistencia satánica del Maligno, la

ofensiva del Príncipe de este mundo con sus colaboradores que repulsan la luz y están siempre al acecho para la instauración del «camino del Negro», desbordante de «altivez de poder» y de «doble de corazón»<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. *Carta de Bernabé XX* (D. Ruiz Bueno, pág. 808). Para una reflexión actualizada y panorámica sobre los convulsionados tiempos del siglo xx y las relaciones entre religión, cultura y sociedad, cfr. E. Poulat, «L'age des révolutions», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions* I, 659-676; C. Bressolette, «Le Concile Vatican II et sa mise en oeuvre», *ibid.*, págs. 701-715, y J. Gadille, «Les Églises et les théologies du tiers monde», *ibid.*, págs. 717-727.

a su propia geografía política, pero siempre con la intención puesta en el objetivo de la utilidad inmediata que otorga el pertenecer a un sector. Iberoamérica ofrece de este modo un espacio para la praxis revolucionaria, la difusión organizada del narcotráfico y la contienda psicológica que le acompaña, que es bien diferente del de la cultura europea y a cuyo contagio no ha sido ajena una de las tentativas teórico-prácticas autóctonas que ha producido la civilización imperante en el siglo xx, la teología de la liberación. Por ese motivo en otros pocos lugares de la Tierra y con mayor frivolidad se han podido aplicar con minoritaria eficacia los principios bélicos de Mao-Tse-Tung de que: «la paz es la continuación de la guerra por otros medios» y de Régis Debray, de que «la guerrilla es la vanguardia política del partido».

En el horizonte americano, entonces, pese a una relativa bonanza económica, y como la avanzada de lo que puede llegar a ser el estilo de vida planetario y corrosivo de la posmodernidad globalizada, tornan a tomar actualidad las intuiciones frescas de los primeros cristianos, a los que una fe clara en la venida del Señor les ofrecía de contragolpe los signos de la tiniebla por la resistencia satánica del Maligno, la ofensiva del Príncipe de este mundo con sus colaboradores que repulsan la luz y están siempre al acecho para la instauración del «camino del Negro», desbordante de «altivez de poder» y de «doble de corazón»<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr. *Carta de Bernabé XX* (D. Ruiz Bueno, pág. 808). Para una reflexión actualizada y panorámica sobre los convulsionados tiempos del siglo xx y las relaciones entre religión, cultura y sociedad, cfr. E. Poulat, «L'age des révolutions», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions* I, 659-676; C. Bressolette, «Le Concile Vatican II et sa mise en oeuvre», *ibid.*, págs. 701-715, y J. Gadille, «Les Églises et les théologies du tiers monde», *ibid.*, págs. 717-727.

# CAPÍTULO V LA POSMODERNIDAD, LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

## INTRODUCCIÓN

Se suele decir, y con razón, que con el vocablo «posmodernidad», en cuanto a su realidad y contenido, se hace referencia a un modo de ser de la actualidad, a un estado de circunstancias complejas de carácter económico, social, político y cultural, que está caracterizando a nuestro final de siglo. En este sentido, la posmodernidad como la condición humana del momento, constituye tanto un *éthos*, una instancia particular de las costumbres, como un *páthos*, o sea, una nueva sensibilidad general, cambio o imposición del contexto que condiciona las formas de vida de nuestra época<sup>1</sup>.

Los filósofos posmodernos, publicistas franceses como M. Foucault, J. F. Lyotard, Jacques Derrida, Gilíes Deleuze, Jean Baudrillard, G. Lipovetsky; escritores italianos como Gianni Vattimo, Aldo Giorgio Gargani, Vincenzo Vitiello; un pospragmatista norteamericano como R. Rorty; los españoles Eugenio Trías y Fernando Savater, y otros menos conocidos en nuestro medio hispanoparlante, como los alemanes R. Sloterdijk y G. Bóhme, serían, sin embargo, pensadores atentos a examinar las limitaciones negativas, así como los aspectos positivos de esta situación en la que se encuentran incluidos, pretendiendo extraer las consecuencias pertinentes del escrutinio de los elementos claros y oscuros de este cuadro finisecular, mediante la profundización de las notas valiosas que en él se encuentran, como una solución histórico-cultural que emerge del propio interior<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. J. Rubio Carracedo, «El *ethos* postmoderno», en *Educación, postmodernidad y democracia*, Madrid, 1996, págs. 89-110.

## CAPÍTULO V

### LA POSMODERNIDAD, LA RELIGIÓN Y LO SAGRADO

#### INTRODUCCIÓN

Se suele decir, y con razón, que con el vocablo «posmodernidad», en cuanto a su realidad y contenido, se hace referencia a un modo de ser de la actualidad, a un estado de circunstancias complejas de carácter económico, social, político y cultural, que está caracterizando a nuestro final de siglo. En este sentido, la posmodernidad como la condición humana del momento, constituye tanto un *éthos*, una instancia particular de las costumbres, como un *páthos*, o sea, una nueva sensibilidad general, cambio o imposición del contexto que condiciona las formas de vida de nuestra época<sup>1</sup>.

Los filósofos posmodernos, publicistas franceses como M. Foucault, J. F. Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, G. Lipovetsky; escritores italianos como Gianni Vattimo, Aldo Giorgio Gargani, Vincenzo Vitiello; un pospragmatista norteamericano como R. Rorty; los es-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Rubio Carracedo, «El *ethos* postmoderno», en *Educación, postmodernidad y democracia*, Madrid, 1996, págs. 89-110.

Este enfoque de la realidad que viene de los mismos autores posmodernos es el que posibilita dar una caracterización del fenómeno de la posmodernidad, por más

que su apariencia exterior sea la propia de un conglomerado de versiones e ideas diversas. Por eso se sostiene que:

1.º La posmodernidad no es la etapa que venga después de la modernidad para sustituirla en una simple secuencia cronológica, sino su consecuencia como respuesta a su agotamiento y como una sombra débil de ella.

2.º Por lo tanto, la posmodernidad no sólo encierra algunos restos fósiles de la modernidad, que deben ser suprimidos, sino asimismo una suma de nuevos aspectos que estaban germinalmente en ella, que se han regenerado con motivo de la crisis profunda de la modernidad y que así deben ser ahondados e intelectualmente apuntalados, según la opción de cada pensador. En palabras de J. F. Lyotard:

La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de

pañoles Eugenio Trías y Fernando Savater, y otros menos conocidos en nuestro medio hispanoparlante, como los alemanes P. Sloterdijk y G. Böhme, serían, sin embargo, pensadores atentos a examinar las limitaciones negativas, así como los aspectos positivos de esta situación en la que se encuentran incluidos, pretendiendo extraer las consecuencias pertinentes del escrutinio de los elementos claros y oscuros de este cuadro finisecular, mediante la profundización de las notas valiosas que en él se encuentran, como una solución histórico-cultural que emerge del propio interior<sup>2</sup>.

Este enfoque de la realidad que viene de los mismos autores posmodernos es el que posibilita dar una caracterización del fenómeno de la posmodernidad, por más que su apariencia exterior sea la propia de un conglomerado de versiones e ideas diversas. Por eso se sostiene que:

1.º La posmodernidad no es la etapa que venga después de la modernidad para sustituirla en una simple secuencia cronológica, sino su consecuencia como respuesta a su agotamiento y como una sombra débil de ella.

2.º Por lo tanto, la posmodernidad no sólo encierra algunos restos fósiles de la modernidad, que deben ser suprimidos, sino asimismo una suma de nuevos aspectos que estaban germinalmente en ella, que se han regenerado con motivo de la crisis profunda de la modernidad y que así deben ser ahondados e intelectualmente apuntalados, según la opción de cada pensador. En palabras de J. F. Lyotard:

La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de

---

<sup>2</sup> Cfr. J. Rubio Carracedo (ed.), *El giro postmoderno*, Universidad de Málaga, *Philosophica Malacitana*, Suplementos 1, Málaga, 1993.

2 Cfr. J. Rubio Carracedo (ed.), *El giro postmoderno*, Universidad de

Málaga, *Philosophica Malacitana*, Suplementos 1, Málaga, 1993. la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma<sup>3</sup>.

Los autores posmodernos, por lo tanto, pese a ellos mismos, son solidariamente tributarios del filósofo alemán Martin Heidegger y de su crítica sin concesiones a lo que éste ha considerado la historia de la metafísica para el hombre occidental. Y esto, además, en la misma proporción en que Heidegger depende del rechazo de F. Nietzsche del mundo de la verdad de Sócrates y Platón y de la religión cristiana por haber usurpado este estilo de pensamiento el lugar central que le pertenece al mundo de la vida<sup>4</sup>.

Una detenida lectura de las treinta últimas páginas de la obra de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, lecciones impartidas en 1936, pero publicadas en 1953, da pie para justificar lo que estamos afirmando.

Esos párrafos finales resumen la actitud del filósofo suave frente al pensamiento metafísico y a la insólita interpretación que le asigna al nacimiento de la ontología entre los griegos, basada en la identidad del ser (*to etnai*) con la naturaleza (*physis*), que se piensa (*noein*) y reúne en el decir del existente humano (*Dasein*). Lo indicado implica que los fragmentos 8 y 6 de Parménides señalen, sin oponerse a Heráclito, el comienzo de la ontología y su posible y rápida conclusión, puesto que una vez que el concebir (*noein*) antecede al ser, éste corre el riesgo seguro de que su espontáneo descubrirse en la existencia ceda al encubrimiento intelectual. Efectivamente cuando el aparecer del ser se transforma en el primero de sus parecidos, formas o efigie para la vista, el aspecto, *eidos* o *idea*, de inmediato surge la imposición de convertir la idea en eterna e inmutable, separarla, y hacer depender del modelo su imagen correspondiente. El pensamiento y el lenguaje, como *lógos* instrumental, se subordinan a la imposición e incluso el sistema esencializado de las ideas permanentes reclama el aspecto determinant<sup>3</sup> de lo que debe ser, la idea del Bien como «más allá de la esencia» (Platón). El concepto de verdad como adecuación de la cosa y el intelecto dependiente del reticulado categorial (Aristóteles), la configuración de la onto-teología medieval por la transformación del ente en ente-creado y, finalmente, la desembocadura de tales tergiversaciones de la aparición del ser y ocultamiento de sus semejanzas en el racionalismo voluntarista moderno, del que son causas y antecedentes, completan este relato de falsificaciones. La intencionalidad de la conciencia husserliana, proyectada sobre la posibilidad de la captación y descripción fenomenológica de los hechos, sería uno de los últimos avatares del olvido de la verdad o mostración del ser<sup>5</sup>. A los caracteres de la modernidad enseguida nos referiremos, pero antes debemos poner de relieve cuál es el motivo central que ha permitido a M. Heidegger llevar adelante su inclemente balance antimetafísico y al mismo tiempo desarrollar su contundente diagnóstico, puesto que está adelantado y expuesto en páginas anteriores de la misma obra.

<sup>3</sup> Cfr. José M.a Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Miliaño (Cantabria), 1988, pág. 5. Véase J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1986, y G. Pessis-Pasternak, «Les enfants de Lyotard sont postmodernes», en *Liberation*, 36, 21-22 junio, 1986.

<sup>4</sup> Cfr. K. Löwith, «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche* (Cahiers du Royaumont. Philosophie núm. VI), París, 1967, págs. 45-84.

la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma<sup>3</sup>.

#### LA POSMODERNIDAD Y MARTIN HEIDEGGER

Los autores posmodernos, por lo tanto, pese a ellos mismos, son solidariamente tributarios del filósofo alemán Martin Heidegger y de su crítica sin concesiones a lo que éste ha considerado la historia de la metafísica para el hombre occidental. Y esto, además, en la misma proporción en que Heidegger depende del rechazo de F. Nietzsche del mundo de la verdad de Sócrates y Platón y de la religión cristiana por haber usurpado este estilo de pensamiento el lugar central que le pertenece al mundo de la vida<sup>4</sup>.

Una detenida lectura de las treinta últimas páginas de la obra de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, lecciones impartidas en 1936, pero publicadas en 1953, da pie para justificar lo que estamos afirmando.

Esos párrafos finales resumen la actitud del filósofo suave frente al pensamiento metafísico y a la insólita interpretación que le asigna al nacimiento de la ontología entre los griegos, basada en la identidad del ser (*to eînai*) con la naturaleza (*physis*), que se piensa (*noein*) y reúne en el decir del existente humano (*Dasein*). Lo indicado implica que los fragmentos 8 y 6 de Parménides señalen, sin oponerse a Heráclito, el comienzo de la ontología y su posible y rápida conclusión, puesto que una vez que el concebir

---

<sup>3</sup> Cfr. José M.<sup>a</sup> Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Miliño (Cantabria)<sup>2</sup>, 1988, pág. 5. Véase J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1986, y G. Pessis-Pasternak, «Les enfants de Lyotard sont postmodernes», en *Libération*, 36, 21-22 junio, 1986.

<sup>4</sup> Cfr. K. Löwith, «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche* (Cahiers du Royaumont. Philosophie n.º VI), París, 1967, págs. 45-84.

Para el filósofo alemán se trata del hecho capital y exclusivo de que el sustantivo verbal *physis* provenga en griego del verbop $\phi$ yo, cuya raíz indoeuropea esBHU, o sea, «ser», en tanto que «llegar a ser», o la constancia y firmeza

(*noein*) antecede al ser, éste corre el riesgo seguro de que su espontáneo descubrirse en la existencia ceda al encubrimiento intelectual. Efectivamente cuando el aparecer del ser se transforma en el primero de sus parecidos, formas o efigie para la vista, el aspecto, *eidos* o *idéa*, de inmediato surge la imposición de convertir la idea en eterna e inmutable, separarla, y hacer depender del modelo su imagen correspondiente. El pensamiento y el lenguaje, como *lógos* instrumental, se subordinan a la imposición e incluso el sistema esencializado de las ideas permanentes reclama el aspecto determinante de lo que debe ser, la idea del Bien como «más allá de la esencia» (Platón). El concepto de verdad como adecuación de la cosa y el intelecto dependiente del reticulado categorial (Aristóteles), la configuración de la onto-teología medieval por la transformación del ente en ente-creado y, finalmente, la desembocadura de tales tergiversaciones de la aparición del ser y ocultamiento de sus semejanzas en el racionalismo voluntarista moderno, del que son causas y antecedentes, completan este relato de falsificaciones. La intencionalidad de la conciencia husserliana, proyectada sobre la posibilidad de la captación y descripción fenomenológica de los hechos, sería uno de los últimos avatares del olvido de la verdad o mostración del ser<sup>5</sup>. A los caracteres de la modernidad enseguida nos referiremos, pero antes debemos poner de relieve cuál es el motivo central que ha permitido a M. Heidegger llevar adelante su inclemente balance antimetafísico y al mismo tiempo desarrollar su contundente diagnóstico, puesto que está adelantado y expuesto en páginas anteriores de la misma obra.

Para el filósofo alemán se trata del hecho capital y exclusivo de que el sustantivo verbal *physis* provenga en griego del verbo *phyo*, cuya raíz indoeuropea es *BHU*, o sea, «ser», en tanto que «llegar a ser», o la constancia y firmeza

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (trad. española de E. Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1959), págs. 211-243.

