

**Ananda Kentish Coomaraswamy**

**EL TIEMPO Y LA  
ETERNIDAD**

[www.infotematica.com.ar](http://www.infotematica.com.ar)

**Texto de dominio público.**

Este texto digital es de DOMINIO PÚBLICO en Argentina por cumplirse más de 30 años de la muerte de su autor (Ley 11.723 de Propiedad Intelectual). Sin embargo no todas las leyes de Propiedad Intelectual son iguales en los diferentes países del mundo.

Infórmese de la situación de su país antes de la distribución pública de este texto.

**LISTA DE ABREVIATURAS**

RV = *ṛg Veda Sa hit* ; TS = *Taittir ya Sa hit* ; AV = *Atharvaveda Sa hit* ; VS = *V jasaneyi Sa hit* ; AB = *Aitareya Br hma a*; JUB = *Jaimin ya Upani ad Br hma a*; JB = *Jaimin ya Br hma a in Auswahl*; PB = *Pañcavi a Br hma a*; B = *atapatha Br hma a*; A = *Aitareya ra yaka*; BD = *B had Devat* ; = *kh yana ra yaka*; U., o Up. = *Upani ad*; BU = *B had ra yaka Up.*; CU = *Ch ndogya Up.*; KU = *Ka ha Up.*; MU = *Maitri Up.*; Kau . Up. = *Kau taki Up.*; Mu . Up. = *Mu aka Up.*; vet. Up. = *vet vatarā Up.*; Taitt. Up. = *Taittir ya Up.*; Mbh = *Mah bh rata*; BG = *Bhagavad G t* ; BrS = *Brahma S tra* (texto); BrSBh = *Brahma S tra Bha ya* ( a kara); *Yoga S tra* (Patañjali); *Manu = M nava Dharma stra.*

Vin. = *Vinaya Pi aka*; A = *A guttara Nik ya*; D = *D gha Nik ya*; M = *Majjhima Nik ya*; S = *Sa yutta Nik ya*; Sn = *Sutta Nip ta*; VV = *Vim na Vatthu*; Pv = *Pota Vatthu*; Dh = *Dhammapada*; KhP = *Khuddaka P ha*; Mil = *Milinda Pañha*; J = *J taka*; Vism = *Visuddhi Magga*; Dpvs = *D pava sa.*

AJP = *American Journal of Philosophy*; BSOS = *Bulletin of the School of Oriental Studies*; JAOS = *Journal of the American Oriental Society*; JHI = *Journal of the History of Ideas*; JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Studies*; NIA = *New Indian Antiquary*; HJAS = *Harvard Journal of Asiatic Studies*; SBE = *Sacred Books of the East*; ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

Philo Judaeus: Gig = *De gigantibus*; Heres = *Quis rerum divinarum heres sit*; LA = *Legum allegorium*; Opif = *De opificio mundi*; Spec = *De specialibus Legibus*; Sacr. = *Sacrificiis Abelis et Caini.*

Evans = C. de B. Evans, *Meister Eckhart*, vols. 1 y 2, 1924 y 1931; Pfeiffer = Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, 4ª ed., 1924.

Shams-i-Tabris: *D w n* = R.A. Nicholson, *The D w i Shamsi Tabr z*, 1898.

## INTRODUCCIÓN

*Tò δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν, χρόνος δὲ ταῦτ  
' ἐστίν... τὰ ἀεὶ ὄντα, ἢ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ*  
Aristóteles, *Física* 4.14.233 A y 4.12.221 B.

*Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem,*  
Boecio, *De Consol.* 5.6

In wikeit ist weder vor noch n ch... Allez, daz got ie geschuof... die  
beschepfet got n zem le, —  
Maestro Eckhart, Pfeiffer pp. 190, 207.

Era un comienzo sempiterno, —  
Jacob Boehme, *Mysterium Pansophicum* 4.9.

*In principio... id est in verbo... in sapientia fecit, —*  
S. Agustín, *Confesiones*, 12.20.28.

*Anyatra bh t c-ca bhavy c-ca... an dy-anantam... no bh ta  
bhavasya sa ev dya sa u va ,<sup>1</sup> —*  
*Ka ha Upani ad* 2.14, 3.15, 4.13.

«Considero que hay necesidad de comprender el sentido en el que la Escritura habla del Tiempo y la Eternidad» (Dionisio, *De div. nom.* 10.3)<sup>2</sup>. Aquí, la doctrina del Tiempo y la Eternidad se examinará en contextos védico, budista, griego, cristiano, e islámico. Ambos términos son ambiguos. El «tiempo» es ya sea la totalidad o ya sea una parte del continuo de la duración pasada y futura; o bien es ese punto de tiempo presente (*nunc fluens*) que distingue siempre las dos duraciones entre sí. La eternidad, desde nuestro punto de vista temporal, es una duración sin comienzo ni fin o, como ella es en sí misma, ese punto de tiempo inextenso que es Ahora (*nunc stans*).

Desde lo que puede llamarse el punto de vista fundamentalista o literalista, el tiempo, en el primer sentido, se considera como habiendo tenido un comienzo y como procediendo hacia un final, y así en contraste con la eternidad como una duración que dura siempre, sin comienzo ni fin. La absurdidad de estas posiciones se hace evidente si preguntamos con San Agustín, «¿Qué estaba haciendo Dios [lo Eterno] antes de hacer el mundo?», pregunta cuya respuesta es, por supuesto, que puesto que el tiempo y el mundo se presuponen entre sí, y puesto que en los términos de la «creación» son «con-creados», la palabra «antes» en una pregunta tal no tiene ningún significado. De aquí que en la exégesis cristiana se argumente comúnmente que *ἐν ἀρχῇ*, *in principio*, no implica un «comienzo en el tiempo» sino un origen en el Primer Principio; y de esto se sigue la deducción lógica de que Dios [lo Eterno] está creando el mundo *ahora*, lo mismo que siempre.

La doctrina metafísica simplemente contrasta el tiempo, como un continuo, con la eternidad, que no está en el tiempo, y que así no puede considerarse propiamente *durando*-siempre, sino que coincide con el presente o ahora real, del que es imposible una experiencia temporal. Aquí la confusión surge solamente porque para una consciencia que funciona en los términos del tiempo y del espacio, el «ahora» sucede al «ahora» sin interrupción, y parece haber una serie sin fin de horas, cuya suma colectiva es el «tiempo». Esta confusión puede eliminarse si comprendemos que ninguno de estos horas tiene duración y que,

como medidas, son todos igualmente ceros, ceros cuya «suma» es impensable. Se trata de una cuestión de relatividad; somos «nosotros» quienes nos movemos, mientras que *el* Ahora, que no se mueve, sólo parece moverse, —de la misma manera que el sol parece salir y ponerse debido únicamente a que la tierra gira.

El problema que se plantea es el del locus de la «realidad» (*satyam*; τὸ ὄν; *ens*), es decir, de si la realidad o el ser puede predicarse de una «cosa»<sup>3</sup> que existe en el flujo del tiempo y que, por consiguiente, no es nunca una misma mismidad, o sólo puede predicarse de entidades o de una única entidad omni-inclusiva, que no está en el tiempo, y que, por consiguiente, es siempre la misma. Un breve examen de este problema nos proporcionará un marco para el tratamiento de la doctrina tradicional del tiempo y la eternidad.

El sánscrito *satyam* (de la raíz *as*, «ser»), como τὸ ὄν y οὐσία (de la raíz *εἶμι*, «ser»), es lo «real», lo «verdadero», o lo «bueno», —*ens et bonum convertuntur*. En estos sentidos *satyam* puede predicarse de los existentes<sup>4</sup>, para las cuales «cosas existentes», en toda su variedad, el término colectivo es «nombre-y-apariencia» (*n ma-r pe; ó λόγος καὶ ἡ μορφή*, Aristóteles, *Met.* 8.1.6): y por esta verdad (relativa), la del nombre-y-apariencia, *por* la cual Dios está presente en el mundo ( B. 11.2.3.4, 5), y *como* la cual *él* se diferencia (BU. 1.4.7; CU. 6.3.2), «es ocultado el Inmortal, el Espíritu de Vida» (*etad am ta satyena channam; pr o v am ta , n mar pe satya , t bhy m ayam pr a channa* , BU. 1.6.3), de la misma manera que el Sol, la Verdad, es ocultado por sus rayos (JUB. 1.3.6), los cuales se le pide que disperse para que pueda verse su «forma más bella» (BU. 5.15.1, 2; *Up.* 15, 16). De la misma manera, los poderes del alma son «verdaderos» o «reales», pero «la Verdad que es el Sí mismo, es la Realidad de su realidad, o la Verdad de su verdad» (*satyasya satyam... te m e a satyam*, BU. 2.1.20); es «esa Realidad, ese Sí mismo, que tú eres» (CU. 6.10.3). De manera que, en este sentido absoluto, la Verdad o la Realidad (*satyam*) es también sinónimo de *Dharma*, *δικαιοσύνη*, Justicia, *Lex Aeterna* (BU. 1.4.14), que es uno de los nombres «de Quien es el único en ser hoy y mañana» (BU. 1.5.23): y sólo quien conoce esta Verdad

Última (*param rtha-satyam*) puede llamarse un maestro orador (*ativadati*, CU. 7.16.1 con Comentarios), «y nuestro intelecto jamás puede saciarse, a menos que brille en él esa Verdad, más allá de la cual ninguna verdad tiene cabida». (Dante, *Paradiso*, 4.124-126)<sup>5</sup>.

Así pues, es de la verdad relativa del nombre-y-la-forma de lo que el Comprehensor se libera (*n mar p d vimukta*, *Mu . Up.* 3.2.8); aunque sea una verdad válida para los propósitos prácticos, es una falsedad o una irrealdad (*an tam*) cuando se compara con la «Verdad de la verdad, la Verdad absoluta, y es por esta falsedad por lo que nuestros Deseos Verdaderos» son oscurecidos. En otras palabras, las «cosas» temporales son a la vez reales e irreales. De hecho, el Vedānta no niega, como ha sido afirmado tan a menudo, una existencia de los *temporalia*, —«pues no puede negarse la distinta talidad (*anyattattvam*) de este mundo de ocupaciones, evidenciada por todos los criterios» (BrSBh. 2.2.31), «la no-existencia de los objetos externos se refuta por el hecho de nuestra aprehensión de ellos» (*n bh va upalabdhe*, BrSBh. 2.2.28). En la presente relación es irrelevante que a kar c rya malinterprete la postura budista, la cual evita los extremos «es» y «no es» (S. 2.17, cf. BG. 2.16). El punto importante es que la postura vedántica está en perfecto acuerdo con la postura platónica, la cual es que las cosas son «falsas» (*ψευδός = an ta*)<sup>5A</sup> en el sentido en que una imitación, aunque existe, no es «la cosa real» de la que ella es una imitación; y con la doctrina cristiana como la fórmula San Agustín en *Conf.* 7.11 y 11.4: «Yo contemplaba a estos otros debajo de Ti, y veía que ellos ni son completamente, ni completamente no son. Tienen una existencia (*esse*), porque son desde Ti; y sin embargo no tienen ninguna existencia, porque no son lo que Tú eres. Pues sólo *es* realmente, eso que permanece sin cambio; el Cielo y la Tierra son bellos y buenos, y son (*sunt*), puesto que Dios los hizo», pero cuando «se comparan a Ti, no son bellos, ni buenos, ni son en absoluto» (*nec sunt*). La doctrina vedántica de que el mundo es «del material del arte» (*m y -maya*) no es una doctrina de la «ilusión», sino que distingue meramente entre la realidad relativa del artefacto y la realidad mayor del Artífice (*m yin, nirm ak ra*) en

quien subsiste el paradigma. El mundo es una epifanía; y no es culpa de nadie, sino sólo nuestra, si nosotros tomamos «las cosas que fueron hechas» por la realidad según la cual se hicieron, el fenómeno mismo por eso de lo cual los fenómenos son sólo apariencias<sup>6</sup>. Además, la «ilusión» no puede predicarse propiamente de un objeto, puesto que sólo puede surgir en el perceptor; la sombra es una sombra, hagamos lo que hagamos con ella.

## NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN

<sup>1</sup> Nec praeteritus nec futurus, sine initio aut fine. Dominus omnium praeteritorum et futurorum, Ille solus est hodie atque eras.

*Οὔτε γεγονῶς οὔτε ἔσομένος, ἄτε ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος ὢν, ἀλλὰ κύριος ὢν πάντων τῶν γεγονότων καὶ ἔσομένων, οὗτος μόνος ἔστι σήμερον καὶ αὔριον.*

Ayudado por el Profesor George Chase, y el Profesor Werner Jaeger, pongo esto en latín y griego sólo para mostrar cuan fácil y perfectamente el latín, el griego y el sánscrito pueden traducirse de uno a otro.

<sup>2</sup> Cf. San Agustín, *De ordine* 2.51: «En este mundo de los sentidos es ciertamente necesario examinar cuidadosamente lo que son el tiempo y el lugar, para que lo que deleita en una parte, ya sea de un lugar o de un tiempo, se comprenda como mucho menos bello que el todo de lo que ello es una porción».

<sup>3</sup> Las palabras «real» y «cosa» (en inglés «thing») tienen un interés suyo propio. «Real» se relaciona con el latín *res*, y probablemente *reor*, «pensar», «estimar»; y «cosa» («thing») se relaciona con «pensar» («think», en alemán «denken»). Esto implicaría que a las apariencias se les dota de realidad y de una quasi-permanencia en la medida en que nosotros las *nombramos*; y esto tiene una íntima incidencia en la naturaleza del lenguaje mismo, cuya aplicación primaria es siempre a las cosas concretas, de manera que nosotros debemos recurrir a términos negativos (*vía negativa*) cuando tenemos que hablar de una realidad última que no es ninguna cosa. Que una «cosa» es una apariencia a la que se da un nombre, es precisamente lo que implica la expresión sánscrita y pali *n m -rupa* (nombre, o idea, y fenómeno, o cuerpo), cuya referencia es a todos los objetos dimensionados, a todas las individualidades responsables susceptibles de investigación estadística; y eso que es finalmente el ser real, hablando propiamente, es «sin nombre». «El nombre-y-apariencia, en combinación con la consciencia, sólo han de encontrarse donde hay nacimiento y vejez y muerte, o decrecimiento y crecimiento, sólo donde hay significación,

interpretación, y cognición, sólo donde hay una moción que implica una cognicibilidad como tal o cual» (D. 2.63).

La posición vedántica es que toda diferenciación (naturación o cualificación) es una cuestión de terminología (*v c rambha a vik ra*, CU. 6.1.4-6, cf. S. 2.67 *viññ nassa ramma am*); y de la misma manera para Platón, «debe darse la misma estimación de la naturaleza que asume todos los cuerpos»; uno no puede decir de las modificaciones que ellas *son*, «pues cambian mientras nosotros estamos hablando de ellas», sino sólo que ellas son «tales y cuales», si se nos permite decir tanto (*Timeo* 50 A, B). En este pasaje, «la naturaleza aludida es esa materia primera y sin forma que puede ser informada,... la naturaleza como eso por lo cual el Generador genera» (San Juan Damasceno, *De fid. Orth.* 1.18) o «por lo cual el Padre engendra» (Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 1.41.5).

<sup>4</sup> En todo este libro, «existe», «existente», etc., se usan en el sentido estricto de *ex alio sistens*, y han de distinguirse de «ser» o «esencia» *in seipso sistens*. La distinción se remonta al menos hasta la oposición Platónica entre *γένεσις* = *bhava* y *ούσία* = *astit*, oposición que sobrevive en San Agustín (*De Trin.* 6.10.11), y que Santo Tomás de Aquino trata plenamente (*De ente et essentia*).

<sup>5</sup> La distinción vedántica y budista entre el conocimiento empírico y probable, válido para los propósitos prácticos, y la verdad axiomática e intelectualmente válida de los primeros principios es la misma que la que hay entre la «opinión» y la «verdad» en la filosofía griega, donde la opinión corresponde al devenir, y la verdad al ser (Parménides, Diógenes Laertius 9.22, Diels frs. 1.8; y Platón, *Timeo* 28, 29); la opinión se refiere a «eso que comienza y perece» y la verdad a «eso que siempre es, y no comienza»; la distinción, que sobrevive en las dos formas de la intuición de Leibnitz, una que da «la verdad del hecho», la otra «la verdad de la razón», es virtualmente, y quizás efectivamente, una reafirmación de Demócrito, que reconocía «dos formas de conocimiento, respectivamente bastardo y legítimo, el primero obtenido por los sentidos, y el segundo inteligible, siendo la razón el criterio» (Sextus Empiricus,

*Adv. Dogm.* 1.138 sig.). El «pragmatismo» moderno, por supuesto, trata sólo de la verdad «bastarda» de los hechos, según la cual, por ejemplo, nosotros *esperamos* (aunque no lo *sabemos*) que el sol saldrá mañana, y actuamos acordemente. De aquí, también, el concepto moderno del arte como una experiencia meramente *estética*.

<sup>5A</sup> Cf. Aristóteles, *ἐν σὺιθεσεί*, (*De anima* 3.4.1).

<sup>6</sup> Cf. Anaxágoras, «las cosas visibles (*τὰ φαινόμενα*) son la visión de las cosas invisibles» (Sextus Empiricus, *Adv. Dogm.* I.140); y Romanos I.20.

## CAPÍTULO I

### EN EL HINDUISMO

En . 7 cf. A . 2.3.5 sigs., se expone una serie de tríadas progenitivas sobre la analogía de la crisis gramatical. *Sa dhi*, la crisis de las formas anterior y posterior [por ejemplo, como dice S ya a, de *a + i*], realmente ni las confunde ni las separa. Pronunciar a la manera *nirbhujā*, sin distinción [como *e*], es apropiado para el que desea sólo el alimento, la tierra (este mundo); pronunciarlas a la manera *prat* a, por separado [como *a-i*], es apropiado para el que desea sólo el cielo (aquel mundo); pronunciarlas a la manera *ubhayamantare* a, es decir, en la Vía Media interviniente [como *ai*, diptongo], incluye ambos mundos y es apropiado para el que desea ambos mundos, y así «la mora que declara la crisis es su armonía (*s man*)<sup>1</sup>, su combinación o su unión (*sa hit* ).