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die*

*Metaphysik* (trad. española de E. Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1959), págs. 211-243.

del «devenir deveniente» y que, por lo tanto, ese ente que es el existente humano como «lo temible entre los temibles» (*deinótaton*), según la enseñanza y el espíritu de la tragedia, a causa de su libertad, sea, asimismo, según la *Carta sobre el humanismo*, «el pastor del ser». Obsérvese bien: «pastor del ser», el que distribuye (pastor-poimén, en relación con el verbo *némein*, igual que *nomos* [ley]) la manifestación entitativa del ser, según éste lo destina o se impone; aunque la existencia, sierva ante la muerte, puede escamotear su aparición antes, ahora y siempre. Por eso dejar al ser mostrarse libremente es, humanamente hablando, un acontecimiento originario<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, ob. cit., págs. 52-53; 100-112 (part 110) y 185-210. *Über den Humanismus* (edición bilingüe franco-alemana), París, páginas 76-77: «La venida del ente descansa en el destino del ser. Pero para el hombre la pregunta queda en saber si encuentra la conveniencia propia de su esencia que corresponde a este destino; porque, siguiéndolo, en tanto que el que ek-siste, debe velar sobre la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser (*der Mensch ist der Hirt des Seins*). Esto es exclusivamente lo que *Ser y tiempo* tiene proyecto de pensar, cuando la existencia extática es experimentada como "el cuidado".» Debe advertirse, sin embargo, que el gr. *eimí*, lat. *sum*, sánsc. *osrai*, avéstico *ahmi*, hit. *esmi*, derivan de la raíz indoeuropea AS: «ser», sustantivado en griego a partir del participio *on* y de aquí *osia* (Arquitas) y *ousía*, lo subyacente. El gr. *p/iyō/p/ijomai*, lat. *fiō*, sánsc. *bhāvati*, avést. *bavaiti*, etc., raíz BHU, tanto «brotar» como «crecer», «producir», «nacer», «desarrollarse», (Cfr. P. Chantraine y otros, *Dictionnaire Étymologique de la Langue*

*Grecque. Histoire de Mots. IV-2: <̑>-Q et Index*, París, 1980, 1233-1235) sólo por extensión ha tomado la acepción de «ser» o «existir». Este vocabulario completado asimismo por el pensamiento comparado de la metafísica griega e hindú y la doctrina religiosa irania, confirma la línea tradicional y original dentro de las corrientes sabias indoeuropeas, que no es precisamente la que Heidegger ha interpretado como peculiar del «olvido del ser». Lo cierto es que el historicismo existencial y antimetafísico de M. Heidegger ya está asentado en sus seminarios sobre san Agustín de los años 1919 a 1922, en los que se critica tan a menudo el neoplatonismo del autor cristiano, como se silencian las justificaciones, Cfr. M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, 1997 y F. García Bazán, «La "tentación" como encuentro y diversificación del sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4», en *Escritos de Filosofía* 33 (1999).

del «devenir deveniente» y que, por lo tanto, ese ente que es el existente humano como «lo temible entre los temibles» (*deinótaton*), según la enseñanza y el espíritu de la tragedia, a causa de su libertad, sea, asimismo, según la *Carta sobre el humanismo*, «el pastor del ser». Obsérvese bien: «pastor del ser», el que distribuye (*pastor-poimén*, en relación con el verbo *némein*, igual que *nómos* [ley]) la manifestación entitativa del ser, según éste lo destina o se impone; aunque la existencia, sierva ante la muerte, puede escamotear su aparición antes, ahora y siempre. Por eso dejar al ser mostrarse libremente es, humanamente hablando, un acontecimiento originario<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, ob. cit., págs. 52-53; 100-112 (part. 110) y 185-210. *Über den Humanismus* (edición bilingüe franco-alemana), París, páginas 76-77: «La venida del ente descansa en el destino del ser. Pero para el hombre la pregunta queda en saber si encuentra la conveniencia propia de su esencia que corresponde a este destino; porque, siguiéndolo, en tanto que el que ek-siste, debe velar sobre la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser (*der Mensch ist der Hirt des Seins*). Esto es exclusivamente lo que *Ser y tiempo* tiene proyecto de pensar, cuando la existencia extática es experimentada como "el cuidado".» Debe advertirse, sin embargo, que el gr. *eimí*, lat. *sum*, sánsc. *asmí*, avéstico *ahmí*, hit. *esmi*, derivan de la raíz indoeuropea AS: «ser», sustantivado en griego a partir del participio *on* y de aquí *osía* (Arquitas) y *ousia*, lo subyacente. El gr. *phyo*, *phyomai*, lat. *fit*, sánsc. *bhávati*, avést. *bavaiti*, etc., raíz BHU, tanto «brotar» como «crecer», «producir», «nacer», «desarrollarse». (Cfr. P. Chantraine y otros, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire de Mots. IV-2: Φ-Ω et Index*, París, 1980, 1233-1235) sólo por extensión ha tomado la acepción de «ser» o «existir». Este vocabulario completado asimismo por el pensamiento comparado de la metafísica griega e hindú y la doctrina religiosa irania, confirma la línea tradicional y original dentro de las corrientes sabias indoeuropeas, que no es precisamente la que Heidegger ha interpretado como peculiar del «olvido del ser». Lo cierto es que el historicismo existencial y antimetafísico de M. Heidegger ya está asentado en sus seminarios sobre san Agustín de los años 1919 a 1922, en los que se critica tan a menudo el neoplatonismo del autor cristiano, como se silencian las justificaciones, Cfr. M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, 1997 y F. García Bazán, «La "tentación" como encuentro y diversificación del sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4», en *Escritos de Filosofía* 33 (1999).

Esta apelación ininterrumpida a la constancia deveniente en su aspecto inaferrable, manifiesto y riesgoso, al imperar gobernante y al hombre, existencia finita sumergida en este círculo sin comienzo ni fin, ha subyugado por igual a un posmodernista afirmativo, instaurador de la ontología hermenéutica (H. G. Gadamer), como a los otros posmodernistas de inclinación relativista, escéptica o epicúrea que hemos mencionado antes, y que han extraído consecuencias diversas —valga la paradoja— de este desencantamiento metafísico propugnado por M. Heidegger, tan liberador del hombre como fascinante<sup>7</sup>.

#### MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

Para todos estos pensadores, bien sean heideggerianos o pretendidamente postheideggerianos, y de este modo sus correctores, la crítica a la modernidad y a la

constitución del sujeto moderno es común, y de una u otra manera llegan a compartir las mismas premisas. Podemos ensayar el siguiente inventario de censuras. La modernidad se caracteriza por la ruptura con el pensamiento ontoteológico de la Edad Media. Nuestra lectura podría poner como fecha emblemática el año 1328, ocasión en la que Guillermo de Ockham y otros cuatro franciscanos se alejan de la autoridad papal de Juan XXII y buscan la protección imperial de Luis de Baviera<sup>8</sup>. La orientación individualista, naturalista y ya larvadamente progresista del Humanismo y del Renacimiento; el fortalecimiento del método científico experimental por obra de Galileo Galilei y la inclinación al dominio técnico de la naturaleza. Lo descrito se ratifica, finalmente, por una franca opción por la razón, con lo que definitivamente ella llegará a ser no sólo fundamento del conocimiento, sino asimismo, la que facilite las condiciones de posibilidad de ese mismo conocimiento. Las consecuencias de este reconocimiento de la razón como fundamento o principio y condición de posibilidad del conocimiento han sido la reducción de su naturaleza a sólo algunas de sus capacidades, especialmente las relacionadas con las disposiciones de medida y cálculo con que se aproxima a los hechos y su subsiguiente fragmentación, optándose deliberadamente por la elección de dos de sus capacidades: el uso instrumental en su especificidad científico-tecnológica y la elevación de la racionalidad a la condición de modelo para el buen funcionamiento social, político y económico de los grupos humanos<sup>9</sup>. Sin embargo, la inaptitud de los esquemas y planteos racionalistas surgidos de este proceso para captar en su integridad al hombre y al hombre en sociedad y en el mundo temporal —dificultad acrecentada posteriormente por las críticas frustradas de los pensadores de la sospecha (Carlos Marx, F. Nietzsche, S. Freud) que, desafiándolo con su superación, no han hecho más que justificar desde la razón misma algunos de sus aspectos dejados de lado: los condicionamientos y limitaciones que proceden del imaginario social, «la espontaneidad irreflexiva» y nihilista que exigen la «muerte de Dios» y la voluntad de poder, la invasión de la energía oscura del inconsciente en el ámbito claro y distinto de la conciencia— no ha hecho más que ratificar la profunda crisis interna que arrastraba el proyecto racionalista y liberador de la modernidad y la ineluctabilidad de su fracaso. Se ponen de este modo al descubierto, y es necesario tomarlos seriamente en cuenta, los resultados de aquellas tentativas que germinan y que son predominantes en tiempos sin trabas como los que vivimos, carentes de fundamentos y principios en sí mismos, tanto desde el punto de vista del conocimiento («tiempos

<sup>7</sup> Véase la feliz tentativa de caracterización de J. Rubio Carracedo, anteriormente núms. 1 y 2.

<sup>8</sup> Cfr. C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Madrid, 1996. Ver, sin embargo, otros matices en F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. IX.

Esta apelación ininterrumpida a la constancia deveniente en su aspecto inaferrable, manifiesto y riesgoso, al imperar gobernante y al hombre, existencia finita sumergida en este círculo sin comienzo ni fin, ha subyugado por igual a un posmodernista afirmativo, instaurador de la ontología hermenéutica (H. G. Gadamer), como a los otros posmodernistas de inclinación relativista, escéptica o epicúrea que hemos mencionado antes, y que han extraído consecuencias diversas —valga la paradoja— de este desencantamiento metafísico propugnado por M. Heidegger, tan liberador del hombre como fascinante<sup>7</sup>.

#### MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

Para todos estos pensadores, bien sean heideggerianos o pretendidamente postheideggerianos, y de este modo sus correctores, la crítica a la modernidad y a la constitución del sujeto moderno es común, y de una u otra manera llegan a compartir las mismas premisas. Podemos ensayar el siguiente inventario de censuras. La modernidad se caracteriza por la ruptura con el pensamiento ontoteológico de la Edad Media. Nuestra lectura podría poner como fecha emblemática el año 1328, ocasión en la que Guillermo de Ockham y otros cuatro franciscanos se alejan de la autoridad papal de Juan XXII y buscan la protección imperial de Luis de Baviera<sup>8</sup>. La orientación individualista, naturalista y ya larvadamente progresista del Humanismo y del Renacimiento; el fortalecimiento del método científico experimental por obra de Galileo Galilei y la inclinación al dominio técnico de la naturaleza. Lo descrito se ratifica,

<sup>7</sup> Véase la feliz tentativa de caracterización de J. Rubio Carracedo, anteriormente núms. 1 y 2.

<sup>8</sup> Cfr. C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Madrid, 1996. Ver, sin embargo, otros matices en F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. IX.

finalmente, por una franca opción por la razón, con lo que definitivamente ella llegará a ser no sólo fundamento del conocimiento, sino asimismo, la que facilite las condiciones de posibilidad de ese mismo conocimiento. Las consecuencias de este reconocimiento de la razón como fundamento o principio y condición de posibilidad del conocimiento han sido la reducción de su naturaleza a sólo algunas de sus capacidades, especialmente las relacionadas con las disposiciones de medida y cálculo con que se aproxima a los hechos y su subsiguiente fragmentación, optándose deliberadamente por la elección de dos de sus capacidades: el uso instrumental en su especificidad científico-tecnológica y la elevación de la racionalidad a la condición de modelo para el buen funcionamiento social, político y económico de los grupos humanos<sup>9</sup>. Sin embargo, la inaptitud de los esquemas y planteos racionalistas surgidos de este proceso para captar en su integridad al hombre y al hombre en sociedad y en el mundo temporal —dificultad acrecentada posteriormente por las críticas frustradas de los pensadores de la sospecha (Carlos Marx, F. Nietzsche, S. Freud) que, desafiándolo con su superación, no han hecho más que justificar desde la razón misma algunos de sus aspectos dejados de lado: los condicionamientos y limitaciones que proceden del imaginario social, «la espontaneidad irreflexiva» y nihilista que exigen la «muerte de Dios» y la voluntad de poder, la invasión de la energía oscura del inconsciente en el ámbito claro y distinto de la conciencia— no ha hecho más que ratificar la profunda crisis interna que arrastraba el proyecto racionalista y liberador de la modernidad y la ineluctabilidad de su fracaso. Se ponen de este modo al descubierto, y es necesario tomarlos seriamente en cuenta, los resultados de aquellas tentativas que germinan y que son predominantes en tiempos sin trabas como los que vivimos, carentes de fundamentos y principios en sí mismos, tanto desde el punto de vista del conocimiento («tiempos

<sup>9</sup> Cfr. J. M. Mardones, ob. cit., págs. 17-32.

Cfr. J. M. Mardones, ob. cit., págs. 17-32.

de gnosología débil») como desde la perspectiva del alejamiento o pérdida del ser («tiempos de ontología débil»), como de la anarquía ética de fundamentos. Se trata, en resumen, de una etapa de sinceramiento, de una auténtica época (*epoché*) de suspensión o abstención del juicio, que descrea razonablemente de los programas fuertes y tampoco los reclama, cuyo desplazamiento hacia la disolución multiplicadora le es connatural y, por ello, de una oportunidad singular, radicalmente refundadora en la que el hombre debe estar dispuesto a reencontrarse con su desnuda humanidad en los diferentes órdenes de la experiencia<sup>10</sup>.

Justificado por los motivos aludidos, para J. F. Lyotard el hombre contemporáneo comparte una situación colectiva caracterizada por la irrepresentabilidad inherente a lo real y la hegemonía justificada del fragmento. Es decir, desmoronadas las viejas concepciones especulares, las sustentadoras de la imagen cósmica y humana como reflejos de arquetipos o de las representaciones mentales fundadas racionalmente, la que se afirma por sí misma es la parte que surge y desaparece en el flujo sin pausa de lo cambiante, sin que especifique o refleje ningún tipo de realidad subyacente. Para J. Baudrillard, semejante espectáculo será el que proporciona el simulacro, cuya función no es la propia de la ficción que falsifica una realidad que no existe; pero tampoco la

simulación, con la que se finge que se tiene lo que no se tiene, sino la de la disimulación, que muestra siempre menos de lo que se posee. En efecto, la vieja Penía, la Menesterosa del mito del Amor, no se enriquece porque Poros, el de los muchos recursos, le dé algo en préstamo de sus inexistentes posesiones, sino porque ella, siempre necesitada inagotablemente, concreta en el tiempo el indefinido deseo humano de poseer. Sin duda se trata de la actividad que desata la seducción de la forma de ser del dios perverso, como señala Baudrillard, puesto

de gnosología débil») como desde la perspectiva del alejamiento o pérdida del ser («tiempos de ontología débil»), como de la anarquía ética de fundamentos. Se trata, en resumen, de una etapa de sinceramiento, de una auténtica época (*epoché*) de suspensión o abstención del juicio, que descrea razonablemente de los programas fuertes y tampoco los reclama, cuyo desplazamiento hacia la disolución multiplicadora le es connatural y, por ello, de una oportunidad singular, radicalmente refundadora en la que el hombre debe estar dispuesto a reencontrarse con su desnuda humanidad en los diferentes órdenes de la experiencia<sup>10</sup>.

Justificado por los motivos aludidos, para J. F. Lyotard el hombre contemporáneo comparte una situación colectiva caracterizada por la irrepresentabilidad inherente a lo real y la hegemonía justificada del fragmento. Es decir, desmoronadas las viejas concepciones especulares, las sustentadoras de la imagen cósmica y humana como reflejos de arquetipos o de las representaciones mentales fundadas racionalmente, la que se afirma por sí misma es la parte que surge y desaparece en el flujo sin pausa de lo cambiante, sin que especifique o refleje ningún tipo de realidad subyacente. Para J. Baudrillard, semejante espectáculo será el que proporciona el simulacro, cuya función no es la propia de la ficción que falsifica una realidad que no existe; pero tampoco la simulación, con la que se finge que se tiene lo que no se tiene, sino la de la disimulación, que muestra siempre menos de lo que se posee. En efecto, la vieja Penía, la Menesterosa del mito del Amor, no se enriquece porque Poros, el de los muchos recursos, le dé algo en préstamo de sus inexistentes posesiones, sino porque ella, siempre necesitada inagotablemente, concreta en el tiempo el indefinido deseo humano de poseer. Sin duda se trata de la actividad que desata la seducción de la forma de ser del dios perverso, como señala Baudrillard, puesto

<sup>10</sup> Cfr. los análisis de los estudios señalados en núm. 2.

en núm. 2.

que la esencia de la seducción consiste en que lo seductor en sí mismo opera siempre ilusoriamente sobre el seducido, que jamás lo aferrará y porque el dios que incita sin dar nunca es el opuesto del benefactor, ya que lo que ofrece nunca lo entrega, pero así es capaz de sostener un mundo cuya naturaleza se afina en el tránsito ininterrumpido<sup>11</sup>.

Gianni Vattimo, con menos agudeza intelectual pero también con mayor coherencia hedónica de entrega a la transitoriedad de lo que acontece, hablará de la «afirmación de lo vivido en cada momento» y del «vagabundeo de las soluciones». Pero ha sido J. Derrida el que, examinando el fenómeno del lenguaje escrito no como

<sup>10</sup> Cfr. los análisis de los estudios señalados

el resultado interpelante de lo incaptable del ser apresado por la existencia —y de este modo hilo transmisor universal que posibilita el diálogo de la humanidad y que trata de salvar del olvido las acciones históricas humanas, como sostiene H. G. Gadamer— sino como lo firme que humanamente prevalece y que ha transmitido la idolatría del significado desde Platón hasta Ferdinand de Saussure, lo reemplaza por su móvil oculto, la potencia irrestricta del significante, lo más sólido del texto escrito. De este modo, aclara Derrida, la palabra escrita en tanto que significante constituye un texto o urdimbre, cuyo significado o sentido proviene del mismo tejido, ya que en toda palabra escrita es activa, operativa y eficaz la *diferencia*. La acepción activa y promotora en este caso dada a la palabra *diferencia*, no sólo encierra el significado ya aludido de diferir, de hacer distinción, sino al mismo tiempo de referir, producir o crear referencias. Por este motivo el trazo escrito tanto abre una diferencia o división en la uniformidad como, al mismo tiempo, evoca, llama o atrae otros significados, permitiendo la movilidad del lenguaje escrito y de este modo su crecimiento, disemi

que la esencia de la seducción consiste en que lo seductor en sí mismo opera siempre ilusoriamente sobre el seducido, que jamás lo aferrará y porque el dios que incita sin dar nunca es el opuesto del benefactor, ya que lo que ofrece nunca lo entrega, pero así es capaz de sostener un mundo cuya naturaleza se afinca en el tránsito ininterrumpido<sup>11</sup>.

Gianni Vattimo, con menos agudeza intelectual pero también con mayor coherencia hedónica de entrega a la transitoriedad de lo que acontece, hablará de la «afirmación de lo vivido en cada momento» y del «vagabundeo de las soluciones». Pero ha sido J. Derrida el que, examinando el fenómeno del lenguaje escrito no como el resultado interpelante de lo incaptable del ser apresado por la existencia —y de este modo hilo transmisor universal que posibilita el diálogo de la humanidad y que trata de salvar del olvido las acciones históricas humanas, como sostiene H. G. Gadamer— sino como lo firme que humanamente prevalece y que ha transmitido la idolatría del significado desde Platón hasta Ferdinand de Saussure, lo reemplaza por su móvil oculto, la potencia irrestricta del significante, lo más sólido del texto escrito. De este modo, aclara Derrida, la palabra escrita en tanto que significante constituye un texto o urdimbre, cuyo significado o sentido proviene del mismo tejido, ya que en toda palabra escrita es activa, operativa y eficaz la *diferencia*. La acepción activa y promotora en este caso dada a la palabra *diferencia*, no sólo encierra el significado ya aludido de diferir, de hacer distinción, sino al mismo tiempo de referir, producir o crear referencias. Por este motivo el trazo escrito tanto abre una diferencia o división en la uniformidad como, al mismo tiempo, evoca, llama o atrae otros significados, permitiendo la movilidad del lenguaje escrito y de este modo su crecimiento, disemi

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Verstraete, «Modernidad agónica. Itinerarium mentis tribulatae in Deum» (Tesis de Doctorado en Filosofía), Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1996.

<sup>11</sup> Cfr. M. Verstraete, «Modernidad agónica. Itinerarium mentis tribulatae in Deum» (Tesis de Doctorado en Filosofía), Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1996.

nación y dispersión <sup>12</sup>. Pero inadvertidamente, propuestas como las ofrecidas por

Derrida, que pretenden haber desencantado definitivamente el pensamiento de Occidente, se enredan a sí mismas y caen víctimas de sus mismas soluciones mágicas, aunque no de la magia entendida como técnica tradicional, sino de un burdo remedo porque sin proponérselo se cae en la trampa mental de un modo de magia que es simplemente mecanicista y extraño a las necesidades de la naturaleza. Las leyes de asociación y disociación de la memoria por contigüidad y atracción, o por oposición y rechazo, son las que dominan en esta tesis autogenerativa de la escritura y el juego interminable de espejos. Pero en ambos casos se hace presente la autocontradicción porque el texto se conserva como un todo, por mayor que sea su dispersión y relajamiento, no por la iniciativa de las partes sino porque el orden, la coordinación, la armonía, la disposición y la ejecución del plan, o sea, la economía intrínseca que da estructura, sustentan su arquitectura cuidando y manteniendo unidas las partes; y una especularidad que surge de la vaciedad indefinida aunque carente de luz, y por ello, tenebrosa e impotente, nada puede producir.

Si toda la naturaleza en dolores de parto puja por salir de sí misma (san Pablo); si la naturaleza material aspira a apresar la luz y retenerla, movida por la violencia de su contrapotencia (C. H., gnósticos y maniqueos) o si ella misma la refleja ilusoriamente dócil a la gran maga que es la materia (Plotino e incluso hindúes), no se cae en la incoherencia de hacer depender al hombre del caos insondable para después privilegiarlo como su connatural iluminador iluminante a partir de ese mismo caos y ser original. Sólo un prejuicio evolucionista inadvertido o vergonzante puede sustentar tamaña transgresión de la lógica elemental<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. J. Derrida, *La diseminación*, Madrid, 1975, págs. 93-260; y F. García Bazán, «La desconstrucción del lenguaje», en AAW, *La desconstrucción*, Buenos Aires, 1992, págs. 17-28.

<sup>13</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedánta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982.

nación y dispersión<sup>12</sup>. Pero inadvertidamente, propuestas como las ofrecidas por Derrida, que pretenden haber desencantado definitivamente el pensamiento de Occidente, se enredan a sí mismas y caen víctimas de sus mismas soluciones mágicas, aunque no de la magia entendida como técnica tradicional, sino de un burdo remedo porque sin proponérselo se cae en la trampa mental de un modo de magia que es simplemente mecanicista y extraño a las necesidades de la naturaleza. Las leyes de asociación y disociación de la memoria por contigüidad y atracción, o por oposición y rechazo, son las que dominan en esta tesis autogenerativa de la escritura y el juego interminable de espejos. Pero en ambos casos se hace presente la autocontradicción porque el texto se conserva como un todo, por mayor que sea su dispersión y relajamiento, no por la iniciativa de las partes sino porque el orden, la coordinación, la armonía, la disposición y la ejecución del plan, o sea, la economía intrínseca que da estructura, sustentan su arquitectura cuidando y manteniendo unidas las partes; y una especularidad que surge de la vaciedad indefinida aunque carente de luz, y por ello, tenebrosa e impotente, nada puede producir.

Si toda la naturaleza en dolores de parto puja por salir de sí misma (san Pablo); si la naturaleza material aspira a apresar la luz y retenerla, movida por la violencia de su contrapotencia (C. H., gnósticos y maniqueos) o si ella misma la refleja ilusoriamente dócil a la gran maga que es la materia (Plotino e incluso hindúes), no se cae en la incoherencia de hacer depender al hombre del caos insondable para después privilegiarlo como su connatural iluminador iluminante a partir de ese mismo caos y ser original. Sólo un prejuicio evolucionista inadvertido o vergonzante puede sustentar tamaña transgresión de la lógica elemental<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. J. Derrida, *La disseminación*, Madrid, 1975, págs. 93-260; y F. García Bazán, «La desconstrucción del lenguaje», en AAVV, *La desconstrucción*, Buenos Aires, 1992, págs. 17-28.

<sup>13</sup> Cfr. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982.

#### POSMODERNIDAD Y RELIGIÓN

En un mundo, por consiguiente, en el que los excesos del proyecto modernista científico han conducido al descontrol de la investigación científico-tecnológica, a la explosión y manipulación de la información por la teletécnica, al dominio de lo político y social por la burocracia y de la economía por el cálculo lucrativo e informático, pero que, sin embargo, ha despojado al hombre contemporáneo de los ídolos transmitidos por los grandes metarrelatos sobre la Esencia, Dios y el hombre racional, ¿qué se puede pensar de la religión? Y concretamente, ¿de la religión como un fenómeno de retorno que adquiere vigencia actual planetaria por la presencia indiscreta que le permiten el acortamiento del espacio y el tiempo por la velocidad de las comunicaciones, su irrecusable universalidad por la difusión de sus mensajes e imágenes y el escándalo de su ofensiva por las actividades de los grupos fundamentalistas y neoesotéricos? Éste es el planteo de fondo que siguiendo las pautas posmodernas impuestas por la moda y la publicidad, un grupo de autores de inclinación posmodernista, invitados a reunirse por dos editoriales europeas en un confortable hotel de Capri —y que sin duda tenían en cuenta no tanto el esclarecimiento de la cuestión, cuanto su lanzamiento para el público y la eventual

venta de su publicación— se encargó de afrontar<sup>14</sup>.

Los trabajos expuestos fueron siete, pero me detendré en el núcleo de lo que ofrecen tres de ellos, pertenecientes, respectivamente, a Jacques Derrida, Gianni Vattimo y H. G. Gadamer. Desde luego que tampoco sería de buen gusto detenerse en discutir las imprecisiones o francos errores de interpretación filológica que las comunicaciones registran<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. Seminario de Capri, bajo la dirección de J. Derrida y G. Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, 1997, págs. 5 y 6. Aunque con sentido más descriptivo, cfr. E. Pace, «Renouveaux-Revivalismes», en F. Lenoir e Y. T. Masquelier, *Encyclopédie des Religions* II, 2399-2410 y G. Repel, «Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000», *ibid.*, II, 2411-2420.

#### POSMODERNIDAD Y RELIGIÓN

En un mundo, por consiguiente, en el que los excesos del proyecto modernista científico han conducido al descontrol de la investigación científico-tecnológica, a la explosión y manipulación de la información por la tele-técnica, al dominio de lo político y social por la burocracia y de la economía por el cálculo lucrativo e informático, pero que, sin embargo, ha despojado al hombre contemporáneo de los ídolos transmitidos por los grandes metarrelatos sobre la Esencia, Dios y el hombre racional, ¿qué se puede pensar de la religión? Y concretamente, ¿de la religión como un fenómeno de retorno que adquiere vigencia actual planetaria por la presencia indiscreta que le permiten el acortamiento del espacio y el tiempo por la velocidad de las comunicaciones, su irrecusable universalidad por la difusión de sus mensajes e imágenes y el escándalo de su ofensiva por las actividades de los grupos fundamentalistas y neoesotéricos? Éste es el planteo de fondo que siguiendo las pautas posmodernas impuestas por la moda y la publicidad, un grupo de autores de inclinación posmodernista, invitados a reunirse por dos editoriales europeas en un confortable hotel de Capri —y que sin duda tenían en cuenta no tanto el esclarecimiento de la cuestión, cuanto su lanzamiento para el público y la eventual venta de su publicación— se encargó de afrontar<sup>14</sup>.

Los trabajos expuestos fueron siete, pero me detendré en el núcleo de lo que ofrecen tres de ellos, pertenecientes, respectivamente, a Jacques Derrida, Gianni Vattimo y H. G. Gadamer. Desde luego que tampoco sería de buen

---

<sup>14</sup> Cfr. Seminario de Capri, bajo la dirección de J. Derrida y G. Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, 1997, págs. 5 y 6. Aunque con sentido más descriptivo, cfr. E. Pace, «Renouveaux-Revivalismes», en F. Lenoir e Y. T. Masquelier, *Encyclopédie des Religions* II, 2399-2410 y G. Repel, «Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000», *ibid.*, II, 2411-2420.

A J. Derrida le gustaba en sus comienzos exorcizar a Platón, pero ahora, en vista de la dureza del hueso, se ha decidido por posmodernizarlo conjuntamente con la herencia neoplatónica. La tarea es casi insuperable, pero los juegos de ingenio se animan con todo. La médula de la experiencia de lo religioso estibaría para Derrida en la noción de *chora*. Esa *chora* que, según Platón en el *Timeo*, otorga indeterminadamente espacio y lugar, pero que a Derrida le evoca también, acaso por una remembranza con la nada hegeliana, su relación con lo Uno. Esto último le

permite interpretar que ella asuma el carácter de uno idéntico por la impasibilidad y de uno solo, inconfundible, por la alteridad. Es ésta la que apunta hacia la pluralidad del dos y la multiplicidad, que la determinan y añoran la diferencia. La *chóra*, por lo tanto, absolutamente impasible, podrá siempre adquirir nuevas formas, pero absolutamente heterogénea también, por su inajenable alteridad, podrá siempre presidir las distinciones. Impasibilidad y alteridad, unidad de contrarios, que como fondo sin fondo es ante lo primero y que trae a la mente la imagen del «desierto en el desierto», o sea, el despojo de lo carente de todo que se suspende entre lo que se puede revelar, la revelabilidad, y la revelación. Nada que no se confunde con nada, que supera a la nada de la angustia heideggeriana porque tampoco es umbral ni duelo para la

15 En particular, las reflexiones que se desarrollan sobre etimologías en relación con la terminología sobre lo sagrado e historia de las religiones por parte de J. Derrida. En el primer caso, el autor francés se basa en É. Benvéniste, cuya notable obra *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid, 1983), es sobradamente meritoria, pero limitada para realizar un estudio etimológico convenientemente completo. En segundo lugar, el desconocimiento del pensamiento oriental le hace afirmar, por ejemplo, el carácter occidental de la «vía negativa», sin advertir todo lo concerniente a la *apavāda* en la India. Cfr. cap. I.

gusto detenerse en discutir las imprecisiones o francos errores de interpretación filológica que las comunicaciones registran<sup>15</sup>.

A J. Derrida le gustaba en sus comienzos exorcizar a Platón, pero ahora, en vista de la dureza del hueso, se ha decidido por posmodernizarlo conjuntamente con la herencia neoplatónica. La tarea es casi insuperable, pero los juegos de ingenio se animan con todo. La médula de la experiencia de lo religioso estribaría para Derrida en la noción de *chóra*. Esa *chóra* que, según Platón en el *Timeo*, otorga indeterminadamente espacio y lugar, pero que a Derrida le evoca también, acaso por una remembranza con la nada hegeliana, su relación con lo Uno. Esto último le permite interpretar que ella asuma el carácter de uno idéntico por la impasibilidad y de uno solo, inconfundible, por la alteridad. Es ésta la que apunta hacia la pluralidad del dos y la multiplicidad, que la determinan y añoran la diferencia. La *chóra*, por lo tanto, absolutamente impasible, podrá siempre adquirir nuevas formas, pero absolutamente heterogénea también, por su inajenable alteridad, podrá siempre presidir las distinciones. Impasibilidad y alteridad, unidad de contrarios, que como fondo sin fondo es ante lo primero y que trae a la mente la imagen del «desierto en el desierto», o sea, el despojo de lo carente de todo que se suspende entre lo que se puede revelar, la revelabilidad, y la revelación. Nada que no se confunde con nada, que supera a la nada de la angustia heideggeriana porque tampoco es umbral ni duelo para la

---

<sup>15</sup> En particular, las reflexiones que se desarrollan sobre etimologías en relación con la terminología sobre lo sagrado e historia de las religiones por parte de J. Derrida. En el primer caso, el autor francés se basa en É. Benvéniste, cuya notable obra *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid, 1983), es sobradamente meritoria, pero limitada para realizar un estudio etimológico convenientemente completo. En segundo lugar, el desconocimiento del pensamiento oriental le hace afirmar, por ejemplo, el carácter occidental de la «vía negativa», sin advertir todo lo concerniente a la *apavāda* en la India. Cfr. cap. I.

cuestión del ser, y que es más que la nada de la teología negativa. Por ese motivo:

Sobre el fondo sin fondo de una impasibilidad siempre virgen, *chora* del mañana en unas lenguas que ya no sabemos o que todavía no hablamos. Ese lugar es único, es lo Uno sin nombre. *Da lugar, puede ser*, pero sin la más mínima generosidad, ni divina ni humana. Ahí, la dispersión de las cenizas ni siquiera es prometida, ni la muerte d(on)ada.