En general, la «forma anterior» es la madre, la «forma posterior» el padre, y su combinación o unión (*sa hit*) el hijo. *In divinis*, son tríadas análogas la Tierra y Cielo, que son los padres del Viento o del Relámpago o del Tiempo (*k la*): o, subjetivamente, dentro de vosotros, la Voz (*v c*) y la Mente (*manas*), que son los padres del Soplo, o la Verdad, o el Conocimiento, o el Sí mismo; y la Presciencia<sup>2</sup> y la Fe, que son los padres de la Acción-Sacrificial (*karma*)<sup>3</sup>. Pero desde el presente punto de vista, la más significativa es la siguiente tríada, a saber, la procesión (*gati = prav tti*) y la recesión (*niv tti*), que son los padres del estasis (*sthit*). Todas las medidas del tiempo, desde las de *dhva si* hasta los Años, se unen en esta unión (*sa hit*), la del Estasis, —«él une estos tiempos» (*k l n sa dadh ti*). El texto prosigue: «el Tiempo (*k la*) une la procesión, la recesión y el estasis, y por éstos está unido Todo Esto (el mundo, o universo)»<sup>4</sup>. Es decir, *in divinis*. Pero subjetivamente, psicológicamente, «el pasado (*bh tam*) es la forma anterior y el futuro (*bhavyam*) la forma posterior, y el presente (*bhavat*)<sup>5</sup> es su unión (*sa hit*), o producto». En ilustración de esto, el *ra yaka* cita RV. 10.55.2, «Grande y de largo alcance es ese Nombre oculto, con el que hiciste el pasado<sup>6</sup> y el futuro (*bh tam...bhavyam*)» y podría haber citado AV. 19.53.5 y 54.3: «Emitido por el Tiempo (*k la*), lo que ha sido y será se mantiene aparte... el Tiempo ha engendrado lo que ha sido y será», y KU. 4.13 «Señor de lo que ha sido y será, Él es a la vez hoy y mañana», y AV. 10.7.22: «En lo que ha sido y será, y todos los mundos son instantes (*prati-ti hat*), háblame de ese Pilar (*skambha*, Axis Mundi), dime lo que puede ser».

Nótese, arriba, (1º) que el Tiempo es un par con el Relámpago, y (2º) las palabras, «el Tiempo une la procesión, la recesión, y el estasis» (*k lo gatiniv tti-sthit sa dadh ti*; A. 7.20). Esto último solo puede significar que aquí el Tiempo (como en AV. 19.53 donde el Tiempo es la *fuelle* del pasado y del presente, y así no puede identificarse con una u otra de estas duraciones ni con ambas a la vez) es un *punto* estático, el del Estasis en el que coinciden *momentáneamente* las dos mociones contrarias, pero que, de otro modo, las separa. La raíz en *sthit* es *sth*, «estar», «existir», «estar en un estado dado»,

que implica estabilidad, y que contrasta con *gam*, o *car*, *cal*, «ir» o «moverse», que implica inestabilidad: «lo que va» y «lo que está» constituyen juntos la totalidad de la existencia, de la que el Sol es el Sí mismo (RV. 1.115.1). El contraste entre «estar» e «ir» puede observarse en Mbh. 13.96.6 donde el Sol «está [inmóvil] a mediodía durante la mitad del guiño de un ojo» (en las palabras de Jamadagni, dirigidas al Sol, *madhy hne vai nime rdha ti hasi*); por supuesto, eso no ha de considerarse como un período de tiempo mensurable, sino como un «segundo partido». Pues incluso para aquellos que consideraban que el sol ascendía y descendía diariamente, una pausa real en el Zenit siempre era milagrosa,<sup>7</sup> y la revolución de la tierra, que hace que el sol parezca subir y declinar, tampoco se detiene nunca<sup>8</sup>.

Por otra parte, como en el caso de los milagros citados,<sup>7</sup> así en el del Comprehensor, cuyo Sol<sup>9</sup>, «habiendo subido al Zenit, ya no saldrá ni se pondrá más, sino que estará (*sth t*) en el medio... Para el Comprehensor de esta Brahmopani ad, es de día de una vez-por-todas (*sak t*)» (CU. 3.11.1, 3)<sup>10</sup>. E, igualmente, con referencia a Brahma, «hay esta indicación: *in divinis*, Eso que en el Relámpago brilla y destella (*nyam mi at*); y dentro de vosotros, Eso que, por así decir, viene a la mente, y por lo que uno recuerda instantáneamente (*abh k am*)<sup>11</sup>, —ese concepto (*sa kalpa*)» (*Kena Up.* 4.4, 5): sobre lo cual comenta Deussen, «Das zeitlose Brahman hat sein Symbol in der Natur an dem momentanen Blitze, in der Seele an dem momentanen Vorstellungsbilde» (*Sechzig Upanishad's des Vedas*, 1897, 208, n.1)<sup>12</sup>.

En AV. 19.53 y 54, citado arriba, el «Tiempo» —absolutamente— es la fuente de todos los tiempos relativos; no una duración él mismo, sino más bien lo Sin-tiempo, la Eternidad, a la que todos los tiempos movibles están siempre presentes. Es en estos términos como la Maitri Upani ad distingue las «dos formas» (*dve r pe*) del Brahman, es decir, los aspectos de las dos naturalezas (*dvaitibh va*)<sup>13</sup> de la esencia única (*tad ekam*), como «el tiempo y lo Sin-tiempo» (*k la -c k la -ca*): «De aquel que adora, considerando “el Tiempo es

Brahma” (*k lam brahmeti*), el tiempo (*k la*, también muerte)<sup>14</sup> refluye lejos». Como se ha dicho:

«Desde el Tiempo fluyen todos los seres,  
Desde el Tiempo avanzan a su crecimiento pleno,  
Y en el Tiempo, nuevamente, vuelven a casa,—  
El “Tiempo” es lo formado (*m rti*) y lo sin-forma, ambos.

Ciertamente, hay dos formas de Brahma; el tiempo, y lo Sin-tiempo. Eso que es antes del sol es lo Sin-tiempo (*ak la*) y Sin-partes (*akala*); pero eso que comienza con el sol es el tiempo que tiene partes (*sakala*), y su forma es la del Año... Praj pati... el Sí mismo<sup>15</sup>. Como se ha dicho:

El tiempo (que tiene partes) cuece (*pacati*,  
madura) todas las cosas,  
En el Gran Sí mismo, en verdad;  
¡Pero el Comprehensor de Eso (el Tiempo  
sin partes) en lo que el tiempo mismo  
Se cuece, *él*, en verdad, conoce los Vedas!.

Este tiempo extenso (*vigraha*, específico, hipostasiado) es el río regio de los seres engendrados... (la fuente última de) Todo Esto de aquí, y de todo lo bello o lo feo que ha de verse en el mundo» (MU. 6.14-16)<sup>16</sup>.

«Otro que lo que “ha sido” y “será”, sin comienzo ni fin, Señor de lo que ha sido y será, sólo Él es hoy y mañana» (KU. 2.14, 3.15, 4.13). Así pues, Él, «que es sin-partes, lo constante entre lo inconstante, el Uno de los muchos, omnihacedor, omniconocedor, inmortal, omnipresente» (*nityo nitya n m...eko bah n m...vi vak d vi vavit...am ta...sarvago...ni kalam*) es el «creador del tiempo» (*k lak la , k lak ra , vet. Up. 6.13-19*): «al mandato ( *jñ* , en tanto que verbo, es primariamente «conocer», y por ende ejercer autoridad) de

ese Imperecedero (*ak ara*, también «Palabra», «Verbo», Logos) existen aparte los momentos (*nime*), las horas, los días... y los años» (*vidh t s ti hanti*, BU. 3.8.9). Y tal es lo que William Morris llama acertadamente «la entrada del tiempo desde las cámaras del cielo exterior».

Para el *Yoga S tra Bh ya* 3.52, un momento (*k a a*) es el «mínimo último de tiempo, y ya no puede dividirse más... y el flujo continuo de tales momentos es su “curso” (*krama*).... Su curso ininterrumpido es lo que se llama “tiempo”... La totalidad del mundo pasa por una mutación en cada momento; de manera que todas las cualidades externas del mundo son relativas a este momento presente». El control de los momentos y su secuencia lleva a una nueva gnosis discriminativa, cuyo desarrollo final (*ídem* 54), «el Liberador» (*t raka*), «tiene todas las cosas por su objeto, y todos los tiempos, sin-consideración-de-su-fuente (*akrama*), como su objeto». Se verá que éste es el mismo procedimiento que se describe en el *K lacakratantra* budista citado abajo; ello nos recuerda también el dicho del Maestro Eckhart, «Hasta que el alma no conoce todo lo que ha de conocerse, no puede pasar al bien inconocido».

También pueden hacerse referencias al «atomismo» Indio. La palabra *a u*, a menudo sinónimo de *s k ma*, «sutil» o «agudo» (cf. *s ci*, «aguja»), no es literalmente «átomo», sino que significa «partícula o principio indivisible», de manera que *a u*, o *param u* y *a utva*, son los equivalentes reales de «átomo» y «atomicidad», y pueden traducirse acordemente; el afín *i* es la «punta» afilada de una cosa, tal como un eje o una aguja; y traduzco *a iman* por «mínimo», aunque en algunos contextos significa más bien el *poder* de asumir la forma «mínima» (que es realmente la del «hilo del espíritu», *s tr tman*), únicamente en la cual deviene una posibilidad pasar a través de la «materia sólida» o de dondequiera que no hay ninguna dimensión a través de la cual pasar. Además, y de la misma manera que *ἄτομος* puede usarse para mínimos espaciales o para mínimos temporales, así la referencia de *a u* puede ser a un «punto» del espacio, sin dimensión, o a un «punto» del tiempo, sin duración.

El «Atomismo» se asocia principalmente con la posición (*darśanā*) del Vaiśeṣika, que toma su nombre del hecho de que los átomos materiales se consideran como teniendo cada uno su propia cualidad o substancia eterna «particular» (*viśeṣa*). El propósito confesado de Kaṇva<sup>17</sup> en los *Vaiśeṣika Sūtras*, considerados por Dasgupta como pre-budistas, es explicar el Dharma (la Ley Eterna) como el terreno, por una parte, de la eventucción (*abhyudaya*), y por otra, del Summum Bonum (*nirvāṇam*), es decir, de la Liberación<sup>18</sup>; la validez de los Vedas se establece por el hecho de que tales son sus resultados. El Tiempo es la causa de los temporalia, pero está ausente de las cosas eternas. El «Sí mismo» no es una inferencia que se saca del comportamiento, sino que se conoce directamente en la experiencia «yo»<sup>19</sup>; es un único en todo, pero parece ser muchos debido a las limitaciones particulares de las cosas en las que se manifiesta<sup>20</sup>. La No-existencia (*asat*) es la ausencia de actividad y de cualidad; se reconocen cuatro tipos, a saber, anterior (la potencialidad de la existencia), posterior (ya no más en la existencia), mutuamente exclusiva (definitiva, «esto es un jarro», lo que implica que «no es un vestido»), y absoluta (antinomial, como «los cuernos de una liebre»). La causalidad (*hetu*) es relación; pero la causa y el efecto no tienen ninguna existencia independiente, y debido a esto no es necesario considerar *yutasiddhy-abhāva* como «conectado» ni «disjuntado»; toda producción «depende de la operación de una causalidad invisible» (*adāka-rika*), y donde no hay ninguna tal operación causal, hay Liberación. Un átomo es «una existencia incausada y sempiterna» (*sadāka-śāśvata*, VS. 4.1); los átomos mismos son esféricos; la atomicidad (*atva*) y la magnitud (*mahattva*) son la base de los conceptos grande y pequeño; pero ambos pueden predicarse de la misma cosa y al mismo tiempo. El rechazo por Ācārya de la doctrina Vaiśeṣika de los átomos elementales, en BrSBh. 2.2.11-17, consiste esencialmente en una demostración de que las partes constituyentes de las cosas, por muy pequeñas que sean, deben ser de algún tamaño, y no pueden considerarse más sempiternas que los agregados mismos; esto es innegable, pero aún así parece que deja al sistema Vaiśeṣika fundamentalmente válido, cuando

se considera estrictamente como un «punto de vista» (*dar ana*), es decir, como una ontología en la que se da por establecido el desarrollo de los átomos físicos y no se hace ningún intento de ir más allá de ellos. En todo caso, lo que debe evitarse es una confusión de los «átomos» materiales con el tiempo o el espacio realmente atómico y sin-partes, que no es una «parte» del tiempo o del espacio, a la manera en que los átomos materiales son partes de cosas en el tiempo o el espacio. Observemos, incidentalmente, que ni el sánscrito *a u*, «mínimo», ni el Griego *ἄτομος*, «indivisible»<sup>21</sup>, predicán de hecho una falta absoluta de tamaño. Los «átomos» de la ciencia moderna han sido «partidos», y ya no son partículas atómicas, sino partículas compuestas. Podemos considerar ahora la verdadera atomicidad u homogeneidad de la realidad última sin más referencia a *Ka da*<sup>22</sup>.

En g Veda, *a u* aparece sólo como un adjetivo, «fino», que califica a los «dedos» que preparan y califican el Soma. Pero *i* (*κέντρον*), como «punta de eje», es significativo en 1.35.6, donde, «como en la punta del eje del carro [cósmico] así están fijados los inmortales» (*i na rathyam am t dhi tasthu*)<sup>23</sup>: y puesto que el eje debe identificarse aquí con el Axis Mundi pneumático (RV. 10.85.12 *vy no ak a*), su «punta» corresponde a la «punta dello stelo a cui la prima rota va dintorno... Da quel punto depende il cielo, e tutta la natura» de Dante (*Paradiso* 13.11 + 28.41); y la proposición responde realmente a la pregunta (perfectamente inteligible), «¿Cuántos ángeles pueden estar en la punta de una aguja?». En otras partes *a u* significa la «punta fina» o la «esencia sutil» de algo, como en JUB. 3.10.3 donde el Br hman *K viya* es despreciado debido a que «no buscaba lo que es atómico en el S man (*a u s mna*), en lo cual le sobrepasaba *Pr c na li*»; *K viya* había «perdido el punto». La atomicidad y la inmensidad se atribuyen simultáneamente a la realidad última en la que estos dos extremos, y todos los demás extremos, se tocan; y esto implica al mismo tiempo una total omnipresencia, y la coincidencia en la eternidad de todo lo que es sempiterno con todo lo que es ahora, —sicut erat in principio, est nunc. «Menos que los átomos (*a ubhyo' u*), en quienes los mundos y sus habitantes están asentados, *eso* es el Brahman imperecedero, la

Verdad (*satyam*, τὸ ὄν), el Inmortal... A la vez inmenso y sutilísimo, eso es este Sí mismo atómico» (*b hac-ca... s k mataram...e o' ur tm*, *Mu . Up. 2.2.2 + 3.1.7, 9*)<sup>24</sup>. Este Sí mismo Universal, cuando habita una semilla, es «de medida meramente atómica» (*a um trika*, *Manu 1.56*); «ese imperceptible infinitésimo (*a iman*) que no puedes detectar en la semilla por disección, pero del cual crece todo el árbol, ese intangible sabor como de sal en agua, *eso* es la Verdad (*satyam*, τὸ ὄν), *eso* es el Sí mismo (*tman*), *eso* eres tú» (CU. 6.12, 13): «Cuando un mortal se ha separado de todo lo que existe (*dharmyam*)<sup>25</sup> y Le ha obtenido a él, al atómico (*a um etam pya*), entonces es feliz» (KU. 2.13); «menos que un átomo, más grande que la inmensidad» (*a or a y n, mahato mah y n*, KU. 2.20, *vet. Up. 3.20* cf. 5.9); «menos que un grano de arroz... más grande que estos mundos» (CU. 3.14.3); «indivisible, durable, omnipresente, estable, inmovible, inmutable» (*acchedyo...<sup>26</sup> nitya sarvagata sth ur acalo...avik rya*, BG. 2.24, 25).

Tales formulaciones no son en absoluto peculiarmente Indias: por ejemplo, Dionisio explica que «en las Escrituras se atribuye a Dios la Grandeza... y también la Pequeñez, o la Rareza» [= *a utva* o *s k mat* ] respectivamente con referencia a Su trascendencia y a Su inmanencia (*De div. nom. 9.1*); y «el Espíritu de Dios, atómico (τὸ ἄτμητον), indivisible, difundido en su plenitud en/y en la totalidad de los seres» de Filón (*Gig. 28*) es casi verbalmente idéntico al pasaje citado de la *Bhagavad G t* .

Ahora bien, si la realidad última, —ese Brahman, esa Verdad, que es el blanco de nuestro propósito (*Mu . Up. 2.2.2*)— es tan pequeño, si la Janua Coeli<sup>27</sup> es tan minúscula como para ser imperceptible para los hombres engañados y visible sólo para aquellos que han vencido la cólera y dominado los poderes del alma (*svarga dv ra su k man...ta tu pa yanti puru jitakrodh jitendriy*, *Mbh. 14.2784-5*, cf. CU. 8.6.5, MU. 6.30), así debe ser también, y es también, la Vía que lleva a ella y que pasa a través de ella, «la antigua vía estrecha (*a u = s k ma*) por la que los Contemplativos, los Conocedores del Brahman, liberados de aquí en adelante, entran al mundo de la

luz celestial» (*svarga lokam ita rdhva vimukt* , BU. 4.4.8). En otras palabras, el Sí mismo, es el Puente como de filo de espada que mantiene estos mundos aparte y que debe ser cruzado por todo el que quiera alcanzar la Otra Orilla, la Orilla trans-etérea e hiper-uraniana<sup>28</sup>. Como en los Evangelios Cristianos: «Yo soy la vía... yo soy la puerta... Ningún hombre viene al Padre salvo por mí... Entrad por la puerta estrecha... porque estrecha es la puerta y angosta es la vía [*a u panth* BU. 4.4.8] que lleva a la vida, y pocos son los que la encuentran».