Pero esta aventura conceptual está llena de equívocos. Primero, porque el «uno» como noción, simple y único, no es unidad de contrarios. Siempre se conserva, pero sobre la identidad que implica a la alteridad y viceversa, que son múltiples. De este modo ambas son dos. Y en segundo lugar, porque el dos como dualidad no determina al uno, sino que es determinado por él como unidad dual. Lo que se ha dicho no pertenece a la aritmética para el cálculo, por lo tanto, ni a la euclidiana, ni a la fregeana, vástago de la racionalidad moderna, pero ni siquiera a la platónica, sino que es aritmología pitagórica ocupada en reflexionar sobre qué es el número, sus principios y propiedades, y enfocado desde la multiplicidad del devenir natural, siempre fracasará su posible conceptualización porque le acecharán contradicciones insospechadas<sup>16</sup>. La arbitrariedad racional —particularmente, cuando la razón se inclina sobre las ciencias (*epistemai*), los caminos de acceso a la sabiduría— no es propia de la filosofía, sino de la fobosofía.

G. Vattimo, de educación cristiana católica en su juventud, se ha dedicado asimismo a exponer según el sesgo posmoderno la idea paulina de la *kénosis*, del vaciamiento del Dios encarnado y crucificado<sup>17</sup>. Entiende que la es

<sup>16</sup> Cfr. J. Derrida, «Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón», ob. cit, págs. 7-106 (part. 32-34 y 105-106) y véase F. García Bazán, «Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15 (1998), páginas 15-36.

<sup>17</sup> Cfr. Pablo, Fu. 2,6 y sigs. y A. Oepke, voz *kenóo*, en G. KittelG. Friedrich (eds.), *ThWzNT III*, págs. 660-662.

cuestión del ser, y que es más que la nada de la teología negativa. Por ese motivo:

Sobre el fondo sin fondo de una impasibilidad siempre virgen, *chóra* del mañana en unas lenguas que ya no sabemos o que todavía no hablamos. Ese lugar es único, es lo Uno sin nombre. *Da lugar, puede ser*, pero sin la más mínima generosidad, ni divina ni humana. Ahí, la dispersión de las cenizas ni siquiera es prometida, ni la muerte d(on)ada.

Pero esta aventura conceptual está llena de equívocos. Primero, porque el «uno» como noción, simple y único, no es unidad de contrarios. Siempre se conserva, pero sobre la identidad que implica a la alteridad y viceversa, que son múltiples. De este modo ambas son dos. Y en segundo lugar, porque el dos como dualidad no determina al uno, sino que es determinado por él como unidad dual. Lo que se ha dicho no pertenece a la aritmética para el cálculo, por lo tanto, ni a la euclidiana, ni a la fregeana, vástago de la racionalidad moderna, pero ni siquiera a la platónica, sino que es aritmología pitagórica ocupada en reflexionar sobre qué es el número, sus principios y propiedades, y enfocado desde la multiplicidad del devenir natural, siempre fracasará su posible conceptualización porque le acecharán contradicciones insospechadas<sup>16</sup>. La arbitrariedad racional —particularmente, cuando la razón se inclina sobre las ciencias (*epistemai*), los caminos de acceso a la sabiduría— no es propia de la filosofía, sino de la fobosofía.

G. Vattimo, de educación cristiana católica en su juventud, se ha dedicado asimismo a exponer según el sesgo posmoderno la idea paulina de la *kénosis*, del vaciamiento del Dios encarnado y crucificado<sup>17</sup>. Entiende que la es-

<sup>16</sup> Cfr. J. Derrida, «Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón», ob. cit., págs. 7-106 (part. 32-34 y 105-106) y véase F. García Bazán, «Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15 (1998), páginas 15-36.

<sup>17</sup> Cfr. Pablo, Fil. 2,6 y sigs. y A. Oepke, voz *kenóo*, en G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *ThWzNT III*, págs. 660-662.

tructura trinitaria de la creencia cristiana del Dios hecho hombre, del Hijo humanizado, ha venido a representar dentro de la historia de las religiones la forma culminante y más lograda del *retorno* de la existencia en relación con el advenimiento del ser, porque se trata del hombre que vaciándose de Dios, nadificándose en la existencia religiosa, se entrega sin límites a la espera del surgimiento espontáneo de lo sagrado en un mundo histórico capaz de redimir al hombre por el desplazamiento hermenéutico. Se ofrece de este modo el derrumbe crucial de los metarrelatos religiosos ante la experiencia de la creaturidad, como contingencia y libertad<sup>18</sup>. Nos topamos en esta propuesta con un modo terminante de reemplazo de la creencia religiosa y su interpretación teológica, por el concepto no como desarrollo racional de la creencia, sino como su fuente y autojustificación. En este caso la religión se supera, porque todo hombre es manantial de la humana religión cuyo más puro testimonio interpretamos que por su liberación de compromisos ha de ser la suspensión del juicio propia del escéptico<sup>19</sup>.

H. G. Gadamer, sin embargo, de confesión protestante, plantea igualmente la cuestión del Hijo de Dios encarnado y sacrificado, pero no desde el vaciamiento

divino, sino desde el escándalo de la Cruz y la aceptación de la muerte por parte del Cristo crucificado. Porque la ontología hermenéutica de Gadamer toma por punto inmediato de comprensión al ser humano temporal, pero no como existente creado, como haría san Agustín, sino como existente finito<sup>20</sup>. Al hombre lo define la conciencia de los propios límites y en particular el límite insuperable de la muerte. El hecho de que el hombre tenga conocimiento de la muerte, aunque no la experimente, es un rasgo distintivo de la existencia humana, y permite que el hombre sea el viviente auténticamente mortal. Una mortalidad, además, que el hombre prolonga del único modo como le es posible prolongar su finitud: por la entrega recíproca de lo que de él proviene, en este caso el acto de enterrar a los muertos. Porque el existente humano se reconoce mortal y es capaz de anticipar la muerte, inhuma y cuida a los muertos. El animal inconsciente de su propia vida mortal no lo hace, porque para él no parece haber límite postrero y así no se le puede imponer la necesidad de querer proteger del olvido a la individualidad, sino sólo de prolongar la vida de la especie por la generación y el cuidado de la cría. Por el contrario, el ser humano, al anticipar su muerte necesariamente, no sólo es capaz de superar el terror del fin, sino que al mismo tiempo cumple su deseo de desterrar el olvido por el enterramiento y de conservar la memoria de la individualidad por el culto de los muertos. La ofrenda mortuoria vendría a ocupar una función paralela y complementaria del lenguaje en relación con la angustia humana que se proyecta tratando de aferrar lo inasible de un mundo significativo.

<sup>18</sup> Cfr. G. Vattimo, «La huella de la huella», en *ob. cit.*, págs. 107-129.

<sup>19</sup> No está de más recordar en este punto la observación de Numenio de Apamea en su obra *Sobre el divorcio de los académicos de Platón*, fr. 24 (L.I), que hoy se parece reproducir: «Ahora bien, bajo Espeusipo, el sobrino de Platón, Jenócrates, el sucesor de Espeusipo, y Polemón, quien recibió la escuela de Jenócrates, el carácter de las doctrinas se mantuvo siempre casi el mismo, porque al menos todavía no existía esta famosa "suspensión" y cosas semejantes», véase F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, Madrid, 1991, pág. 255. La revista *Studia Patavina* XLIV, mayo-agosto (1997), ha dedicado reflexiones de E. Berti, G. Trentin y otros a la interpretación cristiana y religiosa de G. Vattimo.

estructura trinitaria de la creencia cristiana del Dios hecho hombre, del Hijo humanizado, ha venido a representar dentro de la historia de las religiones la forma culminante y más lograda del *retorno* de la existencia en relación con el advenimiento del ser, porque se trata del hombre que vaciándose de Dios, nadificándose en la existencia religiosa, se entrega sin límites a la espera del surgimiento espontáneo de lo sagrado en un mundo histórico capaz de redimir al hombre por el desplazamiento hermenéutico. Se ofrece de este modo el derrumbe crucial de los metarrelatos religiosos ante la experiencia de la creaturidad, como contingencia y libertad<sup>18</sup>. Nos topamos en esta propuesta con un modo terminante de reemplazo de la creencia religiosa y su interpretación teológica, por el concepto no como desarrollo racional de la creencia, sino como su fuente y autojustificación. En este caso la religión se supera, porque todo hombre es manantial de la humana religión cuyo más puro testimonio interpretamos que por su liberación de compromisos ha de ser la suspensión del juicio propia del escéptico<sup>19</sup>.

H. G. Gadamer, sin embargo, de confesión protestante, plantea igualmente la cuestión del Hijo de Dios encarnado y sacrificado, pero no desde el vaciamiento divino, sino desde el escándalo de la Cruz y la aceptación de la muerte por parte del Cristo crucificado. Porque la ontología hermenéutica de Gadamer toma por punto inmediato de com-

<sup>18</sup> Cfr. G. Vattimo, «La huella de la huella», en ob. cit., págs. 107-129.

<sup>19</sup> No está de más recordar en este punto la observación de Numenio de Apamea en su obra *Sobre el divorcio de los académicos de Platón*, fr. 24 (L.1), que hoy se parece reproducir: «Ahora bien, bajo Espeusipo, el sobrino de Platón, Jenócrates, el sucesor de Espeusipo, y Polemón, quien recibió la escuela de Jenócrates, el carácter de las doctrinas se mantuvo siempre casi el mismo, porque al menos todavía no existía esta famosa "suspensión" y cosas semejantes», véase F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea*, Madrid, 1991, pág. 255. La revista *Studia Patavina* XLIV, mayo-agosto (1997), ha dedicado reflexiones de E. Berti, G. Trentin y otros a la interpretación cristiana y religiosa de G. Vattimo.

Sobre esta base, H. G. Gadamer, frente al hecho religioso del Cristo crucificado, como hemos dicho, se plantea la cuestión de la posibilidad de la aceptación de la muerte, puesto que la vida se obstina imperturbablemente por vivir, y el poderío de la voluntad vital lucha y soporta ante la muerte hasta que le alcanzan las fuerzas. El Dios hecho hombre crucificado, sin embargo —expresa dubitativamente Gadamer—, al aceptar la muerte: «¿No sobrepasa las fuerzas humanas?» El cristianismo en su interpretación de la vida y de la muerte, impone una exigencia de *carácter* sobrenatural, ya que lo humanamente accesible es la aceptación de la inestabilidad, del riesgo y de la dependencia, poniéndose en juego la capacidad de adaptación y haciéndose el hombre realmente «hombre experimentado», en el que es posible que aparezca más allá del sentido común y del buen sentido, el sentido práctico, que dignifica la acción humana libre como prudente con la aureola de valores intersubjetivos que la acompañan, fundamentos del diálogo, a saber: los valores humanistas de la tolerancia, la razonabilidad, la igualdad y la solidaridad<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. F. García Bazán, «Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H. G. Gadamer», en *Escritos de Filosofía* 31 (1997), págs. 55-74 (part. 68-73).

preensión al ser humano temporal, pero no como existente creado, como haría san Agustín, sino como existente finito<sup>20</sup>. Al hombre lo define la conciencia de los propios límites y en particular el límite insuperable de la muerte. El hecho de que el hombre tenga conocimiento de la muerte, aunque no la experimente, es un rasgo distintivo de la existencia humana, y permite que el hombre sea el viviente auténticamente mortal. Una mortalidad, además, que el hombre prolonga del único modo como le es posible prolongar su finitud: por la entrega recíproca de lo que de él proviene, en este caso el acto de enterrar a los muertos. Porque el existente humano se reconoce mortal y es capaz de anticipar la muerte, inhuma y cuida a los muertos. El animal inconsciente de su propia vida mortal no lo hace, porque para él no parece haber límite postrero y así no se le puede imponer la necesidad de querer proteger del olvido a la individualidad, sino sólo de prolongar la vida de la especie por la generación y el cuidado de la cría. Por el contrario, el ser humano, al anticipar su muerte necesariamente, no sólo es capaz de superar el terror del fin, sino que al mismo tiempo cumple su deseo de desterrar el olvido por el enterramiento y de conservar la memoria de la individualidad por el culto de los muertos. La ofrenda mortuoria vendría a ocupar una función paralela y complementaria del lenguaje en relación con la angustia humana que se proyecta tratando de aferrar lo inasible de un mundo significativo.

Sobre esta base, H. G. Gadamer, frente al hecho religioso del Cristo crucificado, como hemos dicho, se plantea la cuestión de la posibilidad de la aceptación de la muerte, puesto que la vida se obstina imperturbablemente por vivir, y el poderío de la voluntad vital lucha y soporta ante la muerte hasta que le alcanzan las fuerzas. El Dios hecho

---

<sup>20</sup> Cfr. F. García Bazán, «Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H. G. Gadamer», en *Escritos de Filosofía* 31 (1997), págs. 55-74 (part. 68-73).

La posición de H. G. Gadamer es, desde luego, racionalmente mesurada, y se aparta así del desenfreno intelectual de los posmodernos relativistas. Pero en su reflexión sobre el fenómeno de la muerte y la religión, ratifica su tesis de fondo finitista y, por lo tanto, el análisis simplificado del fenómeno. Porque todo acto y decisión humana en tanto que mortal, no es meramente natural como si fuese actividad del animal o de la planta, sino de una naturaleza más compleja. La cuestión sería preguntarse si es posible que haya una decisión de la voluntad humana, de vivir que supere a la muerte como negación de la vida. Y el camino que lleva a ello es vivir la vida como no-muerte. No como lo opuesto a la muerte, y que de este modo lleva adelante un combate y un aprendizaje sin reposo contra el límite que ineluctablemente debe aceptar, hasta agotarse las últimas posibilidades, sino al revés. Vivir la vida como lo que es, intensidad de poder inagotable, a la que no puede agotar su manifestación limitada en el instrumento (*organon-organikós*) biológico pasajero que es el organismo. La vida no es condicionada por la muerte, sino por el tránsito pasajero, temporal, vida-muerte, en el que revela su oculta potencia marcada por el doble límite orgánico del nacimiento y la muerte biológicos.

21 Cfr. H. G. Gadamer, «Conversaciones de Capri», en ob. cit., páginas 279-291; y F. García Bazán, «La hermenéutica jurídica en H. G. Gadamer y en el intrivitalismo de Miguel Herrera Figueroa», en A. Tostó Valenzuela, M.T. Fernández Lagos y M. del V. Romanelli, *¿Conoce a Herrera Figueroa?*, Buenos Aires, 1997, págs. 141-153.

hombre crucificado, sin embargo —expresa dubitativamente Gadamer—, al aceptar la muerte: «¿No sobrepasa las fuerzas humanas?» El cristianismo en su interpretación de la vida y de la muerte, impone una exigencia de carácter sobrenatural, ya que lo humanamente accesible es la aceptación de la inestabilidad, del riesgo y de la dependencia, poniéndose en juego la capacidad de adaptación y haciéndose el hombre realmente «hombre experimentado», en el que es posible que aparezca más allá del sentido común y del buen sentido, el sentido práctico, que dignifica la acción humana libre como prudente con la aureola de valores intersubjetivos que la acompañan, fundamentos del diálogo, a saber: los valores humanistas de la tolerancia, la razonabilidad, la igualdad y la solidaridad<sup>21</sup>.

La posición de H. G. Gadamer es, desde luego, racionalmente mesurada, y se aparta así del desenfreno intelectual de los posmodernos relativistas. Pero en su reflexión sobre el fenómeno de la muerte y la religión, ratifica su tesis de fondo finitista y, por lo tanto, el análisis simplificado del fenómeno. Porque todo acto y decisión humana en tanto que mortal, no es meramente natural como si fuese actividad del animal o de la planta, sino de una naturaleza más compleja. La cuestión sería preguntarse si es posible que haya una decisión de la voluntad humana, de vivir que supere a la muerte como negación de la vida. Y el camino que lleva a ello es vivir la vida como no-muerte. No como lo opuesto a la muerte, y que de este modo lleva adelante un combate y un aprendizaje sin reposo contra el límite que ineluctablemente debe aceptar, hasta agotarse las últimas posibilidades, sino al revés. Vivir la vida como lo que es, intensidad de poder inagotable, a la que no puede

---

<sup>21</sup> Cfr. H. G. Gadamer, «Conversaciones de Capri», en ob. cit., páginas 279-291; y F. García Bazán, «La hermenéutica jurídica en H. G. Gadamer y en el intrivitalismo de Miguel Herrera Figueroa», en A. Tostó Valenzuela, M.T. Fernández Lagos y M. del V. Romanelli, *¿Conoce a Herrera Figueroa?*, Buenos Aires, 1997, págs. 141-153.