Finalmente para el Vedānta, la realidad o actualidad de las cosas es sólo momentánea; es insensato decir que el mundo «es»<sup>29</sup>; y «yo» no es tampoco una substancia, puesto que «yo» sólo puede verse un instante (*k a ikatvadar an t*); y ¿cómo pueden las palabras «yo soy omnisciente»<sup>30</sup> valer para el yo, etc. que existe sólo un momento?» (*aham de k a ikasya, Vivekac ma i* 230, 293). En vista de esto es difícil seguir la polémica de Śāka en BrSBh. 2.2.20, dirigida contra la doctrina budista de la «disolución instantánea» (*k a ika-bha ga-v da*)<sup>31</sup>. Śāka rechaza la doctrina budista en base a que es incompatible con la operación de la causalidad<sup>32</sup>; pero esa objeción sólo sería válida si la doctrina hubiera sido de un tiempo discontinuo hecho de instantes sucesivos; mientras que la doctrina budista es que la corriente de la existencia es incesante (*na ramati*, A. 3.147), y que lleva con ella el impulso (o el potencial) engendrado por todo lo que ha tenido lugar en el pasado, y que la «individualidad», por muy inconstante que sea, es siempre la heredera de las acciones pasadas, cuyos efectos maduran en el curso debido, más pronto o más tarde<sup>33</sup>.

Nuevamente, el vedāntista Cakrapāṇi, comentado sobre el *Caraka-sa hit* (1.1.55, 1.8.11, 1.1.41)<sup>34</sup> admite que las cogniciones son momentáneas (*k a ika*), pero, dice, «no como en las escrituras budistas “que duran sólo un momento”» (*eka-k a vasth yinya* ); pues hay también una continuidad (*sa t na*) debido a la cual al Sí mismo experienciante<sup>35</sup> se le llama una Unidad (*ekatay ucyate*); y este Sí mismo es eterno, aunque la subida de la consciencia

en él es ocasional; constante, o eterno, «debido a la concurrencia de sus propias intuiciones pasadas y futuras» (*nityatva c tmana p rv -par vasth nubh t rtha-pratisa dh n t*)<sup>36</sup>. Pero la oposición es irreal, debido a que la predicación budista de una experiencia sólo de «un-único-momento-de-duración» es para el sí mismo transitorio que «no es mi Sí mismo», mientras que la continuidad y unidad vedántista es la del verdadero experiente, a la vez mi Sí mismo y el Sí mismo de todos los seres. Todas, o casi todas las bases de la crítica vedántista del budismo parecen apoyarse sobre la suposición errónea de que en el budismo se niegan los dos sí mismos, el transitorio y el real; mientras que, está suficientemente claro en las escrituras canónicas budistas que aunque el Buddha negaba la realidad del sí mismo transitorio (cuya postulación permitía sólo para los propósitos del cada día), sólo puede haber sido del Sí mismo —«el Señor del sí mismo» (Dh. 160, 380)— de quien él estaba hablando cuando «toma refugio» en sí mismo, y recomienda a otros hacer lo mismo.

Es contra el trasfondo de todos estos contextos, como tendremos que considerar la doctrina budista del momento instantáneo (*kha a = k a a*, «ojeada», cf. *nime a*). Antes de hacerlo, debe observarse que, en los pasajes citados arriba, hemos empleado «tiempo» (*k la*) a la vez en plural, con referencia a *periodos* de tiempo, y en singular, para denotar el *punto* del tiempo desde el cual la duración se extiende igualmente hacia atrás y hacia adelante y que, por consiguiente, es a la vez el comienzo y el fin del tiempo; hemos distinguido entre el «tiempo» como período y el «Tiempo» como principio con el uso de la mayúscula para este último. No hay nada peculiar en la ambigüedad verbal de la palabra *k la*; es lo mismo en inglés y en árabe, donde «time» y *waqt* pueden referirse a *períodos* de tiempo (largos o cortos) o precisamente a un *punto* del tiempo (como cuando nosotros preguntamos ¿What time is it now? — ¿Qué hora es *ahora*?). Puede observarse que, dependiendo del contexto, *k a a* y *nime a* pueden referirse a «momentos breves» (unidades de tiempo medibles) o a momentos sin duración<sup>37</sup>.

En este último sentido *Nimi a*, «Abertura y cierre de un Ojo», como un nombre de Dios, está implícito en los *naimi ya*, «las gentes del momento», de CU. 1.2.13, donde la referencia es a los sacrificadores, y puede compararse a la designación islámica del *f* verdadero como *ibnu'l-waqt*, «un hijo del momento»<sup>37A</sup>.

## NOTAS DEL CAPÍTULO I.— EN EL HINDUISMO

<sup>1</sup> Armonía, evidentemente, ha de tomarse aquí en el sentido de su hermeneia *s man = s + ama* «ella y él», como en AB. 3.23, JUB. 1.53.4, y CU. 6.1 y 7, cf. mi *Autoridad Espiritual y Poder Temporal en la Teoría India del Gobierno*, p. 51 sigs.

<sup>2</sup> *Prajñ* : la errónea e ininteligible traducción de Keith por «progenie» refleja meramente el error de imprenta *praj* en su propia edición del texto, *Aitareya ra yaka*, 1909, 210.

<sup>3</sup> Cf. B. 11.3.1; y AB. 7.10 donde el sacrificador representa la Verdad, y su esposa, la Fe.

<sup>4</sup> Esencialmente, ésta es la doctrina atribuida por R m nuja a los Jainas: «el “tiempo” es una substancia atómica particular, que es la causa de la distinción corriente entre el pasado, el presente y el futuro» (en comentario sobre BrS. 2.2.31, SBE. 48, 516).

<sup>5</sup> Nótese que *bhavat*, como un honorífico, es también «Presencia, como, por ejemplo, Milton, «Presencia Soberana», y cf. la doctrina de la «Presencia Total».

<sup>6</sup> El «presente» de Keith es un error obvio, pues tiene, acertadamente, «pasado», para *bh tam*, arriba.

Después de «Nombre oculto» podría haberse agregado A . 2.3.8.4 *yasmin n m ...tasmin dev sarvayujo bhavanti* y AV. 10.7.22 [skambha = brahma] *yatr dity rudr -ca vasava -ca* [los pr de CU. 3.16, en otras partes a menudo = *dev* ] *sam hit* .

Puede ser oportuno notar en el presente contexto que «el sentido original del perfecto no se distinguía del presente en cuanto al tiempo, sino que denotaba un estado» y que este «antiquísimo sentido es común en el gveda... a saber, participios [“pasados”] que expresan una acción completada cuyos resultados persisten en el presente», Keith, *Aitareya ra yaka*, 1909, p. 211, n.8 y 247 n.1. Ejemplos de participios son «la fuerza originalmente atemporal de la forma *k tyā*» (*ídem* p. 179. n.1, cf. Whitney, *Sanskrit Grammar* 889, 894); y en RV.

1.81.5 *j to*, «no es el pretérito “nació” ni el aoristo “acaba de nacer” sino “habiendo nacido, existe”», y BD. 8.47 *stut* , no es «fueron loadas» sino «son loadas». Algo de la misma suerte puede reconocerse también en ese tipo de arte antiguo en el que los eventos sucesivos de lo que se expresa verbalmente con la narrativa, se representa como si ocurriera simultáneamente, en uno y el mismo marco. Nuevamente, en el Génesis, tampoco puede inferirse ningún intervalo de tiempo entre el «Haya luz» y el «Hubo luz», la cual es también la luz que es ahora. La expresión budista común *yath bh tam*, «como devienen», usada con referencia a las cosas «como *son* realmente» implica la maduración de la causación pasada en el efecto presente. Algunos eruditos asumen que formas tales como *debe*, y *puede*, «son supervivencias de una primitiva era atemporal, en la que los “pretéritos” se usaban indiferentemente para el presente» (G. Bonfante, en *Word* 1, 1945, p. 148). «Para el Hopi, el tiempo no está dividido en segmentos que pueden medirse, como una hora, un día, o un año, sino que se concibe más bien como una duración, en la que se está cumpliendo la Ley» (Laura Thompson, «Logico-aesthetic Integration in Hopi Culture», *American Anthropologist* 47, 1945, p. 542): «Una vez que hemos librado a nuestras mentes de la idea de las partes del Tiempo... todas las notas se contienen juntas por la ininterrumpida sucesión que en este caso es el tono» (F. H. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought*, 1937, p. 177). Como he observado a menudo, el «hace mucho tiempo» o el «hubo una vez un tiempo» con los que *comienzan* nuestros cuentos de hadas son realmente expresiones sin tiempo (cf. el hebreo *olam*, traducido por el griego *αἰών*): y puede citarse una notable ilustración de esto en el hecho de que la fábula India comienza muy a menudo con *asti*, «Hay»; la primera historia del *Pañcatantra*, por ejemplo, comienza *asti kasmin-cit prade e nagaram*, «Hay una ciudad en una cierta tierra», —una expresión que no es específica en cuanto al tiempo o al lugar. El Mito es *realmente* *ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ*.

<sup>7</sup> Como en J. 1.58 donde el sol está inmóvil encima del Bodhisatta, mientras él está sumergido en *jh na*, aunque se mueve para los demás, y esto es

expresamente un *parihariya*; y Josué 10:13 «el sol estuvo inmóvil en el medio del cielo».

<sup>8</sup> Considérese una piedra, arrojada al aire verticalmente; ¿durante cuánto «cuelga» en el aire antes de comenzar a caer de nuevo?. La respuesta a esto depende del hecho de que la proyección vertical de un proyectil, que primero sube y después cae, es sólo el caso límite de una trayectoria que es realmente una curva. Cuando se lanza un proyectil no sólo hacia arriba, sino al mismo tiempo hacia adelante, también sube primero y después cae; pero su trayectoria es una curva sin ruptura, y nosotros no podemos imaginar que el proyectil se detenga o cuelgue, por breve que sea ese tiempo, en el punto más alto de la curva; y, de la misma manera, en el caso de la proyección vertical, no hay ningún tiempo efectivo, por breve que sea, durante el cual el proyectil «cuelga», sino sólo un punto sin duración en el que los movimientos hacia arriba y hacia abajo, el pasado y el futuro, *se tocan*.

El problema lo trata plenamente Aristóteles (*Física* 8.8, 262 A), que muestra que cuando se invierte la dirección de la moción de un objeto que se mueve continuamente, nosotros no podemos decir propiamente que el objeto «ha alcanzado» o «ha dejado» el punto en el que la inversión tiene lugar, «sino sólo que el objeto “está” allí *en* un instantáneo “ahora” (*εἶναι ἐν τῷ νῦν*) y no *en* un espacio ni *durante* un periodo de tiempo» (traducción de Wicksteed and Cornford). El punto del camino en el que tiene lugar la inversión no es un lugar de parada efectivo en mayor medida que cualquiera de los otros puntos, indefinidamente numerosos, en los que el objeto *podría* haberse parado pero no lo hizo.

Para evitar toda posible confusión, debe comprenderse que la «venida al reposo» final del objeto en el suelo no es un «estasis», sino sólo una condición de relativa inmovilidad por un periodo de tiempo que comienza desde el término del tipo de moción particular considerada primero; aunque esto no surge en conexión con el sol o la tierra, cuya moción es continuamente del mismo tipo. En todo caso, «todo reposo está en el tiempo» (*Física* 4.12, 221 B).

<sup>9</sup> Aquí el «Sol inteligible», — «no el sol que todos los hombres ven, sino el Sol a quien no todos conocen con la mente», AV. 10.8.14, es decir, Apolo en tanto que se distingue de Helios, Plutarco, *Moralia* 393 D, «el Sol de los Ángeles» en tanto que se distingue «del sol de los sentidos», Dante, *Paradiso* 10.53, 54, «el Sol del sol» de Filón, *Spec. Leg.* 1.279.

<sup>10</sup> «Tu sol no se pondrá jamás», Isaías 60:20; «Allí todo es un único día, la serie no tiene lugar; ni ayer ni mañana», Plotino, *Eneadas* 4.4.7; «el día eterno que no amanece ni se pone», San Agustín *In Ps.* 138. Podrían citarse muchos otros paralelos, por ejemplo, B. 12.2.2.23, y San Agustín, *Conf.* XI.13.16.

<sup>11</sup> *Abh k am = abhi* (intensivo) + *k a am*, ver *JAOS.* 24, 11, nota: o quizás mejor, *abhi* + un obsoleto *k am*. Cf. *k a a-dyuti* y *nime a-k t =* «relámpago»: y en el *S hitya Darpa a 3.3 lokuttara-camatk ra-pr a*, con referencia a la «saboreación del Brahman». *K a a* debe entenderse también como «inocupación» y «festival», cf. en Latín *mora*: y también *k a a* como «oportunidad», es decir, *puerta*. En algunos usos, *k*, «ver», «ojo», es precisamente «considerar» en el sentido primario de esta palabra.

<sup>12</sup> El Relámpago es el símbolo patrón de la manifestación, revelación e iluminación divina, un brillo «como de relámpago porque ilumina todo el cuerpo a la vez», MU. 7.11; «en el Relámpago, la Verdad», *Kau Up.* 4.2. «La Persona en el Relámpago es el Soplo, la Armonía (*s man*), el Brahman, el Inmortal; como si fuera un repentino (*sak t*) destello de relámpago, tal es el esplendor de quien es un Comprehensor de ello» (JUB. 1.26.8 + BU. 2.3.6). *Sak t* es «de una única hechura», «de una vez», «solo una vez» (Macdonell, *Vedic Grammar* 306, 409, Keith, *Sanskrit Literature* 229): lo opuesto de *asak t*, «recurrente», MU. 2.4.

«Repentinamente una luz, como desde un fuego crepitante, se encenderá en el alma», Platón, *Ep.* 7; «el principio del conocimiento, que es conceptual, puro y simple, destella en el alma como un relámpago y se ofrece en una única experiencia momentánea a la aprehensión y a la visión», Plutarco, *De Iside* c.77; «el momento de la iluminación (suprema) es breve, y pasa como un destello de

relámpago» (Eckhart, ed. Evans, 1.255); «repentinamente brilló desde el cielo una gran luz» *Hechos* 22.6; «el Señor habló repentinamente a Moisés», *Números* 12:4. Para el *Abhisamay la k ra*, cuando se ha alcanzado el Fin de la Senda, el Pleno Despertar (*abhisambodhi*) de un Buddha es «un-único-instantáneo» (*eka-k a a*), ver E. Obermiller en *Acta Orientalia* 11.81, 82, e Index, s.v. Cf. el *satori* zen. El evento es verdaderamente «momentáneo». Pueden citarse muchos otros paralelos.

<sup>13</sup> MU. 7.11.8; cf. BU. 2.3, MU. 6.22 etc.

<sup>14</sup> «El día y la noche son la muerte, pero no afectan a la divinidad *ditya* (*Sol invictus*), pues sólo son la ocasión de su salida y de su puesta» (*V dhula S tra*), aunque, en realidad, «él nunca sale ni se pone» (AB. 3.44), puesto que «para el Comprehensor es siempre mediodía» (CU. 3.11.3).

<sup>15</sup> Al Sí mismo solar (*tman*), a la vez trascendente e inmanente, «se le llama el tiempo (*k la*), que devora todas las existencias (*bh t ni*) como su alimento» (MU. 6.2); desde este omnidevorante tiempo solar o muerte, el concepto de un Tiempo sin-tiempo es una liberación. Cf. Claudiano, *Stilicho* 2.427-430.

<sup>16</sup> El Tiempo sin-forma e individido de MU. corresponde al Tiempo absoluto que «une la procesión, la recesión y el estasis» ( . 7.20 citado arriba), es decir, el pasado, el futuro y el presente, y al «Tiempo impartito» (*ni kala k la*) de *a kara*, del que los eones, los años, las estaciones y todos los otros «tiempos» son sólo mediciones imaginadas (*kalpita, Vivekac ma i* 497). En otras palabras, toda duración es una forma articulada impuesta por nuestro propio pensamiento sobre una Realidad a la que tal articulación es completamente extraña.

<sup>17</sup> «Comedor de átomos», de *ka a*, minutium, mota, gota, átomo, etc., relacionado con *kana*, como se usa para *alpa*, en las formas comparativas y superlativas, y presente en palabras tales como *kany* , muchacha joven o virgen, y *kan naka*, pupila del ojo, cf. el Irlandés *cain*, inmaculado. El contenido de los *S tras* está convenientemente resumido por Dasgupta, *History of Indian Philosophy* I, cap. 8; pero los comentarios propios de Dasgupta deben leerse con

algunas reservas, por ejemplo, donde dice que para Kaśida el Tiempo es la causa última, y para esta idea, en otras partes, se refiere sólo a *vet. Up.* 1.1.2, ignorando, por una parte, a MU., y por otra, a RV. 10.55.2, y las referencias de AV. y *...* citadas arriba.

<sup>18</sup> Así pues, como en el budismo, a la vez temporal y eterna, en el mundo y no de él. «La característica de la solución tradicional del problema del espacio-tiempo es que la realidad está a la vez *en y fuera* del espacio, a la vez *en y fuera* del tiempo» (W. M. Urban, *The Intelligible World*, p. 270).