Este tipo de decisión que es humanamente asequible, y que sólo puede llegar a ser experimentada como real presencia en la vida orgánica, para ser rigurosos, no es simplemente «sobrenatural», sino sobrehumana e inmortal. Por eso no se trata, en última instancia, de que lo propio del existente sea la voluntad de vivir, como si la vida dependiera del afán finito de la existencia, sino del vivir mismo inherente a la voluntad, el vivir en la voluntad, lo que permite al hombre aceptar o recibir la muerte por la Vida misma. Hay un abismo entre la triple concepción de la vida natural (*blos*), la vida orgánica (*zoé*) y la vida eterna (*zoé aionios*), y el hecho religioso en relación con la salvación, la *sotena*, expresado de diversas maneras se refiere siempre a la última acepción<sup>22</sup>.

*En conclusión.* La característica de mayor relieve que ofrece en nuestros días el fenómeno de la «religión», en relación con la planetización de los hechos y el encuentro en el espacio y el tiempo de las religiones del mundo, es la necesidad de

depurar su concepción vinculada a prejuicios occidentales dominantes, ampliando conscientemente su significado en contacto con las diversas experiencias de lo sagrado. «Religión» es «religación» de acuerdo con la interpretación cristiana de Lactancio, pero asimismo «relectura», de acuerdo con la etimología arcaica de Cicerón<sup>23</sup>. Por lo tanto, una metodología polilógica es lo primero que debe adaptarse como puente para una comprensión libre y amplia del fenómeno religioso. Pero incluso más. Para el encuentro efectivo entre creyentes de diversos credos y no creyentes es necesario cultivar: en primer lugar, el respeto y aceptación de la alteridad inherente a lo que siendo idéntico a sí es diferente para el otro, porque lo propio no tiene otra posibilidad para reflejarse asimismo como otro en los demás; y en segundo lugar, una voluntad ecuménica sincera que permita que el encuentro constituya la sola y total «tierra habitable» para los hombres de creencias diversas que vayan al descubrimiento recíproco y a la verdadera y digna convivencia.

<sup>22</sup> Cfr. F. García Bazán, «La muerte y el tiempo. Dos enfoques desde la existencia: San Agustín y H. G. Gadamer», en *Octavo Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, celebrado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires del 23 al 26 de septiembre de 1997.

<sup>23</sup> Cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. II.

agotar su manifestación limitada en el instrumento (*organon-organikós*) biológico pasajero que es el organismo. La vida no es condicionada por la muerte, sino por el tránsito pasajero, temporal, vida-muerte, en el que revela su oculta potencia marcada por el doble límite orgánico del nacimiento y la muerte biológicos.

Este tipo de decisión que es humanamente asequible, y que sólo puede llegar a ser experimentada como real presencia en la vida orgánica, para ser rigurosos, no es simplemente «sobrenatural», sino sobrehumana e inmortal. Por eso no se trata, en última instancia, de que lo propio del existente sea la voluntad de vivir, como si la vida dependiera del afán finito de la existencia, sino del vivir mismo inherente a la voluntad, el vivir en la voluntad, lo que permite al hombre aceptar o recibir la muerte por la Vida misma. Hay un abismo entre la triple concepción de la vida natural (*bíos*), la vida orgánica (*zoé*) y la vida eterna (*zoé aionios*), y el hecho religioso en relación con la salvación, la *sotería*, expresado de diversas maneras se refiere siempre a la última acepción<sup>22</sup>.

*En conclusión.* La característica de mayor relieve que ofrece en nuestros días el fenómeno de la «religión», en relación con la planetización de los hechos y el encuentro en el espacio y el tiempo de las religiones del mundo, es la necesidad de depurar su concepción vinculada a prejuicios occidentales dominantes, ampliando conscientemente su significado en contacto con las diversas experiencias de lo sagrado. «Religión» es «religación» de acuerdo con la interpretación cristiana de Lactancio, pero asimismo «relectura», de acuerdo con la etimología arcaica de Cicerón<sup>23</sup>. Por lo tanto, una metodología polilógica es lo primero que

---

<sup>22</sup> Cfr. F. García Bazán, «La muerte y el tiempo. Dos enfoques desde la existencia: San Agustín y H. G. Gadamer», en *Octavo Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, celebrado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires del 23 al 26 de septiembre de 1997.

<sup>23</sup> Cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. II.

La irrupción del retorno universal y expansivo de lo religioso bajo formas diversas es un desafío que el hombre creyente de fines de siglo, como ya reconoció el Concilio Vaticano II en el ámbito católico, debe afrontar con integridad, o sea, tanto admitiendo la crudeza histórica del hecho como el respeto del derecho natural de la libertad religiosa, confiando siempre en la Providencia y la gracia divinas, más que en su fuerza y en su voluntad<sup>24</sup>.

En este sentido, la interpretación de los autores posmodernos del «retorno de la religión», pasada por el filtro engañoso del «pensar la religión», es ilusoriamente libertaria y deriva de un doble prejuicio propio de la incompreensión de la mentalidad moderna: a) el cliché de la «conspiración de los clérigos», inspirado por la incredulidad militante de los iluministas y que desemboca en el deísmo naturalista o el indiferentismo agnóstico, sostenidos ambos casos por la secreta esperanza progresista del advenimiento de una época posreligiosa, solapadamente racionalista, b) El modelo filosófico de «la alienación de la conciencia» ideado por los pensadores idealistas alemanes, excluidos del compromiso histórico-social de la transformación liberal, que reduce la religión a idea, aunque abrió el intelecto en el mismo siglo xviii a la posibilidad de examinar el fenómeno religioso como dato irreductible y de este modo ha posibilitado la investigación científica de las religiones. Ambos casos, sin embargo, fallan la puntería, religiosamente, porque no promueven la expansión de la creencia, bien sea unilateral o dialogístico, y filosóficamente, porque confunden la actitud filosófica con la del empirismo científico, pidiendo racionalmente al dato religioso lo que éste puede dar de sí como fenómeno cultural humano y sin exigirle cuanto sugiere de un origen y naturaleza que supera a lo humano<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. IX. Véase el buen resumen histórico y el estado actual de la cuestión de la apertura ecuménica al mundo de las religiones de Oriente y Occidente, siguiendo el impulso de la Declaración *Nostra Aetate* y las sugerencias para un diálogo auténtico, como incluso lo propone H. Küng (*Cristianismo y religiones universales; Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Madrid, 1993), en J. Tomsik, «L'Itinerario ecuménico. Dalí "ecumenismo classico" all "ecumenismo in senso largo"», *Salesianum* 59 (1997), págs. 689-735. Véase ahora, F. García Bazán, «Intencionalidad de la conciencia y fundamento metodológico del diálogo de las culturas», en AAW, *Representaciones de la realidad*, Buenos Aires, Escuela de Graduados de la Universidad Argentina J. F. Kennedy, 1998, páginas 57-66.

debe adaptarse como puente para una comprensión libre y amplia del fenómeno religioso. Pero incluso más. Para el encuentro efectivo entre creyentes de diversos credos y no creyentes es necesario cultivar: en primer lugar, el respeto y aceptación de la alteridad inherente a lo que siendo idéntico a sí es diferente para el otro, porque lo propio no tiene otra posibilidad para reflejarse asimismo como otro en los demás; y en segundo lugar, una voluntad ecuménica sincera que permita que el encuentro constituya la sola y total «tierra habitable» para los hombres de creencias diversas que vayan al descubrimiento recíproco y a la verdadera y digna convivencia.

La irrupción del retorno universal y expansivo de lo religioso bajo formas diversas es un desafío que el hombre creyente de fines de siglo, como ya reconoció el Concilio Vaticano II en el ámbito católico, debe afrontar con integridad, o sea, tanto admitiendo la crudeza histórica del hecho como el respeto del derecho natural de la libertad religiosa, confiando siempre en la Providencia y la gracia divinas, más que en su fuerza y en su voluntad<sup>24</sup>.

En este sentido, la interpretación de los autores posmodernos del «retorno de la religión», pasada por el filtro engañoso del «pensar la religión», es ilusoriamente libertaria y deriva de un doble prejuicio propio de la incompreensión de la mentalidad moderna: a) el cliché de la

---

<sup>24</sup> Cfr. *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. IX. Véase el buen resumen histórico y el estado actual de la cuestión de la apertura ecuménica al mundo de las religiones de Oriente y Occidente, siguiendo el impulso de la Declaración *Nostra Aetate* y las sugerencias para un diálogo auténtico, como incluso lo propone H. Küng (*Cristianismo y religiones universales: Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Madrid, 1993), en J. Tomsík, «L'itinerario ecumenico. Dall' "ecumenismo classico" all' "ecumenismo in senso largo"», *Salesianum* 59 (1997), págs. 689-735. Véase ahora, F. García Bazán, «Intencionalidad de la conciencia y fundamento metodológico del diálogo de las culturas», en AAVV, *Representaciones de la realidad*, Buenos Aires, Escuela de Graduados de la Universidad Argentina J. F. Kennedy, 1998, páginas 57-66.

La posmodernidad, en tanto que situación de declinación histórica e intelectual que afecta acentuadamente a la cultura occidental, no es como se pretende por quienes la toleran, favorecen y aplauden un estado que posibilite la liberación del hombre, sino al revés, un cuadro contemporáneo lamentable que refleja la opacidad y eclipse del hombre como imagen de la Imagen de Dios, bien sea en sentido mítico-helénico o histórico-cristiano, aspiración y meta capaz por sí sola de sostener y promover la libertad humana estable.

<sup>25</sup> Cfr. nota 23.

«conspiración de los clérigos», inspirado por la incredulidad militante de los iluministas y que desemboca en el deísmo naturalista o el indiferentismo agnóstico, sostenidos ambos casos por la secreta esperanza progresista del advenimiento de una época posreligiosa, solapadamente racionalista. b) El modelo filosófico de «la alienación de la conciencia» ideado por los pensadores idealistas alemanes, excluidos del compromiso histórico-social de la transformación liberal, que reduce la religión a idea, aunque abrió el intelecto en el mismo siglo XVIII a la posibilidad de examinar el fenómeno religioso como dato irreductible y de este modo ha posibilitado la investigación científica de las religiones. Ambos casos, sin embargo, fallan la puntería, religiosamente, porque no promueven la expansión de la creencia, bien sea unilateral o dialogístico, y filosóficamente, porque confunden la actitud filosófica con la del empirismo científico, pidiendo racionalmente al dato religioso lo que éste puede dar de sí como fenómeno cultural humano y sin exigirle cuanto sugiere de un origen y naturaleza que supera a lo humano<sup>25</sup>.

La posmodernidad, en tanto que situación de declinación histórica e intelectual que afecta acentuadamente a la cultura occidental, no es como se pretende por quienes la toleran, favorecen y aplauden un estado que posibilite la liberación del hombre, sino al revés, un cuadro contemporáneo lamentable que refleja la opacidad y eclipse del hombre como imagen de la Imagen de Dios, bien sea en sentido mítico-helénico o histórico-cristiano, aspiración y meta capaz por sí sola de sostener y promover la libertad humana estable.

---

<sup>25</sup> Cfr. nota 23.

*This page intentionally left blank*

# CONCLUSIÓN

## CONCLUSIÓN

## *This page intentionally left blank*

Hace unas décadas se solía hablar y escribir del «eclipse de Dios» y asimismo del «eclipse de lo sagrado». Los rápidos cambios en las condiciones del campo de las comunicaciones en extensión, velocidad y control individual han generado asimismo transformaciones en las condiciones de captación psicosocial, situación de la que no escapan los hechos religiosos y espirituales, que exigen transformaciones urgentes, no tanto de los contenidos significativos de los fenómenos, cuanto de los esquemas intencionales que permiten la mostración del sentido de tales fenómenos.

Derribadas las vallas del provincianismo cultural, llegados al comienzo de milenio después de impensadas vicisitudes políticas y culturales, se entiende que el énfasis crítico y desacralizador que impulsó a los intelectuales de los años 60, así como las ideologías errátiles que los heredaron, se debe doblegar en la actualidad ante la realidad empírica, explosiva e invasora de los hechos y conductas religiosas.

Tal es la descripción admitida de los acontecimientos. Pero se trata de fenómenos —subrayamos—, que —como se dijo en el prólogo y se repitió después— no requieren el interés del filósofo «para ser pensados», puesto que su núcleo irreductible no puede ser restringido por la máquina racional como una forma más de artefacto humano o un producto de utilidad. Por el contrario, objetos, ceremonias, doctrinas, asociaciones, figuras, comportamientos individuales o masivos, etc., en relación con lo religioso, solici

Hace unas décadas se solía hablar y escribir del «eclipse de Dios» y asimismo del «eclipse de lo sagrado». Los rápidos cambios en las condiciones del campo de las comunicaciones en extensión, velocidad y control individual han generado asimismo transformaciones en las condiciones de captación psicosocial, situación de la que no escapan los hechos religiosos y espirituales, que exigen transformaciones urgentes, no tanto de los contenidos significativos de los fenómenos, cuanto de los esquemas intencionales que permiten la mostración del sentido de tales fenómenos.

Derribadas las vallas del provincianismo cultural, llegados al comienzo de milenio después de impensadas vicisitudes políticas y culturales, se entiende que el énfasis crítico y desacralizador que impulsó a los intelectuales de los años 60, así como las ideologías errátiles que los heredaron, se debe doblegar en la actualidad ante la realidad empírica, explosiva e invasora de los hechos y conductas religiosas.

Tal es la descripción admitida de los acontecimientos. Pero se trata de fenómenos —subrayamos—, que —como se dijo en el prólogo y se repitió después— no requieren el interés del filósofo «para ser pensados», puesto que su núcleo irreductible no puede ser restringido por la máquina racional como una forma más de artefacto humano o un producto de utilidad. Por el contrario, objetos, ceremonias, doctrinas, asociaciones, figuras, comportamientos individuales o masivos, etc., en relación con lo religioso, solici-

[171]

[171]

172 Francisco García Bazán

tan ser entendidos como vivencias originadas últimamente en la compleja experiencia humana de religión<sup>1</sup>. Los fenómenos religiosos y espirituales, de este modo, no sólo poseen características irreductibles que los hacen inconfundibles con otros, como ya lo advirtieron los filósofos idealistas alemanes, sino que al mismo tiempo participan de la universalidad y autonomía de lo sacro. El primer aspecto señalado otorga extensión universal, pero el segundo le permite donarse bajo la propia ley de manifestación y repliegue en el tiempo.

Lo sagrado, de este modo, inextinguible en su fondo único e indomitable, superando los límites de su misma presencia y ausencia, en Oriente y en Occidente,

en el pasado y en el presente, está en posesión de la potencia en sí, posibilidad irrestricta de concentración y expansión que de sí misma recibe su norma. Es, por consiguiente, fuente libre sin merma, subyace ocultamente en las cristalizaciones polimorfas de su decurso temporal, que lo encubren, pero no lo contagian, y a menudo estalla, bajo la forma de conflictos, una nueva ratificación de una naturaleza incoercible e incanjeable, que promueve su misma dialéctica cambiante temporal.

tan ser entendidos como vivencias originadas últimamente en la compleja experiencia humana de religación<sup>1</sup>. Los fenómenos religiosos y espirituales, de este modo, no sólo poseen características irreductibles que los hacen inconfundibles con otros, como ya lo advirtieron los filósofos idealistas alemanes, sino que al mismo tiempo participan de la universalidad y autonomía de lo sacro. El primer aspecto señalado otorga extensión universal, pero el segundo le permite donarse bajo la propia ley de manifestación y repliegue en el tiempo.

Lo sagrado, de este modo, inextinguible en su fondo único e indominable, superando los límites de su misma presencia y ausencia, en Oriente y en Occidente, en el pasado y en el presente, está en posesión de la potencia en sí, posibilidad irrestricta de concentración y expansión que de sí misma recibe su norma. Es, por consiguiente, fuente libre sin merma, subyace ocultamente en las cristalizaciones polimorfas de su decurso temporal, que lo encubren, pero no lo contagian, y a menudo estalla, bajo la forma de conflictos, una nueva ratificación de una naturaleza incoercible e incanjeable, que promueve su misma dialéctica cambiante temporal.

---

<sup>1</sup> Cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Cap. II.