<sup>19</sup> Ésta es una proposición completamente diferente de la del *Cogito ergo sum* de Descartes, donde el argumento se basa en el comportamiento y nos deja siempre en un predicamento ego-céntrico. El «yo» de Kaśida se refiere a lo que el autor de el *Book of Privy Counselling* llama «la desnuda sensación ciega de tu propio ser... no vestida con ninguna cualidad de tu ser».

<sup>20</sup> Así pues, a la vez uno y muchos, como en *B.* 10.5.2.16; uno realmente, y muchos sólo lógicamente, como para el Vedānta, *passim*. La «naturaleza que asume todos los cuerpos» de Platón (*Timeo* 50 A, B); el «alma única que es nominalmente muchas en relación a los cuerpos» de Rāmānandya (*Mathnawā*, IV. 414-418).

<sup>21</sup> BG. 2.24; *avibhakta ca bh te u...vibhakte u*, BG. 13.16, 18.20, cf. Clemente de Alejandría *Stromata* 6.4 «El Espíritu de Dios indivisiblemente dividido en todo».

<sup>22</sup> Para un estudio excelente y mucho más completo del atomismo Indio, ver A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921. El tema es muy difícil, y en la medida en que es una cuestión de atomicidad o de particularidad material (elemental) no tiene una incidencia muy importante en la doctrina del tiempo y la eternidad. Keith considera posible que la teoría india pueda ser en parte de origen griego, pero no tiene un punto de vista decidido.

<sup>23</sup> *i na rathyam...adhi*, es decir *ar iva rathan bhau sa hat ...yatra*, *Mu Up.* 2.2.6.

<sup>24</sup> Para esto cf. BrSBh. 2.3.19-29, sobre el *autva* y *mahattva*, la pequeñez y la inmensidad del Sí mismo. El Yogui que se hace a sí mismo un maestro de los elementos puede reducirse hasta este minutium o alcanzar la magnitud a voluntad (*Yoga Sūtra* 3.45).

<sup>25</sup> *Dharmyam*, aquí en su sentido ontológico, existencial o sensacional, con referencia a las «cosas» (como Keith mantiene acertadamente, *Religion and Philosophy of the Veda*, 1925, p. 547), y como en las proposiciones budistas, «todas las cosas son impermanentes» (*sabbe dhammāṇi aniccā*, S. 3.132 etc.), a saber, las «cosas originadas causalmente» (*hetu samuppannā dhammā*, A. 3.144).

<sup>26</sup> *Acchedya*, el equivalente sánscrito literal de *ἄτομος*, aunque nosotros hemos traducido también *autva*, «pequeño», por «atómico».

<sup>27</sup> Para la *Janua Coeli* ver además mi «*Svayambhūta* : *Janua Coeli*» en *Zalmoxis* 2, 1941.

<sup>28</sup> Para el Puente, ver D. L. Coomaraswamy, «The Perilous Bridge of Welfare» en *HJAS.* 8., 1944. Referencias adicionales: *setu vuccati maggo*, VA. 180. RV. 1.158.3, 5.84.2, 7.35.13 (*peru*); TS. 1.3.8 (*peru*) y 6.3.6.3 «pues él (Agni) es el guardián de las aguas que se ofrece en el sacrificio»; *Bhaktam līlā*, «la calzada que Dios ha construido para Sus fieles desde este mundo al otro» (Sir G. A. Grierson en *JRAS.* 1910, p.93); BrSBh. 1.3.2.31; en Borneo, *JAOS.* 25, p. 235; M. Smith, *Al-Ghazali the Mystic*, pp. 77, 78, 143 (el Alma Racional «es el puente Divino tendido entre los brutos, que son mal sin mezcla, y los ángeles, que son bien sin mezcla. De la misma manera que descendió de los cielos así reascenderá de aquí y finalmente expirará en la Majestad Divina»); H. R. Ellis, *The Road to Hel*, 1943, p. 186 («puente de oro»); B. de Zoete y W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, p. 106; H. B. Alexander, *Mythology of All Races*, 10, N. Am. Indian, pp. 6, 273; Nicholson, R. M., *Mathnawī* 1.3700, Comentario (*īr*).

<sup>29</sup> «¿Cómo puede ser algo lo que nunca está en el mismo estado?» (*Crátilo* 439E).

<sup>30</sup> «El Sí mismo conoce todo», MU. 6.7; Esto no podría decirse del sí mismo o «yo» empírico e inconstante. r Ramana Mahar i, *Ullathu Narpathu 25* (traducido por Heinrich Zimmer, *Der Wen zum Selbst*, 1944, p. 180) «Gestalt vertauscht es um Gestalt in ständigen Wechset... So ist das Ich wie ein gespenstiger Kobolt: ohne Eigendestalt».

<sup>31</sup> Para la doctrina budista en detalle ver el capítulo siguiente.

<sup>32</sup> Parece que es exactamente desde el mismo punto de vista (que implica una incomprensión completa de la doctrina tradicional), desde donde se rechaza la noción del «presente instantáneo» en las «modernas» teorías sobre el tiempo; por ejemplo, Whitehead (*The Concept of Nature*, p. 73) que insiste en que «el pasado y el futuro se encuentran y se mezclan en un *mal-definido* presente» [es decir, en lo que Buddhagho a llama el «momento extenso» (*santati-kha a*)]. Esto es ignorar que ese «mal-definido» presente debe constar siempre de dos partes, «determinadas por un estrecho borde de instantáneo presente definido», que no interrumpe su continuidad debido a que no tiene duración y no está en el tiempo.

No es en el presente instantáneo, sino en el tiempo y el espacio, donde *opera* la causalidad; y debe reiterarse que, en la doctrina tradicional, el tiempo y el espacio son continuidades ininterrumpidas, y que si fuera de otro modo la liebre nunca lograría adelantar a la tortuga. Sólo cuando el tiempo se considera como *discontinuo* la operación de la causalidad deviene inconcebible.

<sup>33</sup> Este «más pronto o más tarde» es esencial para una comprensión adecuada de los conceptos de «gradación» y de «evolución». La idea tradicional de la «evolución» es «emergente». Por consiguiente, para San Agustín «el mundo está preñado con las causas de las cosas que todavía no han nacido», «de modo que en este tiempo o en aquél, y de esta manera o de esa manera, la cosa creada *emerja*... salga y sea creada exteriormente de alguna manera por el *despliegue* de sus medidas propias» (*De Trin.* 3.9.16); una cosa o una especie es eterna en la Palabra de Dios: «en la cual no hay ningún entonces ni ningún alguna vez», pero viene a ser en ese tiempo “en que debe venir a ser”» (*De gen. ad litt.* 1.2.6); y «como en la semilla están invisiblemente y al mismo tiempo todas las cosas que

en el curso del tiempo crecerán en un árbol, así debe considerarse el universo»; y de esta manera, esas cosas que son producidas por la operación de las causas físicas, existían potencialmente (es decir, como posibilidades) «antes de que en el curso del tiempo vinieran a ser [efectivamente] en la forma en la que ahora nos son conocidas en esas obras que “Dios obra hasta ahora”, Juan 5:17» (*ídem* 5.23.45). En otras palabras, su preexistencia como posibilidades es lo que se entiende por «gradación», mientras que su emergencia en el curso del tiempo es su «despliegue» o «evolución». La doctrina de las «razones seminales» no es diferente de la teoría de los «genes», por la cual nosotros interpretamos ahora la «herencia». Además, análoga a esta filogenia está la ontogenia del organismo individual. De la misma manera que el Intelecto puro abarca las ideas de todas las cosas en una identidad simultánea consigo mismo, y como las especies están contenidas en un genus, «así ocurre con los poderes (*δυνάμεις*) en las semillas (cada una con su correspondiente materia, tal como la humedad); indistinguibles en el conjunto, los principios formativos (*λόγοι*) están, por así decir, todos presentes en un único punto (*ἐν ἐνί κέντρῳ*). Y ahí ya son los principios formativos de la mano y el ojo, que se conocerán separadamente cuando vengan a ser junto con su materia sensible... A esto algunos lo llaman “naturaleza en la semilla”... la cual, saliendo como la luz del fuego, y no mecánicamente como tantos han dicho, moldea la materia confiriéndole los principios formativos... Dados el principio formativo, y la materia que puede recibir esa razón seminal (*λόγος σπερματικός*), la cosa viva misma debe venir al ser» (Plotino, *Eneadas* 5.9.6 y 10). «Sicut autem in ipso grano invisibiliter orant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent» (San Agustín, *De gen. as litt.* 5.23.45).

Los textos indios son algo menos detallados; pero es ciertamente de la misma manera como Uddalaka, dando por establecido que «el Sí mismo (Espíritu) conoce todo» (MU. 6.7), expone la naturaleza del Sí mismo a su hijo comparándolo al germen infinitesimal que no puedes ver en la semilla, pero que devendrá un baniano tan grande como tu ves allí (CU. 6.12, sig. *Manu* 1.56).

<sup>34</sup> Ver en Dasgupta, *History of Indian Philosophy* 2.367, 368.

<sup>35</sup> «La Experiente Persona inmanente» (*bhokt puru o'nta stha* , MU. 6.10); «a quien el sabio llama el experiente (*bhoktety hur man i a* , KU. 3.4); «el Señor, el experiente» (*bhokt mahe' vara* , BG. 13.22).

<sup>36</sup> Todas las experiencias o intuiciones están siempre presentes al «uno y solo transmigrante,... El Señor», *Pra na Up.* 4.5, etc.: ver mi «Recordación, India y Platónica», Supplement N° 3 a *JAOS.* 1944.

La fórmula de Cakrapāṇi, que explica el significado de *nityatvam*, es una enunciación admirablemente concisa de la doctrina de que la eternidad es ese Ahora para el que pasado y futuro son siempre *presente*. Nótese que *nitya* (√ *ni*, griego *ἐ-νί*, «in») tiene también el significado primario de «innato», «nativo», «propio»; cf. *ni-ja*, «innato», «propio», y *ni-vid*, «Vorschrift», «canon», «código». De aquí que se pueda traducir la fórmula de Cakrapāṇi más libremente de la siguiente manera: «La naturaleza intrínseca del Sí mismo es su contemporaneidad presente con todo lo que ha sido o será».

<sup>37</sup> E. W. Hopkins, «Epic Chronology», *JAOS.* 24, 1903, 7-55, cf. *AJP.* 24, 1, sigs.

<sup>37A</sup> Cf. San Agustín, *Conf.* 7.17, donde el razonamiento humano, finalmente, «en un tremendo golpe de visión llegó a Eso que Es... pero yo no pude sostener la visión» (*pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus... sed aciem figere non evalui*). Este «golpe de visión» corresponde «a la abertura y cierre de un ojo» en la que el mundo fue creado, cuando Dios «hizo todas las cosas a la vez» (*De genesi contra Manicheos* 1.2.4 y *De genesi ad litteram* 4.34.55), — donde los seis días se refieren sólo al orden lógico de la creación, y no a una secuencia de los actos divinos. Cf. *may 'dam manye nini ad yad ejati*, (toda esta creación... en mí... en un abrir y cerrar de ojos... emanó), *JUB.* 3.17.6. En otras palabras, Dios siempre está creando el mundo «ahora, en este instante», y sólo a las criaturas del tiempo la creación se presenta como una serie de eventos, o como una «evolución».

Para un examen de estos pasajes ver M. H. Carré, *Realists and Nominalists*, Oxford, 1946, p.7 y John Goheen, *The Problem of Matter and Form in the De ente et essentia of Thomas Aquinas*, Cambridge, Mass., 1940, pp. 43, 44.

## CAPÍTULO II

### EN EL BUDISMO

El budismo primitivo, a la vez en el Canon y como lo interpreta Buddhaghosa, recalca la inconstancia y la extrema brevedad de la vida bajo cualesquiera condiciones que sean; recalca, en una palabra, su mortalidad en el sentido de que «todo cambio es un morir» (Platón, *Eutidemo* 283 D, Eckhart, ed. Evans 1.384); y afirma, inequívocamente, la irrealidad de los «seres» (*satta*)<sup>1</sup> y del «sí mismo» (*atta*)<sup>2</sup>, aunque ambos términos son permisibles cuando se postulan meramente para los propósitos prácticos del cada día<sup>3</sup>.

«Breve es la vida de los seres humanos... a ninguno de quienes la muerte no viene» (S. 1.108, cf. A. 4.136). Incluso de un Brahmā, cuyo día es de un millar de años, se dice que «su vida es corta, no para largo» (S. 1.143). «La vida es como una gota de rocío... como una burbuja en el agua» (A. 4.137, cf. D. 2.246 sig.), —«como una gota de rocío en la punta de una hoja de hierba cuando sale el sol, así es la vida de los hombres. ¡Madre! No me detengas» (*Vism.* 231), es decir, no me retengas lejos de la Vía. «En último análisis, el momento de la vida (*jīvitakhaṇḍo*) de los seres es tan breve (*atiparitto*)<sup>4</sup> como el giro de un simple pensamiento; como el giro de una rueda de carro, que gira por medio de un sólo punto de su llanta, y permanece inmóvil por medio de un sólo punto también, así es la vida de los seres, como de un solo momento de pensamiento, y cuando este momento acaba se dice que el ser ha acabado. Como se ha dicho, “En el momento-de-pensamiento pasado uno vivió... en el momento-de-pensamiento futuro uno vivirá... en el momento-de-pensamiento presente uno está vivo”,

“La vida, la naturaleza auto-sí mismada (*atta-bhava*), el  
placer y el dolor, todo<sup>5</sup>

Es un conjunto (*samyutta*) en un sólo pensamiento,

y su momento pasa velozmente”...<sup>6</sup>

Tal es la “Recordación de la Muerte” en los términos de la “Brevedad del Momento”» (*Vism.* 238).

«Connaturales son la vida y su robo...<sup>7</sup> Los seres nacen llevando en sí mismos el envejecimiento y la muerte. Pues, ciertamente, su pensamiento recurrente está infectado de envejecimiento, coincidentemente con su originación; de la misma manera que una piedra que cae desde la cima de una montaña, estalla en los agregados de los que se compone, así esa muerte instantánea (*kha ika-mara am*)<sup>8</sup> es connatural con el adviento» (*Vism.* 1.230). En otras palabras, el nacimiento y la muerte no son eventos únicos en cualquier existencia contingente, sino el material mismo (*eva -dhammo*) de la «vida»; y esta propensión, de la que el nacimiento y la muerte particulares son sólo casos especiales, es precisamente esa «reencarnación» (*puna-bhava, - gamana*) de la que se busca un escape final; la in-mortalidad (*amata*) y la vida o el devenir (*bhava*) no son compositibles, sino incompatibles; «la cesación del devenir es el Nibbana» (S. 2.117). «Como entre un pensamiento y el siguiente (*citt'antaro*), así es un mortal» (A. 5.300): «¿Podría llamarse “rápido” a un hombre que pudiera correr tanto como para agarrar en el aire las flechas soltadas al mismo tiempo por cuatro maestros arqueros?. Más rápido que eso es el desgaste de los factores que componen la vida» (S. 2.266); «Todo lo que nace, todo lo que deviene, es corruptible» (*palokadhammam*, S. 5.163). Es en este sentido como «el Buddha presencia el mundo en disolución momentánea (*kha e kha e*)» (Dpvs. 1.16)<sup>9</sup>.

«Ochenta y cuatro mil eones duran los Maruts, y sin embargo no duran siquiera lo que dura la secuencia de dos pensamientos... El mundo vive en el presente, y muere con la disolución de un pensamiento (*paccuppanena j vati cittabha ga mato loka*)<sup>10</sup>... De lo invisible vienen los seres nacidos, y una vez disueltos pasan adentro de lo invisible; como un relámpago en el éter, así surgen y desaparecen» (*Vism.* 625, 626).

El tiempo (*samaya*, «juntación») es pasado (*at ta*, «ya-partido»), futuro (*an gata*, «no-venido»), o presente (*pacuppanna*, «ya-llegado»). El presente tiene tres sentidos; el del momento (*kha a-*) en el que se tocan la llegada, el estasis, y la caída (*upp da- hiti-bha gapattam*); el de la continuación (*santati-*), es decir, el «ahora» en el sentido extenso y usual de la palabra; y el de senda (*addh -*)<sup>11</sup>, en el sentido de lapso de vida, ya sea largo o corto; y de estos tres presentes, el primero está incluido en el segundo, y el segundo en el tercero. El devenir de los quintuples agregados, es decir, de los «seres», o «sí mismos», tiene lugar en el curso de todos estos «tiempos». (*Vism.* 431, 473).

Obsérvese que el Estasis es sólo momentáneo, que no está en el presente continuo, excepto en el sentido en que los momentos están rodeados de lo que es continuo; así pues, «como podría ser un torrente de montaña que se precipita rápidamente desde lejos, y que se lleva todo junto con él (cf. Plutarco, *Mor.* 432 B «pues el tiempo, como una corriente que corre siempre, se lleva todas las cosas con él»), y no hay momento, ni pausa ni minuto (*kha o, layo, muhutto*) en el que venga a reposar<sup>12</sup>,... así es la vida de los hombres, breve y ligera (*paritta lahukam*)... o como la marca hecha por un palo en el agua... Para el nacido no hay ningún “no morir”<sup>13</sup> (A. 4.137). Los tres accidentes momentáneos de Buddhagho a (*upp da, hiti, bha ga*)<sup>14</sup> son lo mismo que la «venida, madurez, y alteración o muerte (*upp da, vayo, aññathatta*)<sup>15</sup> de las cosas mientras duran» (*hit nam*) que se predicen en S. 3.137; lo mismo, también, que la «procesión, estasis y recesión» (*gati, sthiti, niv tti*) que se sintetizan en el Tiempo, S. . 7.20; y lo mismo que la «efusión, madurez, y recesión» (*srava, v ddhi, asta gamana*) cuya fuente inagotable es el Tiempo sin tiempo, es decir, el Brahman (MU. 6.14); y estos tres son característicos de todo lo que es compuesto (*sa khatam*); pero no de lo que es incompuesto (*asa khatam*)<sup>16</sup>, A. 1.152), —y así, enfáticamente *no* de la «incompuesta Ley-Eterna» (*asa khata dhammam*, A. 4.359) del Buddha, *no* del Nibbāna (*asa khatam, Mil.* 270), *no* de esa casa (*yatanam*) «donde no hay ni venir ni ir ni detenerse, ni caer ni levantarse, ni este mundo ni ese mundo, ni soporte, ni moción, ni inceptión» ni de ese

«innacido, indevenido, increado, incompuesto que *es*, y que si no fuera, no habría ninguna vía de escape del nacido, devenido, creado y compuesto» (*Ud.* 80)<sup>17</sup>.