## BIBLIOGRAFÍA

## BIBLIOGRAFÍA

*This page intentionally left blank*

*This page intentionally left blank*

### INSTRUMENTOS DE TRABAJO

BRANDESTEIN, W., *Antiguo persa. Gramática-Inscñpciones*, con un léxico etimológico por M. Mayrhofer (trad. al español de A. Tovar), Madrid, 1958.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots* I-IV,1 y IV,2 concluido por O. Masson, J. L. Perpillou y J. Taillardat con la colaboración de F. Bader, J. Irigoín, D. Lecco y P. Monten, bajo la dirección de M. Lejeune, París, 1968-1980.

GRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford3, 1972.

DELAMARRE, X., *Le Vocabulaire Indo-Européen. Léxique Étymologique Thématique*, París, 1984. .

DENNISTON, J. D., *The Greek Partióles*, Oxford2, 1978.

FRISK, H., *Gñechisches etymologisches Wörterbuch* I-II, Heidelberg, 1960-1972.

GAFFIOT, F., *Dictionnaire Illustré Latin-Frangais*, París, 1934.

GONDA, J., *Manuel de Grammaire Élémentaire de la langue sanskrite*, Leiden, 1966.

JACOB, Col. G. A., *A Concordance to the Principal Upanisads and Bhagavadgitá*, Delhi, 1971. (=1891).

KITTEL, G. y FRIEDRICH, G. (eds.), *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* I-IX, Stuttgart, 1933-1973.

LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicón*, Oxford10, 1991.

MAHADEVAN, T. M. P., *Word Index to the Brahma-Sütra-Bháya of Sankara* I-II, Madras, 1973.

POTTER, Karl H., *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. I, *Bibliography*, ed. rev., Delhi, 1983.

RENOU, L., *Grammaire Sanskrit*, tomos I y II reunidos, 2.ª ed. rev., París, 1968.

[175]

#### INSTRUMENTOS DE TRABAJO

- BRANDESTEIN, W., *Antiguo persa. Gramática-Inscripciones*, con un léxico etimológico por M. Mayrhofer (trad. al español de A. Tovar), Madrid, 1958.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots I-IV,1 y IV,2* concluido por O. Masson, J. L. Perpillou y J. Taillardat con la colaboración de F. Bader, J. Irigoín, D. Lecco y P. Monteil, bajo la dirección de M. Lejeune, París, 1968-1980.
- CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford<sup>3</sup>, 1972.
- DELAMARRE, X., *Le Vocabulaire Indo-Européen. Léxique Étymologique Thématique*, París, 1984.
- DENNISTON, J. D., *The Greek Particles*, Oxford<sup>2</sup>, 1978.
- FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch I-II*, Heidelberg, 1960-1972.
- GAFFIOT, F., *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, París, 1934.
- GONDA, J., *Manuel de Grammaire Élémentaire de la langue sanskrite*, Leiden, 1966.
- JACOB, Col. G. A., *A Concordance to the Principal Upanisads and Bhagavadgītā*, Delhi, 1971. (=1891).
- KITTEL, G. y FRIEDRICH, G. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-IX*, Stuttgart, 1933-1973.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford<sup>10</sup>, 1991.
- MAHADEVAN, T. M. P., *Word Index to the Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Sankara I-II*, Madrās, 1973.
- POTTER, Karl H., *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. I, *Bibliography*, ed. rev., Delhi, 1983.
- RENOU, L., *Grammaire Sanskrit*, tomos I y II reunidos, 2.<sup>a</sup> ed. rev., París, 1968.

[175]

STCHOUPAK, N.;

NITTI, L. y RENOU, L., *Dictionnaire SankritFrangais*, París<sup>2</sup>, 1959.

#### FUENTES Y ESTUDIOS

ALBRILE, E., «La libagione d'immortalità. Note sul Martirio di Santo Stefano», en *Salesianum* LIV/4 (1997), 601-620.

ALONSO-CASTRILLO, A., voz «Revolución francesa», en *Diccionario de Historia de España* II, Madrid, *Revista de Occidente*, 1952, págs. 1036 y sigs.

AVALON, A., *The Serpent Power*, Madras<sup>2</sup>, 1924.

- BAILLET, Ph., «Le rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», en *Política Hermética I* (1987), páginas 49-71.
- BENOIT, L., *El esoterismo* (trad. de E García Bazán), Buenos Aires, 1969.
- BHATTACHARYA, N. N., *History of the Tantric Religion*, Delhi, 1984.
- BIANCHI, U., *Zamán i Ohrmazd*, Turín, 1958.
- *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, U mole, la salvezza*, Roma, 1976.
- BIARDEAU, M., *Inde*, París, 1968.
- BIDEZ, J. y CUMONT, E., *Les mages hellénisés I-II*, París, 1973.
- BOUYER, L., *Dictionnaire théologique*, París, 1963.
- BOYCE, M., *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden, 1975 (2.ª edición con correcciones, 1989) y 1982.
- BOYCE, M. y GRENET, E con la colaboración de R. Beck, *A History of Zoroastrianism III*, Leiden, 1991.
- BRESSOLET, C., «Le Concile Vatican II et sa mise en aeuvre», en E Lenoir-Y. T. Masquelier, *Encyclopédie des Religions I*, páginas 701-714.
- BREÛIL, P. du, *Zarathoustra et la tramfiguration du monde*, París, 1978.
- *Le Zoroastrisme*, París, 1982.
- BRISSON, L., «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens», en D. Tiffeneau, *Mythes et représentations du temps*, París, 1985, págs. 37-55.
- BROOTEN, B. J., «Perspectivas feministas en la exégesis del N. T.», en *Concilium* 158 (1980), págs. 234-243.
- BÜHLER, G., *The Laws of Manu (Sacred Books of the East, 24)*, reimp., Delhi, 1964.
- CAHN, A., «L'Hindouisme moderne», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions I*, págs. 999-1016.
- CATTEDRA, O., «Kṛta y dharma, el juego de dados y el destino», en *NAO* (Buenos Aires) VI/33 (1985), págs. 5-55.
- CIORAN, E., *Adiós a la filosofía y otros ensayos*, Madrid, 1981.
- COLLI, G., *La sabiduría griega* (trad. Dionisio Mínguez), Madrid, 1995.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Hindouisme et bouddhisme*, París, 1949.
- COPELSTON, F. C., *Religione e Filosofia*, Brescia, 1977.
- CORBIN, H., *Terre celeste el corps de résurrection. De Viran Mazasen a Viran Shi'ite*, Correa, 1960.
- CORNU, A., *Carlos Marx-Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico* (trad. de P. Canto y M. Alemán), Buenos Aires, 1965.
- COUTURE, A., «Le Vishnouisme», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions I*, págs. 927-954.
- COWARD, H. G., *The Vedic Experience. Mantramañjañ*, Berkeley, 1977.
- *Sphota Theory of Language*, Delhi, 1980.
- CHADWICK, J., *El enigma micénico. El desciframiento de la escritura Lineal B* (trad. de E. Tierno Calvan), 3.ª ed., Madrid, 1987.
- CHAMPION, R., «Le Nouvel Age: recomposition ou décomposition de la tradition théo-spiritualiste?», en *Política Hermética, I* (1993), págs. 114-124.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *II Bestiario di Cristo. La misteriosa emblemática di Gesù Gusto I-II*, Roma, 1995.
- *II Giardino del Cristo ferito. II Vulnerario e U Florarlo del Crisio*, Roma, 1995.
- DANDEKAR, R. D., *Recent Trends in Indology*, Poona, 1978.
- DARMESTER, J., *Le Zen-Avesta I-II*, París, 1960 (reed. 1892-1893).
- DASGUPTA, S., *A History of Indian Philosophy I-V*, Delhi, 1975 (reimp. Cambridge, 1922).
- DERRIDA, J., *La diseminación* (trad. de J. Martín Arancibia), Madrid, 1975.
- DERRIBA, J. y VATTIMO, G. (dirs.), *La religión* (trad. de C. Peretti, P. Vidarte, A. Abellán y M. Olasagasti), Buenos Aires, 1997.
- DEVARAJA, K., *An Introduction to Sankaras Theory Knowledge*, ed. rev., Benarés, 1972.
- DHAVAMONY, M., *Phenomenology of religion*, Roma, 1973.
- Di VONA, P., «Rene Guénon e il pensiero di destra», en *La destra como categoría, Hermenéutica 6*, Pubblicazione deH'Istituto di Scienze Religiose deL'Università di Urbino, págs. 59-85.
- DUCHESNE-GUILLEMÍN, J., «Irán Antiguo y Zoroastro» y «La Iglesia sasánida y el mazdeísmo», en H. Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones Siglo XXI*, vols. 2 y 5, Madrid, 1977 y 1979, páginas 406-490 y 1-36, respectivamente.
- *La religión de Viran Anden*, París, 1962.
- *Ormazd etAhriman*, París, 1953.
- *Zoroastre. Elude critique avec une traduction commentée des Gátha*, París, 1948.
- DUMÉZIL, G., *Les dieux des indo-européens*, París, 1952.
- DUMONT, L., *Homo hierarchicus, essai sur le système des costes*, París, 1966.
- DUMONT, P. D., *Lasvamedha*, París, 1927.

- DVIVEDI, M. N., *The Yogas-Sūtras of Patañjali*, Madras, 1947.
- ELIADE, M., *Techniques du Yoga*, París, 1948.
- *Patañjali et le Yoga*, París, 1965.
- ELSAS y cois., *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Golpe zum 65. Geburtstag*, Berlín-Nueva York, 1994.
- ESNOUL, A. M., «La naissance du monde dans l'Inde», en *La naissance du monde* (Sources Orientales, 1), París, 1959, páginas 331-365.
- *Ramanuja et la mystique vishnouite*, París, 1964.
- ESNOUL, A. M. y LACOMBE, O., *L'Hindouisme*, París, 1972.
- EVOLA, J., *Rivolta contro U mondo moderno*, Milán, 1951.
- FIROZE, D.; KOWAL, M. y BOYD, J. W., *Apersian offering. Theyasna: a zoroastrian high liturgy*, París, 1991.
- FLUSSER, D., «Hystaspes and John of Patmos», en Sh. Shaked (ed.), *Irano-Judaica. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalén, 1982, págs. 12-75.
- FREDRIKSEN, P., «Hysteria and the Gnostic myths of creation», en *Vigiliae Christianae*, 33 (1979), págs. 287-290.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método* (trad. española de A. Agud Aparicio y R. de Agapito), Salamanca, 1977.
- «Conversaciones de Capri», en J. Derrida, *La religión*, páginas 279-291.
- GALENO, *De usupartium*, en C. G. Kühn (ed.), *Claudii Galeni Opera Omnia* 4, Haldesheim, 1965 (reimp. Leipzig, 1882); M. Tallmadge May, *Galen, On the Usefulness of the Parts of the Body*, 2 vols., Ithaca (Nueva York), 1968.
- GANGULI, K. Mohán (trad.), *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Nueva Delhi, 1973.

- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «Irán Antiguo y Zoroastro» y «La Iglesia sasánida y el mazdeísmo», en H. Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones Siglo XXI*, vols. 2 y 5, Madrid, 1977 y 1979, páginas 406-490 y 1-36, respectivamente.
- *La religion de l'Iran Ancien*, París, 1962.
- *Ormazd et Ahriman*, París, 1953.
- *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gāthā*, París, 1948.
- DUMÉZIL, G., *Les dieux des indo-européens*, París, 1952.
- DUMONT, L., *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, París, 1966.
- DUMONT, P. D., *L'āśvamedha*, París, 1927.
- DVIVEDI, M. N., *The Yogas-Sūtras of Patañjali*, Madrās, 1947.
- ELIADE, M., *Techniques du Yoga*, París, 1948.
- *Patañjali et le Yoga*, París, 1965.
- ELSAS y cols., *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin-Nueva York, 1994.
- ESNOUL, A. M., «La naissance du monde dans l'Inde», en *La naissance du monde* (Sources Orientales, 1), París, 1959, páginas 331-365.
- *Ramanuja et la mystique vishnouite*, París, 1964.
- ESNOUL, A. M. y LACOMBE, O., *L'Hindouisme*, París, 1972.
- EVOLA, J., *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán, 1951.
- FIROZE, D.; KOTWAL, M. y BOYD, J. W., *A persian offering. The yasna: a zoroastrian high liturgy*, París, 1991.
- FLUSSER, D., «Hystaspes and John of Patmos», en Sh. Shaked (ed.), *Irano-Judaica. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalén, 1982, págs. 12-75.
- FREDRIKSEN, P., «Hysteria and the Gnostic myths of creation», en *Vigiliae Christianae*, 33 (1979), págs. 287-290.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método* (trad. española de A. Agud Aparicio y R. de Agapito), Salamanca, 1977.
- «Conversaciones de Capri», en J. Derrida, *La religión*, páginas 279-291.
- GALENO, *De usu partium*, en C. G. Kühn (ed.), *Claudii Galeni Opera Omnia* 4, Haldesheim, 1965 (reimp. Leipzig, 1882); M. Talmadge May, *Galen, On the Usefulness of the Parts of the Body*, 2 vols., Ithaca (Nueva York), 1968.
- GANGULI, K. Mohan (trad.), *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Nueva Delhi, 1973.

GARCÍA BAZÁN, R., *El problema del dualismo en la religión del Irán: algunas influencias*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1967.

- *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, San Antonio de Padua (Bs. As.), 1978.
- «Platón, el platonismo y el Oriente», en *Revista Nacional de Cultura* (Bs. As.) 1/1 (1978), págs. 45-66.
- «El movimiento Vedanta en la actualidad», en *Oriente-Occidente* 1/2 (1980), págs. 189-204.
- «La concepción del sueño en Sankara y el neoplatonismo», en *Oriente-Occidente* II/1 (1981), págs. 9-41.
- *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982.
- «Sankara y el Yoga», en *Oriente-Occidente*, III/1 (1982), págs. 19-34.
- «Convergencias y divergencias entre la espiritualidad del Advaita Vedanta y la espiritualidad cristiana», en *Oriente-Occidente* (Bs. As.), IV/1 (1983), págs. 35-45.
- «El Evangelio de la Verdad», int., trad. y notas, en *Revista Bíblica* N. E. 51/36 (1989), págs. 193-248.
- *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, int. trad. y notas, Madrid, 1991.
- *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992.
- *El cuerpo astral*, Barcelona, 1992.
- «Sankara y lo Absoluto. El Brahmán y la caracterización satjñána-ánanda en los escritos posteriores al Upadesasáhasri», en *Epimeleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* 111/5 (1994), págs. 17-60.
- «Sankara y lo Absoluto: el Brahmán y la caracterización saññána-ánanda hasta la síntesis del Upadesasáhasri», en *Fragmentos de Filosofía* (Sevilla) 4 (1994), págs. 35-58.
- «La androginia, el tabú y lo sagrado», en *Axis Mundi. Cosmología y Pensamiento Tradicional* 5 (1995),

págs. 49-54.

— «La hermenéutica jurídica en H. G. Gadamer y el intrivitrialismo de Miguel Herrera Figueroa», en A. Tostó Valenzuela, M. T. Fernández Lagos, M. del V. Romanelli y cois., *¿Conoce a Herrera Figueroa? II*, Buenos Aires, 1997, págs. 141-153.

— «El pensamiento iranio», en M. Cruz Hernández (dir.), *Filosofías no Occidentales*, Madrid, Trotta, 1999, págs. 179-205.

#### Bibliografía

179

GARCÍA BAZÁN, F., *El problema del dualismo en la religión del Irán: algunas influencias*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1967.

— *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*<sup>2</sup>, San Antonio de Padua (Bs. As.), 1978.

— «Platón, el platonismo y el Oriente», en *Revista Nacional de Cultura* (Bs. As.) I/1 (1978), págs. 45-66.

— «El movimiento Vedānta en la actualidad», en *Oriente-Occidente* I/2 (1980), págs. 189-204.

— «La concepción del sueño en Śankara y el neoplatonismo», en *Oriente-Occidente* II/1 (1981), págs. 9-41.

— *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982.

— «Śankara y el Yoga», en *Oriente-Occidente*, III/1 (1982), págs. 19-34.

— «Convergencias y divergencias entre la espiritualidad del Advaita Vedānta y la espiritualidad cristiana», en *Oriente-Occidente* (Bs. As.), IV/1 (1983), págs. 35-45.

— «El Evangelio de la Verdad», int., trad. y notas, en *Revista Bíblica* N. E. 51/36 (1989), págs. 193-248.

— *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, int. trad. y notas, Madrid, 1991.

— *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza, 1992.

— *El cuerpo astral*, Barcelona, 1992.

— «Śankara y lo Absoluto. El Brahman y la caracterización sat-jñāna-ānanda en los escritos posteriores al *Upadesasāhasrī*», en *Epimeleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* III/5 (1994), págs. 17-60.

— «Śankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización sat-jñāna-ānanda hasta la síntesis del *Upadesasāhasrī*», en *Fragmentos de Filosofía* (Sevilla) 4 (1994), págs. 35-58.

— «La androginia, el tabú y lo sagrado», en *Axis Mundi. Cosmología y Pensamiento Tradicional* 5 (1995), págs. 49-54.

— «La hermenéutica jurídica en H. G. Gadamer y el intrivitrialismo de Miguel Herrera Figueroa», en A. Tostó Valenzuela, M. T. Fernández Lagos, M. del V. Romanelli y cols., *¿Conoce a Herrera Figueroa? II*, Buenos Aires, 1997, págs. 141-153.

— «El pensamiento iranio», en M. Cruz Hernández (dir.), *Filosofías no Occidentales*, Madrid, Trotta, 1999, págs. 179-205.

GARCÍA BAZÁN, F. y CATTEDRA, O., «La concepción del "camino de los padres y de los dioses" en la India Antigua y en el Mundo Helenístico», en *Epimeleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* II/3 (1993), págs. 9-60.

GAUR, A., «Les danses sacrées en Inde», en *Les danses sacrées*, París, 1963, págs. 317-342.

GELDNER, K. E., *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien* I-IV, Stuttgart, 1886-1895.

GERSHEVITCH, L., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1958.

— «Zoroaster's Own Contribution», en *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), págs. 12-38.

GIGNOUX, Ph., A. «"Corps osseux et ame osseuse": essai sur le chamanisme dans Tiran ancien», en *Journal Asiatique*, 267 (1979), págs. 54-67.

— «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans Tiran mazdéen», en C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París, 1987, págs. 351-374.

— Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, París, 1993.

— *Les quatre inscriptions du Mage Kirdir*, París, 1991.

- «Religions de Tiran Ancien. Resumes du Cours», en *Annuaire EPHE*, Ve. Section, 101 (1992-1993), págs. 139-143.
- GIGNOUX, Ph.; CURIEL, R.; GYSELEN, R. y HERRENSCHMIDT, CL., *Pad Náml Yazdán. Etudes d'epigraphie, de numismatique et d'histoire de Viran ancien*, París, 1979.
- GIGNOUX, Ph. (ed.), *Recurrent patterns in iranian religions. From mazdaism to sufism*, París, 1992.
- GLASENAPP, H. de, *Les littératures de rinde*, París, 1963.
- GNOLI, G., «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», en *Revue de VHistoire des Religions CCI/2* (1984), páginas 115-138.
- *De Zoroastre a Maní. Quatre legons au College de France*, París, 1985.
- «L'Iran Antico e lo Zoroastrismo», en J. Ríes (dir.), *L'Uomo indoeuropeo e U sacro*, Milán, 1990, págs. 105-147.
- GONDA, J., *Les Religions de rinde I*, París, 1962.
- *Les Religions de rinde II. L'Hindouisme receñi*, París, 1965.
- GROTANELLI, C., *Ideologie miti massacrí. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, 1993.
- GRUNDMANN, W., voz *dexiós*, en ThWzNT II, págs. 37-40.
- GUBERMAN, M.; PÉREZ DE MARTÍNEZ, C.; UGARTE, C. y RIXON, C., «La interpretación de los sueños. Abordaje teórico-práctico de Ar

- GARCÍA BAZÁN, F. y CATTEDRA, O., «La concepción del "camino de los padres y de los dioses" en la India Antigua y en el Mundo Helenístico», en *Epiméleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* II/3 (1993), págs. 9-60 .
- GAUR, A., «Les danses sacrées en Inde», en *Les danses sacrées*, París, 1963, págs. 317-342 .
- GELDNER, K. F., *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien I-IV*, Stuttgart, 1886-1895.
- GERSHEVITCH, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1958.
- «Zoroaster's Own Contribution», en *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), págs. 12-38.
- GIGNOUX, Ph., A. «"Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», en *Journal Asiatique*, 267 (1979), págs 54-67.
- «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen», en C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París, 1987, págs. 351-374.
- Tafazzoli, *Anthologie de Zâdspram*, París, 1993.
- *Les quatre inscriptions du Mage Kirdîr*, París, 1991.
- «Religions de l'Iran Ancien. Resumés du Cours», en *Annuaire EPHE*, Ve. Section, 101 (1992-1993), págs. 139-143.
- GIGNOUX, Ph.; CURIEL, R.; GYSELEN, R. y HERRENSCHMIDT, CL., *Pad Nám I Yazdán. Etudes d'epigraphie, de numismatique et d'histoire de l'Iran ancien*, París, 1979.
- GIGNOUX, Ph. (ed.), *Recurrent patterns in iranian religions. From mazdaism to sufism*, París, 1992.
- GLASENAPP, H. de, *Les littératures de l'Inde*, París, 1963.
- GNOLI, G., «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», en *Revue de l'Histoire des Religions CCI/2* (1984), páginas 115-138.
- *De Zoroastre à Maní. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1985.
- «L'Iran Antico e lo Zoroastrismo», en J. Ríes (dir.), *L'Uomo indoeuropeo e il sacro*, Milán, 1990, págs. 105-147.
- GONDA, J., *Les Religions de l'Inde I*, París, 1962.
- *Les Religions de l'Inde II. L'Hindouisme récent*, París, 1965.
- GROTANELLI, C., *Ideologie miti massacrí. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, 1993.
- GRUNDMANN, W., voz *dexiós*, en ThWzNT II, págs. 37-40.
- GUBERMAN, M.; PÉREZ DE MARTÍNEZ, C.; UGARTE, C. y RIXON, C., «La interpretación de los sueños. Abordaje teórico-práctico de Ar

temidoro, Freud y Jung», en *Epiméleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* IV/8 (1995), págs. 249-265.

GUÉNON, R., *Autorité spiñtuelle et pouvoir temporel*, París, 1930. — *Orient et Occident*, París, 1964.

- *Introduction générale a l'étude des Doctrines Hindoues*, París, 1964.
- *Eludes sur rHindouisme*, París, 1968.
- *L'Homme et son devenir selon le Védánta*, París, 1970. — «Remarques sur la doctrine des cycles cosmiques», en *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, págs. 13-24. — *El esoterismo de Dante* (trad. de M. Pontieri), Buenos Aires, 1976. HACKER, P., «Sankaracarya and Sankarabhagavatpáda. Preliminary remarks concerning the authorship problem», en *Kleine Schriften*, págs. 41-58.
- «Vivarla. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie un Erkenntnistheorie der Inder», en *Akademie der Wisseschaften und der Literatur in Mainz*, Jahrgang, 1953.
- «Notes on the Mandúkyopanisad and Sankara's Ágamasástravivarana», en *Kleine Schriften*, herausgegeben von L. Schmithhausen, Wiesbaden, 1978, págs. 252-269.
- HAKIM, S. S., «I misteri di Mitra visti da uno zoroastriano», en *Co~ noscenza Religiosa* 1 (1977), págs. 69-81.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica* (trad. de E. Estiú), Buenos Aires, 1959.
- *Über den Humanismos* (ed. bilingüe franco-alemana), París, 1966.
- HERVIEU-LÉGER, D. (dir.), *Religión et Ecologie*, París, 1993.
- JACQUES, C., «Les Pélerinages en Inde», en *Les Péleñnages* (S. O., 3), París, 1960, págs. 159-189.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega* (trad. de E. C. Frost), México, 1965.
- JHA, G., *Pürva-Mimámsá in its Sources*, Benarés<sub>2</sub>, 1964.
- JUNNAKAR, P. B., *An Introduction to Pánini I*, Baroda, 1977.
- KEITH, A. B., *The Religión and Philosophy of the Veda and the Upanishads I-II*, Cambridge (Mass.), 1925.
- KELLENS, J., «Le Mazdéisme», en F. Lenoir e Y. T. Masqnelier, *Encyclopédie des Religions* I, págs. 105-117.
- KELLENS, J. y PIRART, E., *Les textes vieil-avestiques I*, Wiesbaden, 1988.
- KELLENS, J., *Zoroastre et Vavesta anden. Quatre le^ons au Collége deFrance*, París, 1991.
- KERN, O., *Orphicorum fragmenta*, Dublín-Zúrich, 1972 (reimp.).

- temidoro, Freud y Jung», en *Epiméleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* IV/8 (1995), págs. 249-265.
- GUÉNON, R., *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, París, 1930.
- *Orient et Occident*, París, 1964.
- *Introduction générale a l'étude des Doctrines Hindoues*, París, 1964.
- *Études sur l'Hindouisme*, París, 1968.
- *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, París, 1970.
- «Remarques sur la doctrine des cycles cosmiques», en *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, págs. 13-24.
- *El esoterismo de Dante* (trad. de M. Pontieri), Buenos Aires, 1976.
- HACKER, P., «Śankārācārya and Śankarabhagavatpāda. Preliminary remarks concerning the authorship problem», en *Kleine Schriften*, págs. 41-58.
- «Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie un Erkenntnistheorie der Inder», en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, Jahrgang, 1953.
- «Notes on the Māndūkyopanisad and Śankara's Āgamasāstravivaraṇa», en *Kleine Schriften*, herausgegeben von L. Schmithausen, Wiesbaden, 1978, págs. 252-269.
- HAKIM, S. S., «I misteri di Mitra visti da uno zoroastriano», en *Conoscenza Religiosa* I (1977), págs. 69-81.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica* (trad. de E. Estiú), Buenos Aires, 1959.
- *Über den Humanismus* (ed. bilingüe franco-alemana), París, 1966.
- HERVIEU-LÉGER, D. (dir.), *Religion et Ecologie*, París, 1993.
- JACQUES, C., «Les Pélerinages en Inde», en *Les Pélerinages* (S. O., 3), París, 1960, págs. 159-189.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega* (trad. de E. C. Frost), México, 1965.
- JHA, G., *Pūrva-Mimāṃsā in its Sources*, Benarés<sup>2</sup>, 1964.
- JUNNAKAR, P. B., *An Introduction to Pāṇini* I, Baroda, 1977.
- KEITH, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads* I-II, Cambridge (Mass.), 1925.
- KELLENS, J., «Le Mazdéisme», en F. Lenoir e Y. T. Masquelier, *Encyclopédie des Religions* I, págs. 105-117.
- KELLENS, J. y PIRART, E., *Les textes vieil-avestiques* I, Wiesbaden, 1988.
- KELLENS, J., *Zoroastre et l'avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, París, 1991.
- KERN, O., *Orphicorum fragmenta*, Dublín-Zürich, 1972 (reimp.).
- KING, K. L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia, 1988.
- «Translating History: Reframing Gnosticism in Postmodernity», en Ch. Elsas y cois., *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, págs. 264-277.
- LACOMBE, O., *L'Absolu selon le Vedānta*, París, 1937.
- LAMAÍTRE, S., *Hindouisme ou Sanātana dharma* (trad. de T. G. Larraya), París, 1957.
- LAPERROUSAZ, E. M. y LEMAIRE, J., *La Palestine a l'époqueperse*, París, 1994.
- LAQUEUR, Th., *Making Sex. Body and Gender from the Greek to Freud*, Harvard University Press, 1990.
- LAURANT, J. P., *Symbolisme et Écriture, le cardinal Pitra et la «Clef» de Mélon de Sardes, prefacio de E. Poulat*, París, 1988.
- Loi, D. (ed.), *Healing Deconstruction. Postmodern Tough in Buddhism and Christianity*, Atlanta (GA), 1996.
- LOWITH, K., «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche* (Cahiers du Royamont. Philosophie, núm. VI), París, 1967, págs. 45-84.
- LYOTARD, J. R., *La condición postmoderna* (trad. de M. Antolín Rato), Madrid, 1986.
- LLOYD, G. E. R., *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (trad. de L. Vega), Madrid, 1987.
- MAHÉ, J. P., «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques», en J. E.

- Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, págs. 123-145.
- MAINKAR, T. G., *The Making of the Vedanta*, Delhi, 1980.
- MARCOVICH, M., *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary, editio maior*, Mérida (Venezuela), 1967.
- MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento, Miliaño (Cantabria), 1988.*
- MARTIN-ÜUBOST, P., *Çamkara et le Vedânta*, París, 1973.
- MAYEDA, S., *A Thousand Teachings. The Upadesasâhasrî of Sankara*, Tokyo, 1979.
- MENASCE, J. P. de, *Skand-GumânTk-Vigâr (La solution décisive des doutes)*, Friburgo, 1945.
- *Une encyclopédie mazdéenne, Le Denkart*, París, 1958.
- MESSINA, G., *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930.

- KING, K. L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia, 1988.
- «Translating History: Reframing Gnosticism in Postmodernity», en Ch. Elsas y cols., *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, págs. 264-277.
- LACOMBE, O., *L'Absolu selon le Vedânta*, París, 1937.
- LAMAITRE, S., *Hindouisme ou Sanâtana dharma* (trad. de T. G. Larraya), París, 1957.
- LAPERROUSAZ, E. M. y LEMAIRE, J., *La Palestine à l'époque perse*, París, 1994.
- LAQUEUR, Th., *Making Sex. Body and Gender from the Greek to Freud*, Harvard University Press, 1990.
- LAURANT, J. P., *Symbolisme et Ecriture, le cardinal Pitra et la «Clef» de Méilton de Sardes*, prefacio de E. Poulat, París, 1988.
- LOI, D. (ed.), *Healing Deconstruction. Postmodern Toughness in Buddhism and Christianity*, Atlanta (GA), 1996.
- LÓWITH, K., «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en *Nietzsche (Cahiers du Royamont. Philosophie, núm. VI)*, París, 1967, págs. 45-84.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna* (trad. de M. Antolín Rato), Madrid, 1986.
- LLOYD, G. E. R., *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (trad. de L. Vega), Madrid, 1987.
- MAHÉ, J. P., «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques», en J. E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, págs. 123-145.
- MAINKAR, T. G., *The Making of the Vedanta*, Delhi, 1980.
- MARCOVICH, M., *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary, editio maior*, Mérida (Venezuela), 1967.
- MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Miliaño (Cantabria), 1988.
- MARTIN-DUBOST, P., *Çamkara et le Vedânta*, París, 1973.
- MAYEDA, S., *A Thousand Teachings. The Upadesasâhasrî of Sankara*, Tokyo, 1979.
- MENASCE, J. P. de, *Skand-GumânTk-Viçâr (La solution décisive des doutes)*, Friburgo, 1945.
- *Une encyclopédie mazdéenne, Le Dênkart*, París, 1958.
- MESSINA, G., *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930.

- MOKRI, M., *La lumière et le feu dans Viran anden. Et leur démythification en Islam*, Lovaina, 1982.
- MOLE, M., «La naissance du monde dans Tiran préislamique», en *La naissance du monde (Sources Orientales I)*, París, 1959, páginas 301-328.