*Πάντα ρέει*, – Heráclito, fr. XLI, «Tú no puedes meter tus pies dos veces en el mismo río; pues otras aguas están corriendo en él»: *sabbe dhamm anicc* (S. 3.132). Que todas las cosas —nótese el plural— estén en flujo, no es una negación de la estabilidad real de lo que no es una «cosa», de la misma manera que el análisis destructivo del «sí mismo» compuesto por parte del Buddha, seguido siempre por las palabras «eso no es mi Sí mismo», no es una negación del Sí mismo. Como lo señala Aristóteles (*Met.* 4.5.7 y 15 sigs.), puede haber «también otro tipo de esencia, de cosas que son, enteramente desprovistas de destrucción y de generación». No puede demostrarse que Heráclito negara esto alguna vez, ni explícita ni implícitamente; sin duda alguna, «todas las cosas fluyen», pero hay una única y sola Sabiduría que es distinta de «todas las cosas» (fr. XVIII), —no una de ellas; y si, como dicen Ritter y Preller, el «Fuego Siempre-Vivo» es ese tal *unde manat omnis motus*, esto no significa que él mismo sea movido. Aristóteles no tenía absolutamente ninguna base para acusar a «estos hombres» de la creencia de que los «sensibilia son las únicas realidades». En el budismo se afirma explícitamente la realidad de una naturaleza inmutable e incompuesta, contra la evanescencia de las cosas transitorias y compuestas; y cuando Aristóteles prosigue diciendo que «sólo el reino de los sentidos a nuestro alrededor está sujeto a la destrucción y a la generación, pero esto es una parte prácticamente desdeñable del todo» (*ídem.* 22), esto mismo también podría haberlo dicho el Buddha.

Que no haya «ningún momento en el cual el río se detiene», muestra claramente que el tiempo no ha de considerarse como «hecho de» una sucesión de paradas, sino como un continuo (*sa t na*); el momento indivisible es inmanente en el tiempo, pero no es una parte del tiempo; igualmente, para Aristóteles «el tiempo no está compuesto de ahora atómicos, de la misma

manera que ninguna otra magnitud está hecha de átomos» (*Física* 6.9, 239 B, cf. 8.8.262 A).

Puesto que todo cambio es un morir, «al buscar la estabilidad» (*a hita niss ya*, A. 3.219), lo que el Viajero busca es emanciparse de la inconstancia (*anicca*) de la vida y del pensamiento. Como hemos visto arriba, el Estasis se predica sólo del momento (*kha a*) o del Tiempo (*k la*) sin tiempo que es brahma —ese Brahma y ese Dharma que «ha devenido» el Liberado (*dhamma-bh to, brahma-bhuto*, D. 3.84, S. 3.93); pero nosotros todavía no hemos sacado la conclusión evidente de que estos dos son uno y el mismo, aunque se observe que, en uno, el pasado y el futuro *se tocan*, y que, desde el otro, *fluyen*, y que ambos son *sin duración*. Así pues, ¿qué tenemos que comprender nosotros por expresiones tales como «uno cuyo pensamiento es estable» (*hita-citto*, D. 2.157, S. 5.74), «uno cuyo sí mismo es estable» (*hit'att*, D. 1.57, S.3.55, y notablemente Sn. 359 *parinibbuta hit'attam*) y «estable, sin moción» (*hito anejo*, Th. 2.372), «como en la profundidad del medio del océano no nace ninguna ola, sino que todo es quietud, así es para el Monje, que es quietud y no se mueve (*hito anejo*), ni debe crecerse en absoluto» (Sn. 920)<sup>18</sup>; ¿o por afirmaciones tales como «por “un Arahant” se entiende “haber cruzado, y alcanzado la Otra Orilla (Nibb na), y permanecer (*ti hati*)”» (S. 4.175, cf. Sn. 946), o como «habiendo sobrepasado el envejecimiento y la muerte, ellos “permanecen”» (*hassanti*, S. 2.46)<sup>19</sup>.

En los términos del tiempo la respuesta es que el Buddha, que se identifica con el Dhamma, debe ser, como el Dhamma mismo, «simple» (*asa khata*, A. 4.359) y por el mismo motivo «sin tiempo» (*ak liko*, A. 4.406). De hecho, el Liberado «trasciende los eones»<sup>20</sup> (*kapp t to...vipamutto*, Sn. 373), «no es un hombre de los eones» (*akkappiyo*, Sn. 860); «ellos llaman “despierto” (*buddha*) a quien discierne los eones, el flujo de las cosas en el que ellas caen y suben..., a aquel para quien el nacimiento (*j ti = bhava, γένεσις*) está acabado» (Sn. 517). Para estos tales, explícitamente, «no hay ni pasado ni futuro» (*na tassa paccha na purattham atthi*, S. 1.141); la «recordación» de un Buddha no opera por un

seguimiento de las secuencias de los nacimientos y las muertes en el tiempo, sino que aprehende inmediatamente e instantáneamente cualquier situación en cualquier tiempo que el Buddha elige percibir (*Vism.* 411); es decir, todos los tiempos están presentes a la presenciación instantánea de un Buddha.

«Donde no hay pasado ni futuro», sólo puede ser *Ahora*<sup>21</sup>. Es cierto que para los seres en el tiempo el ahora momentáneo (*kha a*) es siempre presente. Pero la palabra, en el sentido de «tiempo verdadero», significa también *o-port*-unidad, es decir, *puerta*; y, aunque como tal, este intervalo<sup>22</sup> se abre y se cierra continuamente según pasa el tiempo<sup>23</sup>, ¿qué ocurre si la *oportunidad* del instante no se aprehende nunca?. Desde este punto de vista el Buddha aconseja: «Cruzad este légamo pegajoso, no dejéis pasar el Momento (*kha o ve m upaccag*), pues qué grandísima aflicción para aquellos cuyo Momento pasa» (*kha t t hi socanti*, Sn. 333, cf. Dh. 315, Tha. 403, 653, 1005, *Th .* 5.459)<sup>24</sup>; y felicita a aquellos de los Monjes «cuyo Momento ha sido aprehendido» (*kha o vo pa iladdho*), al tiempo que compadece a aquellos «cuyo Momento ha pasado» (*kha t t*, S. 4.126)<sup>25</sup>. Cf. la imagen de *καιρός ὁ δαμάτωρ... πασῆς ἀτμῆς ὀξύτερος*, *Anth. Pal.* 16.275.

El momento de la liberación es repentino (*sub-it-aneus*, «súbito»): de hecho, es comparable al de una flecha que, siendo ya «ese-devenido» (*tad-bh ta*, es decir, *brahma-bh ta*), se suelta sin esfuerzo desde el arco para que traspase todos los obstáculos y penetre su blanco, cuando la postura, la sujeción y la tensión del arquero son correctas, —donde la flecha corresponde al Sí mismo y el blanco a Brahma (*Mil.* 418 + *Mu .* *Up.* 2.1.1-4): y la adecuación de este tropo (*upam*) es tan precisa, que se extiende hasta el uso de los mismos verbos, ya se trate de un arquero de hecho o de un Monje «traspasador del blanco» (*akkha a-vedhin*)<sup>26</sup>— a saber, los verbos *sa dh*, «sintetizar», que se aplica a la erección del arco y a la colocación (*yoga*) de la flecha, que, por consiguiente, puede considerarse como «en *sam dhi*», *muc*, «soltar», con referencia a la liberación de la flecha o el Sí mismo, y *vyadh*, «penetrar» (en algunas formas

idéntico a *vid*, «conocer» o «encontrar»), con referencia al logro del «objetivo»<sup>27</sup> del arquero.

En el caso del Buddha y algunos otros Arahants (cf. *Th* . 173, *Tha*. 627) el Despertar tiene lugar en la aurora, es decir, en una junción de los tiempos (*sa dhi*), o en el crepúsculo, cuando no es ni de noche (la forma anterior) ni de día (la forma posterior); y en relación con esto no carece de significación que un sinónimo de *sa dhi* sea *brahma-bh ti*, «devenir Brahma». Sea cual fuere el punto del tiempo, el evento tiene lugar en una conjunción de los tiempos pasado y futuro, y no carece de interés que la palabra *yoga*, en su sentido astronómico, pueda ser un sustituto para el «momento» del Despertar (*Th* . 4). La subitaneidad del Despertar contrasta con la longitud de la Vía, el tiempo eónico del que se escapa *ahora*, y de una vez por todas (de la misma manera que la repentina suelta de la flecha contrasta con el largo entrenamiento del arquero); y esto se recalca especialmente en el Mah y na, notablemente en el *Abhisamay la k ra* de Vasubandhu, donde, cuando se ha alcanzado el fin de la larga senda, el Gran Despertar (*abhisambodhi*) es un «único-instantáneo» (*ekak a a-*)<sup>28</sup>.

La noción del «despertar instantáneo [es decir, atemporal]» (*ekak a - bhisambodhi*) persiste también en el budismo tántrico, donde, lógicamente, se le da una doble significación, comparable a la de un punto de la circunferencia de un círculo, puesto que es a uno y al mismo tiempo su comienzo y su fin, su alfa y su omega. Como comienzo, el despertar es la vivificación instantánea<sup>29</sup> desde la cual procede el desarrollo del embrión hasta la percepción consciente de la «red de la contingencia» (*m y j la*) en el cuerpo dimensionado (*nirm a-*). Por otra parte, como ya ha sido explicado arriba, la Despertación instantánea o atemporal, desde donde procede la generación (el descenso del espíritu adentro de la materia), no es sólo el primer momento sino también el último del ciclo (*k la-cakra*) de la existencia (*sa s ra*) temporal, momento en que la consciencia retorna a su fuente; aquí la evolución (*utpatti-krama = prav tti*) y la involución (*utpannakrama = niv tti*) representan las dos mitades del ciclo de la existencia,

ya sea cósmica o individual. Así pues, en la práctica del yoga, cuyo propósito es involucionario, encontramos una contemplación del tiempo, dirigida hacia la realización inmediata de duraciones cada vez más grandes y proseguida hasta que la totalidad del tiempo puede ser experimentada *ahora*. La inspiración y la expiración<sup>30</sup> se correlacionan sucesivamente con el día y la noche, con las quincenas, con los meses, y así sucesivamente; todo el procedimiento culmina en «una completa resolución del tiempo microcósmico por el discípulo, que, habiendo fijado su mente sucesivamente sobre períodos de tiempo cada vez más grandes, y habiéndose librado sucesivamente de ellos en el curso de su respiración, llega finalmente al gran *aevum* universal; *aevum* que incluye toda la creación desde su comienzo hasta su reabsorción», —o más bien, en una completa regeneración (palingenesis), pues «esto es el renacimiento yóguico», que se describe breve y claramente en la siguiente cita del *K lacakratantra*: «El terruño de los Conquistadores Reales está en un único momento constante, (*ekasmin-samaye'k are*)<sup>31</sup>; cuando el “corazón” se establece en el Gran Soplo, y ha cesado la respiración efectiva, cuando se han abandonado los poderes de los sentidos físicos y han surgido los poderes divinos, cuando se han dejado los planos naturales y se ven los planos divinos, “entonces yo veo Todo, Gran Rey, entonces no hay nada que no se vea siempre”». Habiendo realizado así su propia-naturaleza o ser intrínseco (*svabh va*), habiendo devenido así lo que él es, el Yogu u «sin ninguna relación subjetivo-objetiva... conoce todo, porque [su esencia] comprende todo, en un punto (*bindu*) geométrico y en un único instante (*eka-k a a*)... El tiempo se sumerge en la eternidad»<sup>32</sup>.

Un «control de los momentos y de su secuencia» (*Yoga S tra* 3.52) tal como éste es el equivalente contemplativo de los sacrificios estacionales védicos, por los que Praj pati, el Año (el Tiempo), una vez desencordado y desmembrado, por el acto de creación, en las partes del año (del tiempo), es decir, en los días y las noches, etc., cuyas conjunciones son sus «juntas» rotas, se le hace entero y completo nuevamente<sup>33</sup>, al mismo tiempo que se reintegra el Sacrificador mismo ( B. 1.6.3.35 y passim). «Pues debido a que el año es una contrapartida

(imagen) de Prajapati, por eso le llaman el Año» (*ídem* 11.1.6.13); «el Año es todo, y eso es lo que significa “Imperecedero”» (*ídem* 11.1.2.12). «¿Cuántos días hay en el año?». Eso depende de la manera en que se le divida, pero «realmente, sólo uno; el Año es justamente ese día tras día»; y «el Comprehensor de esta doctrina del Año, él mismo deviene el Año» (*ídem* 12.2.2.23).

Hasta aquí, excepto para las últimas referencias, la doctrina del «Ahora que permanece» se ha tratado sólo en base a la doctrina del Hinayana. Muchos otros eruditos, notablemente Jacobi, Keith<sup>34</sup>, De la Vallée Poussin, y Stcherbatsky, la han estudiado sólo desde las fuentes del Mahayana, en el que la doctrina se expande, pero, ciertamente, no se origina. Por supuesto, todas las escuelas retienen la doctrina de la eficacia causal del pasado, operativa en el presente. Keith, que asume que el Buddha negaba la realidad del Sí mismo —cosa que nunca hizo, sino que más bien aconsejaba a los hombres «que buscaran» y «que se refugiaran» en él (*Vin.* 1.23, *Vism.* 393, *D.* 2.120, *S.* 3.3.143)— llega tan lejos como para decir que la doctrina Vaibhāsika «interpola el momento de existencia (*sthiti*), que, afirma, fue suprimido por el Buddha debido al peligro que implicaba para la doctrina de la impermanencia»<sup>35</sup>; esto es completamente implausible, debido a que la noción de un Sí mismo «permanente» y de un sí mismo «impermanente» no implica ninguna antinomia, y en todo caso la palabra *hiti*, incluso en combinación con *att*, no se evita en modo alguno en el Canon, donde los verbos *itthanti* y *hassanti* (como se citan arriba) se usan también para los Arahants; tampoco puede haber ninguna duda de que el Dhamma, con el que el Buddha mismo se identificaba, es una «substancia eterna» (*akāliko dhātu*). Para los Sautrāntikas, cuyo nombre mismo implica su ortodoxia, «la verdadera doctrina es que no hay ninguna distinción entre la entidad, la eficiencia, y el tiempo de su aparición; las entidades aparecen desde la no-existencia»<sup>36</sup>; existen por un momento; entonces cesan de existir. Su existencia, actividad, y acción son todo uno... el pasado y el futuro son meros nombres»<sup>37</sup>. Todo esto implica, por supuesto, la antigua doctrina del Vacío (*śūnyatā*)<sup>38</sup>, que Keith trata en conexión con los Mādhyamikas, u Hombres de la Vía del Medio,

cuyo nombre también afirma su ortodoxia. Para ellos, «la doctrina de la causación debe considerarse como refiriéndose sólo al mundo de la ignorancia», es decir, de la opinión. Para mí esto no significa únicamente que las cosas sólo *acontecen* en el tiempo y el espacio, sino también que la causa y el efecto no son sólo trascendentalmente, sino efectivamente, siempre simultáneos; nuestra consideración de la causa y el efecto como precedente y subsecuente se debe a que, en la medida en que el lenguaje (el lenguaje de la postulación) se emplea afirmativamente, toda formulación lógica se aplica únicamente a los eventos (D. 2.202). Así pues, nosotros encontramos dificultoso comprender cómo una causa puede operar a distancia<sup>39</sup>; es decir, cómo, si las cosas existen sólo por un momento, pueden operar unas sobre otras. ¿Cómo puede explicarse su orden? De hecho, si presumimos que los actos son causas, entonces la secuencia ordenada de los eventos tendrá que explicarse por una armonía «pre-establecida», por una armonía establecida arbitrariamente; y ésta es la posición falsa, a la que los Mutakallim n islámicos fueron forzados por la lógica de su propio tipo de atomismo. La respuesta a todas estas dificultades es que las causas nunca operan a una distancia, sino que *están presentes* cuando se ven sus efectos y donde se ven sus efectos<sup>40</sup>. Nada de un acto sobrevive al acto mismo; pero la acción deja su huella en el entorno, que, en adelante, será para siempre otro que el que habría sido si el evento no hubiera tenido lugar; el acto y su eficacia causal son dos cosas diferentes, de las cuales una (que es perceptible) desaparece y la otra (que sólo puede inferirse) persiste. Pertenece al alto crédito de la lógica India el haber distinguido entre los actos (*karma*) y las causas (*karana*), y el haber dado a la «causalidad» los significativos nombres de «invisible» (*adarsya*) y «no-pasada» (*aparyaya*); este último término, en particular, implica al mismo tiempo que la eficacia de un *acto* (a diferencia del acto mismo) está realmente *presente-cuando* aparecen los efectos; y que las consecuencias de las acciones pasadas permanecen siempre latentes hasta que surgen las condiciones bajo las cuales pueden operar. Desde este punto de vista ya no queda ninguna

inconsistencia en una combinación del concepto de actualidad instantánea con la operación de las causas mediatas en el tiempo.