- *Cuite, mythe et cosmologie dans Viran Anden*, París, 1963.
- *La legende de Zoroastre. Selon les Textes Pehlevis*, París, 1993.
- MONNOT, G., *Penseurs mwulmans et religions iraniennes*, París, 1974.
- MONTSERRAT TORRENTS, J., *Los gnósticos I-II*, trad., introd. y notas, Madrid, 1983.
- MORTLEY, R., *Womanhood*, Sidney, 1980.
- NAKAMURA, H., *A History of Early Vedánta Philosophy*, Delhi, 1983.
- «Universal Valúes common to Eastern an Western Religions», en *Oriente-Occdente* IV/1-2 (1983), págs. 129-147.
- O'NEIL, L. Th., *Maya in Sankara*, Delhi, 1980.
- ORBE, A., *Estudios valentinianos*, I-V, Roma, págs. 1954-1966.
- «Los valentinianos y el matrimonio espiritual», *Gregorianum* 58/1 (1977), págs. 5-53.
- OTTO, R., *Mystique d'Orient et mystique d'Occdent*, París, 1951.
- *Lo santo*, Madrid, 1980 (reimp.).
- PACE, E., «Retour vers le futur», en D. Hervieu-Léger (dir.), *Religi3n et ecologie*, París, 1993, págs. 197-217.
- PADOUX, A., *Recherches sur la Symbolique et l'Energie de la Parole dans certains textes Tantriques*, París, 1962.
- PANIKKAR, R., *El silencio del Dios*, Madrid, 1970.
- «Fe y creencia sobre la experiencia multirreligiosa», en *Homenaje a Xavier Zubia*, Madrid, 1970, págs. 435-459.
- *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*, Madrid<sup>2</sup>, 1994.
- PATTERSON, O., *La libertad. La libertad en la construcci3n de la cultura occidental* (trad. de O. L. Molina), Santiago de Chile, 1993.
- PAYAN, M. (ed.), *H sacro (Fundamenti 4 [1986])*, Brescia, con colaboraciones de M. Pavan, A. Caracciolo, J. M. Domenach, J. B. Lotz, G. Vahanian, W. Panenberg, S. Quinzio, F. García Bazán, E. Zoila y M. Perniola.
- PENSA, C., *Gíi afqrismi sullo Yoga con il comento de Vyása*, Turín, 1962.
- PIANTELLI, M., *Sankara e la rinascita del bráhmanesimo*, Fossano (Cuneo), 1974; 2.<sup>a</sup> ed. rev., Roma, 1998.
- PINERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J. y GARCÍA BAZÁN, R., *Textos gnósticos. Biblioteca de NagHammadi L Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997.

- MOKRI, M., *La lumière et le feu dans l'Iran ancien. Et leur démythification en Islam*, Lovaina, 1982.
- MOLÉ, M., «La naissance du monde dans l'Iran préislamique», en *La naissance du monde (Sources Orientales I)*, París, 1959, páginas 301-328.
- *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien*, París, 1963.
- *La légende de Zoroastre. Selon les Textes Pehlevis*, París, 1993.
- MONNOT, G., *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, París, 1974.
- MONTSERRAT TORRENTS, J., *Los gnósticos I-II*, trad., introd. y notas, Madrid, 1983.
- MORTLEY, R., *Womanhood*, Sidney, 1980.
- NAKAMURA, H., *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi, 1983.
- «Universal Values common to Eastern and Western Religions», en *Oriente-Occidente IV/1-2* (1983), págs. 129-147.
- O'NEIL, L. Th., *Mâyā in Śāṅkara*, Delhi, 1980.
- ORBE, A., *Estudios valentinianos, I-V*, Roma, págs. 1954-1966.
- «Los valentinianos y el matrimonio espiritual», *Gregorianum* 58/1 (1977), págs. 5-53.
- OTTO, R., *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, 1951.
- *Lo santo*, Madrid, 1980 (reimp.).
- PAGE, E., «Retour vers le futur», en D. Hervieu-Léger (dir.), *Religion et ecologie*, París, 1993, págs. 197-217.
- PADOUX, A., *Recherches sur la Symbolique et l'Energie de la Parole dans certains textes Tantriques*, París, 1962.
- PANIKKAR, R., *El silencio del Dios*, Madrid, 1970.
- «Fe y creencia sobre la experiencia multirreligiosa», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, págs. 435-459.
- *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*, Madrid<sup>2</sup>, 1994.
- PATTERSON, O., *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental* (trad. de O. L. Molina), Santiago de Chile, 1993.
- PAVAN, M. (ed.), *Il sacro (Fundamenti 4 [1986])*, Brescia, con colaboraciones de M. Pavan, A. Caracciolo, J. M. Domenach, J. B. Lotz, G. Vahanian, W. Panenberg, S. Quinzio, F. García Bazán, E. Zolla y M. Perniola.
- PENSA, C., *Gli aforismi sullo Yoga con il commento de Vyāsa*, Turín, 1962.
- PIANTELLI, M., *Śāṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Fossano (Cuneo), 1974; 2.<sup>a</sup> ed. rev., Roma, 1998.
- PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J. y GARCÍA BAZÁN, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997.

PINERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J. y GARCÍA BAZÁN, E., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*, Madrid, 1999.

— *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*, Madrid, 2000.

PERICOLI-RIDOLFINI, ES., «I Salmi di Tommaso e la Gnosi giudeocristiana», en *Rivista degli Studi Orientali* 38 (1963).

PLOTINO, *Plotini Opera*, I-III, P. Henry-H.-R. Schwyzer (eds.), Oxford, 1964-1982; / *Igal Encadas I-III*, Madrid, 1982, 1985 y 1998.

PORFIRIO, *Vida de Plotino*, en J. Igal, ver Plotino.

POTTER, K. E. (ed.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies: Nyāyā-Vaisesika j III: Advaita Vedānta*, Delhi, 1977 y 1981.

POULAT, E., «L'age des révolutions», en Lenoir-Masquelier, *Encyclopédie des Religions I*, págs. 659-676.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami, *El Bhagavadgita, tal como es*, Los Angeles, 1978.

PUECH, H. Ch., «Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles», en *En quête de la Gnose I*, París, 1978.

PUMMER, R., *The Samaritans*, Leiden, 1987.

RADHAKRISHNAN, R.S. *Indian Philosophy I-II*, Londres, 1923-1927.

RANADE, R. D., *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona, 1926.

RENOU, L., *Vedic India*, Calcuta, 1967.

RÍES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (trad. de A. G. Rosón), Madrid, 1989.

ROEST, Crollius Ary A., *The Word in the experience of revelation in Qur'an and Hindú sc̄ñptures*, Roma, 1974.

- Rossi, Lydia S., «La experiencia suprema del budismo», en *Oñente-Occidente* 111/2 (1982), págs. 205-227.
- RUBIO CARRACEDO, J. (ed.), *El giro postmoderno*, Málaga, 1993.
- «El ethos postmoderno», en *Educación, postmodernidad y democracia*, Madrid, 1996, págs. 89-110.
- RUDOLPH, K., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden, 1992.
- Ruiz BUENO D. (ed.), *Padres apologistas griegos*, Madrid, 1954.
- *Padres Apostólicos*, Madrid, 1965.
- Ruiz GARCÍA, E., *Artemidoro, La interpretación de los sueños* (traducción, introd. y notas), Madrid, 1989.
- SALLES-ÜARADIE, J. M. A., *Recherches sur Simón le Mage I. L' «Apophasis Megalé»*, París, 1969.
- SANGAM, Lal Pandey, *PreSamkaraAdvaita Philosophy*, Allahabad, 1974.
- SANKARA (S ANKARABHAGAVAT) :
- The Chándogyapanisad with the commentary of Cankara*, traducción de Ganganatha Jha, Poona, 1942.
- Sankara. Prolégomènes au Vedánta*, trad. de L. Renou, París, 1951.
- La Mándükyopanisad avec les Karikas de Guadapáda et les Commentaires de Camkaracarya*, trad. franc. de N. Sauton, prólogo de V. S. Iyer, prefacio y notas de S. Nikhilananda, París, 1952.
- The Vedánta-Sütras with the Commentary of Sankarácarya*, traducción de G. Thibaut, I-II (The Sacred Books of the East XXXIV-XXXVIII), Delhi, 1962 (=1904).
- Sankara, Mundakopanisadbhásya*, introd., trad. y notas de P. Martin-Dubost, París, 1973.
- Sankara's Upadesasásricritically edited with introduction and Índices* by Sengaku Mayeda, Tokyo, 1973.
- Vedánta Explained. Samkara's Commentary on the BrahmaSütras*, V. H. Date con un prefacio de R. D. Ranade, Nueva Delhi, 1973 (=1954).
- Eight Upanisads with the Commentary of Sankarácarya*, traducción de Swáml Gambhírananda: *Volume I (Isa, Kena, Katha, Taittiñya)*, Calcuta4, 1977, *Volumen II (Aitareya, Mundaka, Mándükya con Káriká yPrasna)*, Calcuta3, 1973.
- The Mándükyopanisad with Gaudapádá's Káriká and Sankara's Commentary. Trad. y anotaciones de SwamíSankara's Commentary. Trad. y anotaciones de Swamí Nikhüananda y prólogo de V. S. Iyer*, Mysore, 1974 (=1936).
- Kenopanisad with the commentary of sñ Sankaracharya*, traducción, introd. y notas de H. Hiriyanna, Mysore, 1974 (=1912).
- The Brhadaranyaka Upanisad with the Commentary of Sankarácharya*, trad. de Swamí Madhavananda, Calcuta, 1975 (=1934).
- Brahma-Sütra Bhásya of Sankarácarya*, trad. de Swami Gambhírananda con un prefacio de T. M. P. Mahadevan, I-II, Calcuta3, 1977.
- «*That Thou Art*» by Sñ Sankara. *Chapter Eighteen of the Upadesa Sáhasñ*, traducido por A. J. Alston, Londres, 1977 (=1967).
- The Chapter of the Self, por Trevor Legget*, Londres, 1978.
- SANKARA (SANKARABHAGAVAT):
- The Bhagavat Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*, trad. de Alladi Mahadeva Sastri, ed. corregida, Madras, 1979.
- Gita in Sankara's own words (chapters nine to thirteen)*, traducción de Vidyavachaspati V. Panoli, Madras, 1979.
- A thousand teachings. The Upadesasásñ of Sankara*, traducción, introducción y notas de Sengaku Mayeda, Tokyo, 1979.
- The Taittiriya Upanisad with the commentaries of Sri Sankaracharya, sri Suresvaracharya, sri Vidyananya*, trad. ingl. de Alladi Mahadeva Sastri, Madras, 1980 (=1903).
- Sankara on the Yoga-Sütra-s Volunte L Samadhi. The Vivarana sub-commentary to Vyása-bhásya on the Yoga-sütra-s of Patañjali: Sámadhi-páda. Trad. Trevor Legget*, Londres, 1981.

- SCOPELLO, M., *L'exégèse de l'Ame. NagHammadi 11,6*. Introd., traducción y com., Leiden, 1985.
- SCHABERG, J., *The Father, the Son and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Mathew 28:11*, Chico (CA), 1982.
- SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. J. Gaus), Buenos Aires, 1964.
- SCHNEIDER, J., voz *éktroma*, en ThWzNT II, págs. 462-465. *Seudoclementinas*: J. Irmscher, en E. Hennecke, *New Testament Apocrypha II*; S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1*, Atlanta, 1995, págs. 27-71.
- SMITH, R., «Sex education in Gnostic Schools», en K.L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, págs. 340-360. SORANO DE EFESO, *Soranos d'Éphése. Maladies des femmes I-II*, texto, trad. y coms. de P. Burguière, D. Gaurevitch e Y. Malinas, París, 1988-1990.
- STAAL, J. F., *Advaita and Neoplatonism*, Madras, 1961.
- SWAMI SATYA PRAKASH SARASVATI y SATYAKAM VIDYALANKAR (eds.), *RgVeda SamhitáX*, Delhi, 1982.
- TARDIEU, M., *Écrits gnostiques*, París, 1984.
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Madrid, 1996.
- VARENNE, J., *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, París, 1966. — *Mythes et légendes extraits des Bráhmária*, París, 1967. — *Le Veda*, I-II, París, 1967.

## ŚANKARA (SANKARABHAGAVAT):

- The Bhagavat Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya*, trad. de Alladi Mahadeva Sastri, ed. corregida, Madrás, 1979.
- Gita in Śankara's own words (chapters nine to thirteen)*, traducción de Vidyavachaspati V. Panoli, Madrás, 1979.
- A thousand teachings. The Upadesasāstrī of Śankara*, traducción, introducción y notas de Sengaku Mayeda, Tokyo, 1979.
- The Taittiriya Upanisad with the commentaries of Sri Sankaracharya, sri Suresvaracharya, sri Viḍyaranya*, trad. ingl. de Alladi Mahadeva Sastry, Madras, 1980 (=1903).
- Śankara on the Yoga-Sūtra-s Volume I: Samādhi. The Vivarana sub-commentary to Vyāsa-bhāṣya on the Yoga-sūtra-s of Patañjali: Sāmadhi-pāda*. Trad. Trevor Legget, Londres, 1981.
- SCOPELLO, M., *L'exégèse de l'Ame. Nag Hammadi II,6*. Introd., traducción y com., Leiden, 1985.
- SCHABERG, J., *The Father, the Son and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Mathew 28:II*, Chico (CA), 1982.
- SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. J. Gaus), Buenos Aires<sup>5</sup>, 1964.
- SCHNEIDER, J., voz *ektroma*, en ThWzNT II, págs. 462-465.
- Seudoclementinas*: J. Irmscher, en E. Hennecke, *New Testament Apocrypha II*; S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions I*, Atlanta, 1995, págs. 27-71.
- SMITH, R., «Sex education in Gnostic Schools», en K.L. King (ed.), *Images of the feminine in Gnosticism*, págs. 340-360.
- SORANO DE ÉFESO, *Soranos d'Éphèse. Maladies des femmes I-II*, texto, trad. y coms. de P. Burguière, D. Gaurevitch e Y. Malinas, París, 1988-1990.
- STAAL, J. F., *Advaita and Neoplatonism*, Madrás, 1961.
- SWAMI SATYA PRAKASH SARASVATI y SATYAKAM VIDYALANKAR (eds.), *Rg-Veda Samhitā X*, Delhi, 1982.
- TARDIEU, M., *Écrits gnostiques*, París, 1984.
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Madrid, 1996.
- VARENNE, J., *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, París, 1966.
- *Mythes et légendes extraits des Brāhmana*, París, 1967.
- *Le Veda, I-II*, París, 1967.
- VARENNE, J., «Ange, Démons et Génies dans l'Inde», en *Gentes, Auges et Démons* (S. O., 8), París, 1971, págs. 259-292.
- *Cosmogonies Védiques*, Milán, 1982.
- VATTIMO, G., «La huella de la huella», en J. Derrida y G. Vattimo (dirs.), *La religión*, págs. 107-129.
- VÁZQUEZ, J. A., *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, 1965.
- VERSTRAETE, M., *Modernidad agónica. Itinerañum, mentis, tribulatae in Deum* (Tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1996).
- VOEGELIN, E., *Ciencia, política y gnosticismo* (trad. de E. Prieto Martín), Madrid, 1973.
- WEBER, M., *The Religion of India*, Nueva York-Londres, 1958.
- WEST, M. L., *Early Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.
- WIDAKOWICH WEYLANÍ, M., *Lafilosofía de Max Stirner. Historia de su controversia con Marx*, Buenos Aires, 1981.
- WIDENGREN, G., *Les Religions de Viran*, París, 1968.
- «The death of Gayomart», en J.M. Kitagawa & Ch.H. Long, *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, págs. 179-183.
- WILL, E., MOSSÉ, C. y GOUKOWSKY, P., *Le monde grec et l'Orient. Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique*, París<sup>4</sup>, 1993.
- ZAEHNER, C., *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.
- *The Bhagavadgītā with a Commentary based on the original sources*, Oxford, 1969.

— *Las doctrinas de los magos* (trad. de Juan Valmard), Buenos Aires, 1983.

ZIMMER, H., *Mythes et symboles dans Vari et la civilisation de Vnde*, París, 1951.

ZOLLA, E., «Mystical love in Hinduism», en *Studies in Mystical Literature I* (1984), págs. 8-25.

— *Lámante invisible*, Venecia, 1986.

*This page intentionally left blank*

***This page intentionally left blank***

Colección T A x i L A Dirigida por

Ignacio Gómez de Liaño

TÍTULOS PUBLICADOS

*Cuentos de la dinastía Tang.*

*Ciento setenta poemas chinos.*

*Simbolismo en el arte hindú*, Vicente Merlo.

*Bhagavad Gitá*. El Canto del Señor.

*Gitá Govinda*, Jayadeva.

*Los consejos de la celestina*, Damodara Gupta.

*El jardín de los monstruos. Para una interpretación  
mitosemiótica*, Michael Yevzlin.

*El arte de la guerra*, Sun-zi.

*La autoluminosidad del Atrnan. Aproximación al*

*pensamiento hindú clásico*, Vicente Merlo. *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente j*

*Occidente*, Francisco García Bazán.