Por otra parte, sería evidentemente imposible aplicar la fórmula causal, de que la eficacia de la causa está realmente *presente-cuando* aparece el efecto, puesto que las consecuencias de las acciones pasadas permanecen siempre latentes hasta que se establecen las condiciones bajo las cuales pueden operar; mientras que, el *acto* causal y sus efectos no son nunca simultáneos, por muy pronto que estos últimos puedan realizarse.

De la misma manera, sería evidentemente imposible aplicar la fórmula causal, «siendo así esto, sigue eso», a ese otro mundo en el que no hay que contar con ningún devenir ni ninguna tríada de originación, existencia, y decadencia. Keith continua: «La realidad absoluta, señala Çntideva, no cae dentro del dominio del intelecto (*buddhi*), pues este se mueve en el reino de la relatividad y del error. N g rjuna niega consistentemente que tenga una tesis suya propia, pues sostener alguna tesis sería completamente erróneo; la verdad es silencio, el cual no es ni afirmación ni negación»<sup>41</sup>. Todas éstas son posiciones ya establecidas en el Canon H nay na<sup>42</sup>.

De la Vallée Poussin<sup>43</sup> examina *k a a* (1º) como una medida de tiempo, y (2º) como el mínimo de tiempo límite, análogo al átomo (*param u*) considerado como un mínimo de «materia» indivisible; apenas menciona fuentes h nay na, e ignora enteramente su trasfondo, aunque cita a Vasubandhu sobre S. 2.265. Cita varias definiciones del momento en el que una cosa (*dhamma*)<sup>44</sup> existe, definiciones que equivalen todas a esto, a saber, que el momento no tiene duración real; es tan incalculablemente corto como incalculablemente larga sería la suma de los eones; un momento es simplemente el indivisible presente en el que tienen lugar las tres fases de cualquier existencia, —«on ne peut douter que... le *k a a*, durée du Dharma [chose] soit une grandeur de temps se rapprochant de zéro à l'infinité». Al mismo tiempo, no me parece correcto decir que «le temps est discontinu et fait de *k a as*, comme le corps étendu est fait d'atomes», porque el intervalo entre dos *k a as* no es, más que el *k a a*

mismo, un período; y de la misma manera, el espacio entre dos átomos no es más grande que la medida de un átomo, la cual es nula<sup>45</sup>. El tiempo fluye de la misma manera que fluye un río, continuamente, y nunca se detiene (*na ramati*). Poussin cita también algunas fuentes jainas<sup>46</sup> en las que *samaya*, como punto del tiempo, corresponde al *kāla* budista: «un momento (*samaya*) es el tiempo mínimo (*kāla*) requerido por un átomo (*paramāṇu*) para mover su propia longitud», y «un momento es el tiempo requerido por un átomo para pasar a través del intervalo entre dos átomos» (*āvantaram*)<sup>47</sup>.

El tratamiento del Momento por Stcherbatsky, en *Buddhist Logic*<sup>48</sup> es más completo, y reconoce que el «origen de la teoría del Ser Instantáneo es probablemente pre-budista»<sup>49</sup>. Observa que para el budista «la existencia y la no-existencia no son apariencias diferentes de una cosa, sino que son la misma cosa», citando a *Antaraktita*, «la naturaleza de algo es su propio estasis y destrucción momentáneos» (*yo hi bhava kāla-sthitya vinā itigayate*, *Tattvasaṅgraha* p. 137.26). Por supuesto, una destrucción tal no es el evento empírico que tiene lugar cuando se rompe el jarro con un golpe y el jarro ya no es un jarro, sino tan intrínseca a la cosa como lo es su existencia misma (pp. 94, 95):

En palabras de Vasubandhu, Stcherbatsky está en lo cierto al decir que «debido a la destrucción inmediata, no hay ninguna moción (real)» (*na gatir nāsti*, *Abhidhammakosa* 4.1)<sup>50</sup>; y habría estado en lo cierto al recalcar que la moción misma, y con ella el tiempo, es sólo un postulado pragmático —de la misma manera que, para los budistas, el Ego, la individualidad, es sólo un postulado pragmático— y como un concepto; no una realidad externa, sino algo construido por nosotros mismos, cuya manera de conocer opera en los términos del tiempo y del espacio, —a saber, «las formas de nuestro intelecto» de Kant. Pero no está en lo cierto al deducir de esto que la «moción es discontinua»; pues, por una parte, la moción es, experimentalmente, continua, y como nosotros hemos visto, «el río nunca se detiene»; mientras que por otra, no hay ninguna moción en realidad; y ninguna de estas proposiciones, respectivamente relativa y

absoluta, implica una discontinuidad tal como la que estaría implicada si nosotros recayéramos en la falacia de considerar que una línea está «hecha de» puntos. Vasubandhu ilustra su posición (como hizo R m ) con el ejemplo de una luz en movimiento, la cual produce la apariencia de una línea de luz, y se «mueve» en el mismo sentido en que nosotros hablamos de que un hombre «camina». Pero Stcherbatsky<sup>51</sup> se equivoca al decir (p. 99) que la presunta «moción consiste en una serie de inmovilidades». Lo que Vasubandhu dice efectivamente es que «el surgimiento de los instantes es ininterrumpido» (*nirantara-k a a-utp da*); y la palabra que Stcherbatsky traduce por «serie» es en efecto *sa t na*<sup>52</sup>, la cual es, literal y etimológicamente, un «continuo»; y lo que dice Vasubandhu es que «“lámpara” es el nombre que se da convencionalmente a un continuo de luces que constituye una suerte de unidad», y que es justamente de la misma manera como el nombre de «este hombre, Fulano» se da convencionalmente a lo que es realmente un proceso continuo, no un «sí mismo» substancial. Y en esto no hay ninguna desviación de la doctrina budista primitiva, en la cual *punar utpad na* se explica ya en los términos del encendido de una lámpara desde otra, y no hay ninguna esencia (*satt* ) que pase [de una a otra]. En cualquier caso, una división de la continuidad del tiempo, en una serie de instantes inmóviles, sería tan artificial como una división del tiempo en una serie discontinua de horas o de días, o como la división de una línea en una serie de puntos; ¡uno podría llegar a considerar también el tiempo como una cosa *creada* por la moción mecánica de las manillas de un reloj!.

## NOTAS DEL CAPÍTULO II.— EN EL BUDISMO

<sup>1</sup> S. 1.135 *eva khandesu santesu hoti satto ti, sammuti...nayidha sati' palabbhati*; Mil. 72 *n'atthi koci satto yo ima h k y añña kaya sa kamati*; 268 *na paramatthena satt' paladdhi*. D. 3.211 *sabbe satt sa kh ra hik* : S. 1.97 *sabbe satt marissanti*, —cf. Aristóteles, *De an.* 3.6 *To γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί*. De la misma manera que el positivista moderno, el budista considera que la «individualidad» no es nada sino una asociación transitoria de datos sensoriales, un mero nombre y fenómeno, y «la verdadera madre de todas las ilusiones»; *pero*, al mismo tiempo, niega absolutamente que todo eso «es mi Sí mismo». Debería ser innecesario decir que el «sí mismo» (*att* ) postulado, o Ego (*aham*), es otro que el Sí mismo al que «recurre» el Buddha (S. 3.143, D. 2.120), otro que el «plenario y gran “Yo”» (*p r am aha maha , Vivekac ma i* 242), otro que el «Yo» que no es «propio para nadie excepto para Dios en su mismidad» (Meister Eckhart 1.205).

<sup>2</sup> Nada que puede nombrarse o sentirse es un «Sí mismo» real. Cuando el Liberado realiza que en el «sí mismo» postulado no hay ninguna Sí-mismidad verdadera, y ya no ve el Sí mismo en lo que no es el Sí mismo, entonces «ya no se inquieta más por lo que es irreal» (*asat na paritassati*, M. 1.135). Sobre los dos «yo's» cf. *JAOS.* 67, 1947, pp. 69, 70.

<sup>3</sup> La validez pragmática y la invalidez real de los postulados corresponde a la distinción entre la verdad relativa, transaccional (*voh rica*) y convencional (*sammuti = sammata*, o quizás = *sa v ti*, «contingente») y la verdad absoluta (*paramatthika*). El lenguaje de la postulación afirmativa sólo se aplica literalmente al mundo de los accidentes (D. 2.63), y sólo puede emplearse analógica o negativamente a la realidad última.

<sup>4</sup> Cf. A. 1.249 donde el pequeño sí mismo (a cuya vida se alude arriba) es *paritto*, y el Gran Sí mismo *aparitto*. Sobre  $\sqrt{ric}$  ver mi « n tiriktau y Atyaricyata», *NIA.* 6.52-56.

<sup>5</sup> «Todo», es decir, el pasible compuesto quíntuple «que no es mi Sí mismo» (*na me so att* ), passim.

<sup>6</sup> *Eka-citta...vattate* ( $\sqrt{v}$  *t*); *kha o* implica ese *citta-v tti*, «cambio, o inconstancia, de pensamiento» que el Yogui busca suprimir. La mente está siempre en movimiento, y de aquí que a menudo se la compare a un mono.

<sup>7</sup> «Robo», es decir, «robada» por el «robador», o «acechador», o «cazador», a saber, la Muerte.

<sup>8</sup> No la «muerte repentina» al fin de la vida de uno, sino la «muerte instantánea» a todo lo largo de ella.

<sup>9</sup> *Buddhago* a deriva *loka* de *luj, paluj*, decaer, ser disuelto (*Vism.* 427).

<sup>10</sup> Similarmente en MU. 6.17 y 6.34 «Este mundo, medido por un pensamiento... la confluencia, sólo un pensamiento» (*ida cittam tram...cittam-eva sa s ram*), es decir, dura sólo lo que dura un pensamiento, aunque también puede entenderse que él es «del material del pensamiento», a saber, conceptual.

<sup>11</sup> En su sentido más extenso la Senda (*addh* ), en tanto que se distingue de la Vía (*magga*) —ciertamente, algo así como «sendero» y «carretera»— es esa extensión completa de las habitaciones pasadas (*pubba-nivas* ) que «no eran mi Sí mismo», pero en las que ya se vertieron más lágrimas de las que llenarían el mar. «Por no comprender, por no alcanzar a penetrar, las Cuatro Verdades Arias (del Mal, de su origen, de su erradicación, y de la Vía) hemos caminado y errado en esta larga senda —tanto vosotros como yo... ¿En qué es un Monje un “Viajero”? En qué se mueve veloz en esta larga senda hacia donde todavía no era, allí donde hay una cesación de todos los compuestos, un abandono de todas las condiciones, una desaparición de la sed, una ausencia del gusto, una detención del devenir,— *Nibb na*... No hay ninguna cesación del Mal hasta que se alcanza el fin del Mundo» (D. 2.60, A. 3.164 y 2.49).

<sup>12</sup> Cf. Plutarco, *Mor.* 432 A, B (sobre la corriente del tiempo). En mi *Figuras de Lenguaje o Figuras de Pensamiento*, 1946, p. 159, n. 10 (sobre *k a ika-nair tm di*) cometí un error al hablar de la existencia «no como una continuidad

sino como una sucesión de instantes de consciencia únicos». La doctrina budista es de «continuidad sin identidad», y se debe a *ambas* que la pregunta, ¿Es el mismo hombre u otro el que cosecha lo que se ha sembrado?, no puede responderse con un simple Sí o No.

<sup>13</sup> El *τοῦ αὐτοῦ... καὶ γένεσις καὶ φθορά* de Aristóteles, *Met.* 11.12.8.

<sup>14</sup> *Vism.* 404-405; donde se pregunta si en el caso de uno que visita el mundo de Brahma, en un cuerpo mental invisible, hace esto «en el momento de la llegada, o en el momento de la estabilidad, o en el momento de la partida del pensamiento ya resuelto» de ir allí, y se responde que va «en los tres momentos»; lo que equivale a decir que no son tres momentos consecutivos, sino sólo uno. Previamente se ha explicado que si va en un cuerpo visible, el viaje lleva algún tiempo, «pues el cuerpo se mueve lentamente».

<sup>15</sup> La *αὔξησις, ἀκμῆ, y φθίσις* de Aristóteles, que dependen del alimento, *De an.* 3.12; A . 2.1.2 *annena h m ni sarv i bh t ni samanant ; Taitt. Up.* 2.2 *ann d vai praj praj yante*; D. 3.211 *sabbe satt h ra hik ; S.* 1.97 *sabbe satt marissanti*. «Todo cambio es una desistencia desde una naturaleza», Aristóteles, *Física* 4.13, 222 B, cf. 4.12, 221 B: «Todo cambio es un morir», Platón, *Eutidemo* 283 D, 285 B, y Maestro Eckhart (ed. Evans 1.384); (Alteratio est via ad generationem et corruptionem», Santo Tomás de Aquino, *De mixt. elementorum*, ed. Parma 16.353, cf. *Sum. Theol.* 1.105.2 y 1-2.113.7 ad 1.

Difícilmente puede pasarse por alto, también, que las tres fases de la existencia, *s i, sthiti, y laya*, que se resumen en cada instante, son las funciones respectivas de la Trinidad de Brahm , Vishnu y iva, en la medida en que se distinguen lógicamente de «la unidad de la Persona».

<sup>16</sup> Incompuesto, es decir, «simple»: «intellectus noster... in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis... aeternitas non varietur per praesens, praeteritum et futurum» (Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 1.10.1 y a, cf. *Sum. contra gentiles* 1.15); «igitur eius vita non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna» (*Sum. contra gentiles* 1.99). Yo agregaría, nisi simul, quomodo omnisciens?.

<sup>17</sup> No se pasará por alto que todos estos términos negativos, que tienen *nibbāna* y *dhamma* como su referencia, son igualmente tales cuando se aplican a Dios *secundam viam remotionis* en el cristianismo; cf., por ejemplo, *Sum. contra gentiles* 1.cc.14, 15, 18, 23, 89 —Dios es inmutable, incompuesto, sin accidentes, impasible, etc.

<sup>18</sup> «Dû solt sîn stête unde veste, daz ist: dû solt gelîch stân liebes und leides, gelükes und ungelükes» (Maestro Eckhart, Pfeiffer, p. 71).

<sup>19</sup> «La estabilidad es la propiedad peculiar de la eternidad» (Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium* IV.16). «Los hombres vieron estas dos cosas [el cuerpo y el alma, es decir *saviññāna-kāya*], las ponderaron, las investigaron a ambas, y encontraron que cada una de ellas es mutable en el hombre [Cf. *De an.* 3.5.5 de Aristóteles]. El cuerpo es mutable en sus diferentes edades, en su corrupción, en sus enfermedades, en sus reflexiones y en sus defectos, en su vida, en su muerte. Pasaron entonces al alma, que ciertamente comprendieron que era la mejor, y que también se maravillaron de que fuera invisible. Pero encontraron que también era mutable, que ora quería algo, y que ora no quería; que ora conocía, y que ora no conocía; que ora recordaba, y que ora olvidaba; que ora temía, y que ora osaba; que ora avanzaba en sabiduría, y que ora recaía en la necedad. Vieron que era mutable, la dejaron también, y fueron en busca de algo que fuera inmutable. Y así llegaron a una cognición de Dios el Creador por medio de las cosas que Él creó... Examina las mutaciones de las cosas y descubrirás por todas partes el “ha sido” y el “será”. Piensa en Dios y encontrarás “es” donde “ha sido” y “será” no pueden ser» (San Agustín, *Sermo.* 211.3.3 + *In Joan. Evang.* 38.10, versiones de Erich Przywara, S.J.); además, «clarum est eam [animam] esse mutabilem» (*De ver. rel.* 30.54); «non quidem localiter, sed tamen temporaliter» (*ídem* 10.18); «anima vero jam ipsa crearetur» (*De Gen. ad litt.* 7.24.35) y «omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt» (*De nat. boni* 1.1). Pero «Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est» (Santo Tomás de Aquino, *Sum. contra gentiles* 1.99), y más generalmente, «todo lo que ha tenido un comienzo

debe tener un fin» (Aristóteles, *Física*, 3.4, 203 B; S. 4.46). ¿Cómo puede entonces «el» alma ser o devenir «inmortal»? Ello sólo es posible si, con Santo Tomás, Platón, Filón y las upaniads, reconocemos que «duo sunt in homine», respectivamente mortal e inmortal por naturaleza, —un «alma» creada sujeta a los accidentes, y un «Alma del alma» increada por encima de ellos. De hecho, San Agustín pregunta «¿cómo es que la razón (*ratio = λόγος*) es inmortal, y cómo es que yo soy definido, al mismo tiempo, como algo a la vez racional y mortal?» y reflexiona, «si la razón es inmortal, y si yo, que analizo y sintetizo todas estas cosas [temporales], soy la razón, entonces eso por lo cual yo soy llamado mortal no es “mío”... y nosotros debemos volar de lo mortal a lo inmortal» (*De ordine* 2.50).

Si tenemos presente que «Dhamma» (*δικαιοσύνη*, Justitia, Lex Aeterna) es uno de los Nombres Divinos (puesto que *dharma* y *brahma* son términos intercambiables en las upaniads y en el Canon Pali), se verá que las palabras de San Agustín podrían haber sido también las del Buddha mismo; ambos eran «intensamente sensitivos al pathos de la mutabilidad». Las palabras de San Agustín «entonces eso por lo cual yo soy llamado mortal no es mío» corresponden exactamente al Pali *ta n'etam mama, n'eso'ham asmi, na me so att* .

<sup>20</sup> Sobre la incalculable longitud de los eones (*kappa*), en su secuencia de centenares de millares, de la cual no puede reconocerse ningún primer punto, ver S. 2.178-193, que acaba con las palabras, «Impermanentes son todos los compuestos cuya naturaleza es comenzar y envejecer, y que una vez surgidos, después perecen; haber acabado con ellos es la bienaventuranza».

Hablando propiamente, un eón (*kalpa*), qua *saeculum*, es un «día de Brahma», que consiste en un millar de *yugas* o 4.320 millones de años humanos; en sus días y noches sucesivos los mundos se manifiestan y se disuelven. El lapso de vida de un Brahm es de un centenar de años constituidos de tales días. El Buddha enseña un «escape final» incluso de esta vida «breve». Pero debe observarse que *kappa* ( $\sqrt{k}$  p, relacionado con *k*) es también «concepto», u

«ordenamiento múltiple», *κόσμος* (cf. RV. 10.90.11 *katidh vi akalpayan?* e inversamente MU. 6.30 *ni sa kalpo nirabhim nas ti het*), es decir, *prapañca*; y que de la misma manera que un Despierto es *nippapañca*, «inelaborado», así *akappiyo* (Sn. 914 etc.) es no sólo *ex tempore* sino también «otro que todo lo que es concebible *seriatim*», a saber, trascendente no sólo con respecto a los «tiempos» sino también con respecto a los temporalia.

Las «habitaciones anteriores» y los correspondientes eones pasados son todos inmediatamente presentes a un Buddha, que puede abatirse sobre ellos como un león o alcanzarlos como una flecha alcanza su blanco; otros necesitan mirar atrás a través de las edades, una a una o miriada a miriada según su capacidad, pero un Buddha o Arahant presencia los eones pasados o futuros directamente (*Vism.* 411). Es como si ellos formaran un círculo (un ciclo sin comienzo ni fin) cuyo centro es él, nunca más lejos de un punto de la circunferencia que de otro; mientras que otros, menos adeptos, deben trabajar su vía hacia atrás a lo largo de la circunferencia si quieren ver algún tiempo pasado.

Cuando, como ocurre arriba (*Vism.* 410), *Buddhagho* a habla de la recordación de «cómo era *yo* entonces, Fulano, de tal y de cual familia, etc.», y de las condiciones pasadas como las «del propio continuo de uno» (*attano sa t ne*) —o mejor, quizás, las «del propio linaje de uno»— esto se dice «convencionalmente» (*samucc* ), y no verdaderamente (*paramatthena*); pues cualquier monje budista bien enseñado conoce algo mejor que preguntar, «¿Qué era *yo* en una vida anterior?» o «¿Qué soy *yo* ahora?» o «¿Qué seré *yo* en el futuro?». Pues ve las cosas «como devienen», es decir, estrictamente en los términos del proceso causal y sólo habla de un «yo» por conveniencia práctica en la vida del cada día (S. 2.26, D. 1.202). Similarmente, en D. 1.81, la analogía de *cuti* y *upapatti* al caso de un hombre que va a otra ciudad y que nuevamente retorna a la suya propia (donde las «ciudades» son este mundo y el otro mundo, como en CU. 8.6.2) sería una herejía si se tomara literalmente, como es explícito en Pv. 4.3.31. Las tres modalidades de la personalidad (*atta-bhav* ), pasada, presente, y futura, son meramente términos convencionales del lenguaje del cada

día, no realidades últimas (D. 1.202). Justamente de la misma manera, para el *Yoga S tra* (2.39 y 4.25), la contemplación de las anteriores personalidades (*tma-bh va*) de uno puede ser un ejercicio provechoso, en las primeras etapas del desarrollo de un Yogui, pero el que ya no confunde *sattva* con el Sí mismo, nunca propone preguntas tales como «¿Quién era yo?», etc. En otras palabras, la reencarnación es sólo una manera de hablar, no realmente una cuestión de individualidades persistentes.

Debe observarse que la «doble verdad» budista (por un parte *sammuti-loka-voh ra-*, *loka-niruttiyo*, etc., y por otra *paramattha-saccam*; que corresponden a las *avidy* y *vidy*, *vikar* - y *param rthika-satyam* vedánticas), una relativa y convencional, la otra absoluta y cierta, corresponden a la distinción entre la metafísica y la «filosofía» (en el sentido estrecho de la palabra), y a la distinción platónica entre «un conocimiento tal que tiene un comienzo y que varía cuando se asocia con una u otra de las cosas que nosotros llamamos hoy día realidades» y «el conocimiento que mora en eso que es absolutamente real» (*Fedro* 247 E), y a la distinción entre la «opinión verdadera» y la «verdad», paralela a la del devenir y el ser (*Timeo* 27 D, 28 A). La *prob*-abilidad de las verdades relativas puede establecerse por la observación repetida, y tales son las «leyes de la naturaleza» estadísticas descubiertas por la ciencia; pero detrás de la experiencia del orden «hay una causa más, a saber, eso que es “siempre así”»; se debe a la *eternidad* el que «nunca haya habido ni nunca habrá un *tiempo* en que el movimiento no fuera o no será»; pero, puesto que una tal causa primera es ella misma incausada, no es *pro*-bable, sino axiomática (Aristóteles, *Física*. 8.1, 252 B), —es decir, «auto-reveladora», *sva-prak a*, «auto-evidente».

<sup>21</sup> «Ubi futurum et praeteritum coincidunt cum praesenti», Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. 10.

<sup>22</sup> *Inter-vallum*: el «ojo de la aguja» y la «puerta estrecha» en la muralla del Paraíso, «locum... cinctum contradictoriorum coincidentia, et iste est murus Paradisi, in quo [tu Domine] habitas, cuius portam, custodit spiritus altissimus

rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus» (Nicolás de Cusa, *De visione Dei* c. 9).

<sup>23</sup> Puesto que, de hecho, el pasado y el futuro son las Symplegades o las Rocas Entrechocantes, a quienes separa sólo el ahora-sin-duración a cuyo través encuentra su vía el Héroe (*mah v ra*); son, en otras palabras, las jambas de la «Puerta de Inmortalidad» (*amatassa dv ra*, M. 1.226, cf. *Vin.* 1.7) que el Buddha (Brahma-devenido y el Dador de Inmortalidad, A. 4.226, S. 4.94) abrió de par en par a sus seguidores; y de la Puerta del Sol, de la cual se pregunta, «¿Quién es capaz (*arhati*, cf. JUB. 1.6.1 *arha* ) de pasar a través de ella?», es decir, capaz de tomar la vía del «S man inobstruido, o, de otra manera, del Relámpago» (*ídem* 1.30.2, 4), «S man» que, como se ha explicado arriba, ha de considerarse como la «Armonía» de las formas pasada y futura, a saber, *s* y *ama*.

<sup>24</sup> Casi exactamente como los siguientes versos de William Blake:

«...el que besa la alegría cuando vuela  
Vive en el amanecer de la eternidad...  
Pero, si dejas que el momento maduro parta,  
Nunca podrás enjugar las lágrimas de pesar».

<sup>25</sup> Por supuesto, no debe pasarse por alto que *kha a* tiene también el significado de «oportunidad», presente durante un *período* de tiempo relativamente corto; como en *Th* . 459 donde Sumedh dice, «¡Esta es una edad de los Buddhas; la ausencia de oportunidad ha partido, y se aprehende el momento!» (*virajjito akkha o, kha o laddho*).

<sup>26</sup> *Akkha a* = sánscrito *kha a*, «blanco», en JUB. 1.60.7, 8 y CU. 1.2.7.8; y que no ha de relacionarse etimológicamente con *kha a*, «momento».

<sup>27</sup> Ver además mi «Symbolism of Archery» en *Ars Islamica* 10.1943.

<sup>28</sup> E. Obermiller, «The Doctrine of Prajñā -p ramitās exposed in the Abhisamayā lākṣaṇa of Maitreya», *Acta Orientalia* 11, 1933, pp. 81,82. *Abhisamaya*, «plena obtención», puede ser, más literalmente, algo como «supercoincidencia», como del «tiempo» considerado absolutamente; cf. también

*samayaitum* (co-ire), «pasar a través» (del medio del Sol), JUB. 1.6.1, que sugiere una ecuación de *abhisamaya* con *par ya a*. Sustituyo el «momentáneo» de Obermiller por un «único-instantáneo» debido a que la palabra «momentáneo» podría entenderse como «efímero» o «transitorio», lo cual no es lo que se quiere significar; «momentáneo» sería adecuado para *kha e kha e*, pero no para *eka-k a e*. *Eka-k a a-* corresponde al *sadya* de *a kara* en *sadyo-mukti*, BrSBh. 1.1.11; *sadya*, «este día», como *sak t*, «de inmediato», «sin tardanza», etc., cf. San Agustín, *De lib. arb.* 3.25.77 *Millia dierum in temporis mutabilitate intelligantur; unus autem diei nomine incommutabilitas aeternitatis vocatur.*

<sup>29</sup> Cf. *Manu* 1.56 «Cuando [el Gran Sí mismo], deviniendo atómico (*a um triko bh tv*) y con miras a la existencia y a la moción, habita la semilla con la que se asocia, entonces asume una forma efectiva (*m rti vimuñcati*)». El Tantra afirma la cualidad intemporal del principio animador, *Manu* su cualidad indimensionada.

<sup>30</sup> En la práctica del Yoga, la in-halación y ex-halación se igualan o se identifican, puesto que cada una se sacrifica en la otra (BG. 4.29, 5.27); y, en último análisis, eso es una realización de la Identidad Suprema de *Mitr varu au*, que son la inhalación y la exhalación ( B. 1.8.3.12), y el día y la noche (TS. 2.1.7.4), y de la unidad del Viento (*V yu*) «que sopla como uno, pero que en el hombre deviene estos dos, la inhalación y exhalación» ( B. 1.8.3.12), «que da estos soplos» (TS. 2.1.1.3) y que, de hecho, es ese «otro por quien los hombres viven» (KU. 5.5).

<sup>31</sup> *Ak ara*, «inmóvil», «no fluente», desde un punto de vista Hindú, una designación de Brahma, y de la sílaba OM por la que se le representa en la iconografía verbal.

<sup>32</sup> Mario E. Carelli, *Sekodde a k*, Baroda, 1941, Introduction, pp. 16, 17 y texto sánscrito p. 7 (pero la versión del pasaje del *K lacakratantra* es mía).

<sup>33</sup> (En un sentido quirúrgico), estas «juntas» (*parv i*) «se borran», o, literalmente, «se juntan» o «se sintetizan», cf. A . 7.3.11.20, donde el Tiempo

une (*samdadh ti*) los tiempos, pasado, presente y futuro. Las cosas juntadas así (*sa hita*) están en *sam dhi*, en entereidad o curadas; y esto completa el ciclo que comenzó con su división y enfermedad (*vy dhi*). El acto separativo de la creación es seguido necesariamente por el proceso unitivo (re-colectivo) de la involución; la complicación por la simplificación.

<sup>34</sup> Aunque Keith mismo pregunta con respecto a la naturaleza «insondable» del Buddha, predicada en S 4.374, etc., si ésta «¿no es para argumentar que el Tath gata, aparte de los constituyentes mortales, es algo real pero inefable?» y llama «imprudente a la insistencia en ver un negativismo en los pasajes donde otra explicación no es sólo posible, sino probablemente más acorde con las ideas de los maestros del Canon primitivo» (*Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, 1923, p. 66).

<sup>35</sup> A. B. Keith, *ídem* p. 167.

<sup>36</sup> «Las cuales cosas temporales, antes de que sean, no son; y cuando son, pasan; y cuando han pasado, ya no son. Y así, cuando son futuras, todavía no son; y cuando han pasado, ya no son» (San Agustín, *De lib. arb.* 3.7.21).

En RV. 10.72.2 *asata sad aj yata*, «lo existente brota de la no-existencia», cf. CU. 3.19.1, *Taitt. Up.* 2.7, donde «no-existente» significa «todavía no existiendo», «ser en potencialidad», *pr gabh va*. Por otra parte, en las fórmulas contrarias de TS. 4.6.1.2, CU. 6.2.1, 2 y BrSBh. 2.1.17, 18, donde el ser surge sólo del ser, «no de lo no-existente», la referencia es al cuarto tipo de no-existencia, *atyanta*, absoluta, el de las cosas que nunca podrían ser, por ejemplo, «el hijo de una mujer estéril». En términos Aristotélicos, la «aparición desde la no-existencia (*pr gabh va*)» sería la reducción de la potencialidad al acto», y éste es el sentido en la bella plegaria de BU. 1.3.28, *asato m sad gamaya*, «Condúceme desde la no-existencia a la existencia». Cf. también mi « g Veda 10.90.1, “aty atisthad das ngulam”», *JAOS.* 66.154, n. 30, 1946.

<sup>37</sup> A. B. Keith, *ídem*, p. 166. R m , *Mathnaw* 1.2201, «El pasado y el futuro son para ti una cortina de Dios».

<sup>38</sup> De la misma manera que en el caso de la «destrucción» (*khaya*) debe preguntarse lo que puede y debe destruirse, si ha de evitarse la «herejía aniquilacionista» (*ucchedav da*) (*Vism.* 508), y de la misma manera que en el caso del «escape» (*nissara am*) debe preguntarse, ¿de qué, y hacía qué?, si hemos de saber lo que se entiende por «escape», así también en el caso del «vacío» (*suññam*) debe preguntarse, ¿vacío de qué?. Como dice Hermes Trismegistos, «no debes llamar “vacío” a nada, sin decir de qué está vacía la cosa en cuestión» (*Ascl.* 3.33 C); cf. Aristóteles, que señala que «para determinar si el “vacío” (*τὸ κενόν*) “es” o “no es” debemos saber lo que entienden realmente por “vacío” aquellos que usan la palabra. La respuesta corriente es, “un lugar en el cual no hay nada”. Pero esa es la explicación que dan aquellos que sostienen que nada “es” sino la “materia” (*σῶμα*), es decir, eso que es “tangible” (*ἄπτόν*)... y sin embargo nadie supone que están pensando en el “punto” (*ἡ σιγμῆ*), al cual se aplica realmente la definición» (*Física* 4.7.213 B-214 A). Se debe únicamente a que *no* se formulan preguntas tales como éstas, por lo que más de un moderno retrocede de lo que llama la «negatividad» de las fórmulas budistas; en realidad esta *vía negativa* implica una «transvaluación» de los valores, y no su destrucción; y lo que al empirista y «optimista» moderno le duele realmente es precisamente el sacrificio que demanda toda transvaluación de valores.

El «Vacío» budista está vacío de las cosas que devienen, que son las únicas a las que se aplica realmente el lenguaje del empirismo afirmativo (D. 2.63). La «liberación», considerada como un bien, es siempre una liberación *de* las limitaciones, o una «vaciación» de ellas.

Sobre los diferentes sentidos del término *suññat* ver *Vism.* 512. Nótese también que «Vacío» y «Plenum» jamás carecen de relación, sino que más bien coinciden, cf. Aristóteles, *Met.* 1.4.9, 4.5.5, y referencias en mi «Kha y otras palabras que denotan Zero...» *BSOS.* 7, 1934, pp. 487-497. Esta coincidencia está implícita en el aforismo Mah y na, *yas sa s ras tan nirv am*; y las

palabras del *vara Pratyabhijñ Vimar in*, 2.193, *yac cid vi e atva tad sad ivatattvam* sólo dicen lo mismo en otras palabras.

<sup>39</sup> Por ejemplo, cuando una planta, transferida de su ambiente original a otro conjunto de condiciones diferentes, continúa floreciendo en «su propio» tiempo, independientemente de las nuevas condiciones, esto representa en ella la operación de un tipo de memoria que, como tal, es «imperceptible» (*ad a*) para los seres humanos, que pueden investigar las causas distantes en el ambiente original de la planta, pero que no pueden «ver»-las como ellas existen efectivamente en la planta, en la cual la causa y el efecto coinciden en cada «momento» de su crecimiento.

<sup>40</sup> Como dice Santo Tomás de Aquino, es así como «el *fatum* [destino] está en las causas creadas mismas» (*Sum. Theol.* 1.116.2). Seguirá naturalmente la deducción de que, para escapar del *fatum*, para ser libre, lo cual es cumplir el propio destino de uno (a saber, alcanzar la propia destinación de uno, el fin último del hombre), uno debe haberse «negado a sí mismo» (*denegat seipsum*, Mateo 16:24) y pasado del devenir al ser.

<sup>41</sup> A. B. Keith, *ídem* pp. 235-239.

<sup>42</sup> De la misma manera que para *a kara* «este Brahma es silencio» (BrSBh. 3.2.17): «A Quien sólo el silencio puede declarar» (Hermes Trismegistos, I.31, cf. X.5). «Nada verdadero puede decirse de Dios» (Maestro Eckhart en Evans, 1.87, citando a San Agustín, cf. *Kena Up.* 1 y 2). El silencio es la «Vía media» entre la afirmación y la negación; y corresponde a eso «no-dicho» (*anakkh tan*, Dh. 218, *avy katam*, S. 4.374 sig.) que el Buddha, aunque «no guarda nada detrás», no puede revelar por falta de un «modo de lenguaje» (*v dapatha*). El silencio es una «Vía Media» entre la afirmación y la negación; y, en este sentido, lo que es probablemente el texto más antiguo sobre el Silencio ha de encontrarse en los versos citados en A . 2.3.8, v. 3:

«Del lenguaje, desechando eso que es “sí” y eso que es “no”...

Los profetas (*kavaya* ) encontraron-su-gesta;

[Antaño] atados por los nombres, [ahora] deleitados en

la audición ( *ruti*)».

Característicamente, el Buddha «desecha el sí y el no» cuando dice que la condición post mortem de un Liberado, o Arahant, no puede describirse por expresiones tales como «es» o «no es», o por una combinación copulativa o disyuntiva de estas expresiones, —de la misma manera que, para las upaniads, el Sí mismo es *neti, neti*. Además, el Buddha niega igualmente que él tenga «opiniones» (Sn. 837, cf. 152 y 878 sig., 914).

Aquí debe hacerse una observación más, a saber, que la doctrina budista de la causalidad (*hetuv da*, literalmente «etio-logía») se refiere sólo a la operación de las causas naturales o mediatas, o, en otras palabras, a la necesidad; lo mismo se aplica a la doctrina occidental de la causalidad como la formula Leucipo (*Aetios* 1.25.4). Para Platón, *Timeo* 28 A, «toda cosa deviene desde una causa, por necesidad»; y así sucesivamente, hasta la doctrina escolástica de que «nada acontece por azar» (San Agustín *QQ.* 83, q. 24), y la «fe» en el orden del científico moderno. Los eventos pasados determinan el carácter de toda entidad en todo momento dado, y en este sentido «el *fatum* está en las causas creadas mismas» (Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 1.116.2). Pero esto, tanto en el budismo (o en el isl m) como en el cristianismo, no excluye la responsabilidad de la entidad por lo que *elige* hacer, de entre el paquete de posibilidades que hereda. De otra manera, todas las exhortaciones del Buddha a hacer esto (*kiriyav da*) y a no hacer eso (*akiriyav da*), a erradicar esto y a hacer que tenga lugar eso, y todo el concepto del «control de sí mismo» (es decir, de la conquista, control o dirección, e impulsión del sí mismo por el Sí mismo, Dh. 104, 160, 379 *attan cod y'att nam*, 390 y *passim*) carecerían de sentido. Es cierto que todas las reacciones del sí mismo o Ego están destinadas y determinadas por causas pasadas, pero todo «eso no es mi Sí mismo» (*na me so att* , *passim*), y quienquiera que no se identifica con ello está en situación de hacer-*lo* comportarse como *él* quiere. Esto no es una interferencia en la operación de la causalidad; es, simplemente, que con el «arrepentimiento», es

decir, con el «cambio de mente», se ponen en operación causas que eran anteriormente inoperativas, con resultados nuevos.

<sup>43</sup> «Notes sur le “moment” ou *k a a* des bouddhistes», Rocznik Orientalistyczny, 8, 1931, 1-13, donde cita de su propia versión del *Abhidharmakośa* de Vasubandhu y de otras fuentes.

<sup>44</sup> Dhamma, como «cosa», un significado muy común también en las fuentes pali, no debe confundirse con Dhamma como «Ley Eterna» y (en *sa-dharma*) «Ley Natural».

<sup>45</sup> Aristóteles trata el problema más o menos de la misma manera (*Física* 4.13, 222 A, B): el tiempo está «siempre comenzando» (*ἀεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ*): es por «medio del ahora indivisible (*ἄτομος νῦν*) como el tiempo es continuo»; en un sentido los ahora son diferentes uno de otro, pero en su función de juntar el tiempo son «siempre el mismo» (*ἀεὶ τὸ αὐτό*).

Los «momentos» son como los «puntos» que determinan una línea; dos puntos contiguos no harán una línea, sino sólo tres, debido a que una línea no es una línea a menos que tenga un comienzo, un medio y un fin; y así con todas las demás series.

<sup>46</sup> *Tattvārthadhigama*, tratado por H. Jacobi en *ZDMG.* 60, 1906; y *Gaṇitasārasaṅgraha*, editado por M. Rangacharya, Madras, 1912. Un punto traza una línea en la que él es un *vestigium pedis*.

<sup>47</sup> El *avāntara*, cf. *citt'antara* citado arriba, y el *buddh'antara*, «el intervalo entre dos advientos sucesivos», no es ni «un autre atome» de Rangacharya ni «l'ntervalle, l'etendu, d'une atome» de Poussin.

<sup>48</sup> *Bibliographica Buddhica* 26. 2 vols., Leningrado, 1930, 1932.

<sup>49</sup> Stcherbatsky no va mucho más atrás. En una nota dice: «El Śānkhyā-Yoga en este punto, como en muchos otros, se acerca mucho al punto de vista budista, cf. Vyāsa sobre 3.52 —*k lo vastu-nyā-buddhi-nirmāsa sarva-jñānanupatī, k ās-tu vastu patita*», lo que entiendo que significa que el tiempo es una construcción mental sin base, y un derivativo del momento.

<sup>50</sup> Ver en la L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubhandu*, 5 vols., París 1923, 19-31: especialmente el cap. 9.

<sup>51</sup> Stcherbatsky prosigue examinando «algunos paralelos Europeos», principalmente en Bergson. Cita «el mundo que el matemático trata es un mundo que muere y renace cada instante, a saber, el mundo que Descartes pensaba cuando hablaba de creación continua» (*Creative Evolution*, pp. 23, 24) y «el Ego no tiene ninguna realidad... es un flujo sin fin» (*ídem* pp. 3, 4), y «la proposición de que el movimiento está hecho de inmovilidades es absurda» (*ídem* p. 325). Pero cuando (Stcherbatsky) llega a su resumen (p. 118) diciendo que «para los budistas no hay en absoluto otras paradas que en la imaginación, la moción universal nunca se detiene... para Bergson, por el contrario, la duración es real, los momentos son cortes artificiales en ella», yo soy incapaz de comprender en que respecto hay una contradicción.

Para Leibniz puede consultarse F. S. C. Northrop, «Leibniz's Theory of Space», en *JHI*. 7, 1946. Leibniz niega «el vacío en el espacio, en los átomos, e incluso en las partículas no divididas efectivamente». Y, además, distingue dos niveles en la verdad, el de «las verdades primarias de hecho» (entre las que están las proposiciones concernientes al sí mismo) y «las verdades de la razón» (a saber, las proposiciones axiomáticas, por ejemplo, que «todo espíritu... es duradero y absoluto»), —todo lo cual «tiene la consecuencia de que hace puramente fenoménica la materia conocida por cualquier conocedor u observador científico». Por otra parte, hay una cierta ironía en el hecho de que para un nominalista moderno típico tal como A. B. Keith, «un conocimiento tal que no sea empírico carece de significado, y no debería describirse como conocimiento» (*Aitareya ranyaka*, 1909, p. 42); esta última posición ha sido analizada destructivamente por Wilbur M. Urban, quien concluye que «el idioma metafísico de la Gran Tradición es el único lenguaje que *es* realmente inteligible» (*The Intelligible World*, 1929, p. 471).

<sup>52</sup> Es precisamente esta continuidad (*sa tana*, que Dasgupta maltraduce también por «serie») la que permite a Cakrapāṇi decir que, aunque la existencia

del cuerpo es momentánea (*k a ika*), la conexión del Sí mismo Supremo con el cuerpo no es intermitente, sino constante (Comentario sobre *Caraka-sa hit* 1.1.41). Además, aquí es significativo que Cakrapāṇi observa también que «la constancia (o eternidad) del Sí mismo trata de su concurrencia con sus propias experiencias hipostáticas pasadas y futuras» (*nityatva c tmana p rv par vasth nubh t rtha-pratisa dhan t*, Comentario sobre 1.1.55), es decir, en tanto que Él es el único y solo transmigrante. Así, lo que para uno es una prueba de la pseudo-identidad del sí mismo transitorio, para el otro es una prueba de la identidad real del Sí mismo constante; y éstas son proposiciones complementarias, y en modo alguno proposiciones contradictorias.

### CAPÍTULO III

#### EN GRECIA

Al examinar el Tiempo y la Eternidad en los contextos griegos, me abstendré de entrar en un análisis largo del «atomismo» griego como un todo; puesto que parece que debe hacerse una distinción entre los átomos físicos, de los que los cuerpos pueden ser un compuesto, y el tiempo atómico que divide y une entre sí períodos de tiempo, de la misma manera que el punto divide o une entre sí las partes de una línea. Si algo ha de estar «hecho de» ellos, los átomos físicos deben tener alguna dimensión, por pequeña que sea; pero el átomo de tiempo es un cero, y, explícitamente, «no una parte del tiempo». Sería más verdadero (aunque no más exacto) decir que el pasado y el futuro son partes del átomo de tiempo, que describir un período de tiempo como «hecho de» átomos de tiempo; de la misma manera que el punto es el principio y el *sine qua non* de la extensión, pero los puntos, que no tienen ninguna extensión, no pueden sumarse para hacer una longitud, y no puede decirse que las cosas extensas están «hechas de» puntos. Y así, con lógica perfecta, Platón no dice que los elementos son «atómicos», sino sólo que existen en partículas «tan pequeñas que son invisibles», y que sólo forman masas visibles cuando estas partículas se juntan en número suficiente (*Timeo* 56 C).

Similarmente, aunque un «ahora atómico» y un «punto indivisible» son esenciales a su pensamiento (*Física* 6.3, 234 A), Aristóteles no es un «atomista» en el sentido material; sabe que «nada continuo puede estar hecho de átomos» (*ἐξ ἀτόμων*) y que «toda magnitud es continua» (*Física* 232 A, cf. 241 A): los átomos no tienen *ninguna* magnitud, y no se puede hablar de que los átomos estén unos «junto» a otros porque lo que hay entre dos puntos es siempre una dimensión (o, en otro caso, serían uno y el mismo punto), *Física* 231 A, B + 8.8,

264 A, cf. 241 A. Nuestro interés está sólo en el átomo o punto, real y absolutamente indivisible e indimensionado, que da un significado al tiempo o al espacio<sup>1</sup>, y no en «átomos» tales como los que ahora se han «fisionado» efectivamente, o en los de los «atomistas» tales como Leucipo, para quien «hay un número infinito de ellos, y ellos son invisibles debido a la pequeñez de su tamaño» (Aristóteles, *De gen. corr.* A, 8.324 B 35)<sup>2</sup>; átomos que «no son matemáticamente indivisibles», sino que cada uno de los cuales «*tiene magnitud*» y extensión<sup>3</sup>, y de los cuales, por lo tanto, *pueden* estar constituidas las cosas perceptibles, —átomos que, de hecho, sólo pueden llamarse así mientras los hombres aún no hayan sido capaces de dividirlos, y que en realidad son sólo *partículas*<sup>4</sup>.

Antes de Aristóteles, Parménides (Diels fr. 8 preservado por Simplicius) había expuesto, en los términos más claros posibles, la doctrina de que «eso que *es*», y es Ahora, es otro que las cosas que sólo parecen ser, y que puesto que vienen a ser y pasan, no puede decirse que *son*. Este Uno indivisible, omnipresente y enteramente presente, es inoriginado e indestructible; «es completo, inmutable y sin fin. No que *fuera*, no que *vaya a ser*, pues *es* Ahora, totalmente, un Uno continuo... Es todo igual... sin comienzo ni fin, puesto que venir a ser y pasar están excluidos y lejos de él, y la verdadera creencia los rechaza». Cuando prosigue diciendo que «no puede llamarse “infinito”, porque no tiene necesidad de nada», esto nos suena extraño, pero sólo significa que no es un vacío ni un caos sino un plenum, «finito» sólo en el sentido de que es autocontenido. Y si también llama al Uno una «esfera, igualmente equilibrada desde el centro en todas las direcciones, pues no puede ser más grande o más pequeña en un lugar que en otro», esta implicación de una circunferencia envolvente (que separa, por así decir, la luz de la obscuridad exterior), no es más inconsistente con el concepto de una esencia inmaterial, que el pensamiento de San Buenaventura de que Dios es un círculo cuyo centro está por todas partes y la circunferencia en ninguna<sup>4A</sup> (*Itin. mentis* 5).

Parménides prosigue diciendo que eso que *es*, es lo que es verdadero; y lo contrastado con el mundo de la opinión mortal, que se caracteriza por las formas opuestas, es decir, por los contrarios, cuyos tipos son la luz y la oscuridad, tipos de los cuales Parménides dice también que uno debe ser ignorado, puesto que es meramente una privación del otro, y, siendo por lo tanto una irrealdad, no puede ser concebido. Para curarse en salud, Aristóteles, en *De caelo* 1.289 B 21, afirma que Parménides está hablando todo el tiempo sólo de una realidad sensible; ¿pero cómo podría ser verdadero eso de una descripción que excluye expresamente una existencia en el tiempo, y el reino de los contrarios, que es él mismo el mundo de la «realidad sensible»? Indudablemente, Parménides está hablando de la Esencia que otros llaman «Dios», y es significativo que no solo enuncie la Ahora-idad del Uno que es, sino que pueda definirlo solo por negaciones de todo lo que ese Uno no es.

Para Platón, el mundo lo hizo Zeus según un paradigma auto-mismado, estable, vivo, y no generado, sino eterno (*αἰδιος*); y como habría sido imposible dar entera la cualidad de Eternidad a lo que era generado<sup>5</sup>, «quiso hacer de la Eternidad (*αἰών*, sánscr. *yus*, «vida») un algo móvil; y así, cuando estaba ordenando la totalidad del Cielo (Universo), hizo, de esa Eternidad que siempre permanece en su propia unidad, una imagen sempiterna (*αἰώνιος*), que se mueve de acuerdo con el número<sup>6</sup>, es decir, eso que nosotros hemos llamado el “tiempo” (*κρόνος*)<sup>7</sup>. Simultáneamente, ideó los días y las noches, y los meses y los años, los cuales no eran antes de la generación del Cielo (Universo)<sup>8</sup>. Y éstos son todos partes del tiempo; de la misma manera que “era” y “será” son partes generadas del tiempo, aunque nosotros las malaplicamos a la Esencia Eterna [cuando la llamamos “sempiterna”], —pues nosotros decimos que la Eternidad “es”, que “era” y que “será”, aunque, según la verdad del lenguaje, sólo el “es” es apropiado, mientras que el “era” y el “será” sólo se aplican propiamente al devenir que procede en el tiempo, puesto que ambos son movimientos; pero no pertenece a eso que es siempre (*ἀεὶ*) auto-conforme y sin moción, devenir más viejo ni más joven por la vía del tiempo, ni “haber devenido así”, ni “ser” así

ahora, ni estar “a punto de ser así” en el futuro, ni, en general, estar sujeto a ninguna de las condiciones que se asocian con lo que es sensible a causa de su “devenir”,— pues éstas son sólo formas generadas del tiempo, el cual imita a la Eternidad y rota de acuerdo con el número. Tampoco es realmente exacto decir de lo que ha devenido que ello “es” devenido, o de lo que deviene que ello “está” deviniendo, o de lo que devendrá que ello “está” a punto de devenir, o de lo no-existente ( $\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\upsilon$ ) que ello “es” no-existente...»<sup>9</sup>.

«Así pues, el tiempo devino junto con el Cielo (Universo), de manera que, habiendo sido generados juntos, pudieran también disolverse juntos, si alguna vez hubiera una disolución de ellos; y se le hizo de acuerdo con el paradigma de la Naturaleza Sempiterna ( $\delta\iota\alpha\iota\omega\nu\iota\alpha$ ), para que se pareciera a ella tanto como fuera posible; pues mientras que el paradigma “es” toda la Eternidad ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \alpha\iota\omega\nu\alpha$ ), la copia, por otra parte, “es” todo el tiempo ( $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$ )<sup>10</sup> tan completamente como para haber existido, existir, y estar a punto de existir», *Timeo* 29 A, B, y 37 D-38 C.

Las mismas distinciones están implícitas en el *Crátilo* 439 E, donde se pregunta: «¿Cómo puede “ser” algo eso que nunca es por sí mismo?. Pues si alguna vez es por sí mismo, evidentemente no está en ese tiempo transitorio, y si es siempre por sí mismo y “ello mismo”, ¿cómo puede cambiar o moverse alguna vez sin abandonar su forma propia?» ( $\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ , exactamente el sánscrito *sva-r pa*)<sup>11</sup>.

La eternidad se ha llamado arriba auto-mismidad «en la Unidad», y difícilmente puede ser otra que el «Uno» cuya naturaleza se examina en gran detalle en el *Parménides* 141 sigs., donde se pregunta si «es» o «no es» y cómo incide la respuesta en la naturaleza de los «otros». Las respuestas describen las dos naturalezas contrastadas de una y la misma esencia; al mismo tiempo, nos recuerdan muy vívidamente las respuestas budistas a la cuestión de si puede decirse o no si un Arahant «es» o «no es» después de la muerte, de la atribución al Dharma tanto de la temporalidad como de la atemporalidad, y de la distinción de un Nibbāna con o sin «asumiciones» residuales. El Uno es a la vez uno y

muchos, y ni uno ni muchos; a la vez participa y no participa del tiempo; es y no es, cambia y no cambia. Sin embargo, si es, «es todas las cosas y nada en absoluto»<sup>12</sup>. Ahora bien, que sea a la vez incambiable y con cambio, a la vez estático y con moción significa que «por sí mismo debe ser *en ningún tiempo en absoluto*... (pues) no hay ningún *tiempo* en el que algo pueda ser a la vez estático y en moción... ¿Cuándo cambia entonces? ¿Acaso hay esta cosa-fuera-de-lugar (*ἄτοπον*)<sup>13</sup> en la que pueda ser, “cuando” cambia? ¿Y de qué tipo es esa cosa?. ¡Esa cosa es el momento (*ἐξαιφνης*)!<sup>14</sup> Pues el momento parece significar «un algo» desde lo cual hay cambio en ambas direcciones... hay esta naturaleza instantánea que no tiene ningún lugar (*ἄτοπος*), algo entronizado entre la moción y el estasis, que no existe en ningún tiempo; y es dentro de esto y debido a esto que todo lo que está en moción cambia para ser estático<sup>15</sup>, y todo lo que es estático cambia para estar en moción... Pero al cambiar, cambia instantáneamente, y no en ningún tiempo, sino cuando no está en moción ni en estaticidad; y de la misma manera en lo que concierne a sus otros “cambios”, como de la no-existencia (*τὸ μὴ εἶναι = pr gabh va*)<sup>16</sup> al devenir (*τὸ γίγνσθαι = bhava*), de ser uno a ser muchos, de ser igual (a sí mismo) a ser desigual, de ser pequeño a ser grande, e inversamente, —de manera que no está en un estado de crecimiento ni de decrecimiento ni de igualdad»<sup>17</sup> (*Parménides* 147-157 A).

Además, se muestra que los «otros» participan en el Uno, pero no son partes de él, pues el Uno no tiene partes; de manera que su participación es a la vez en el Todo (del que son partes) y en el Uno; y para estos «otros» que el Uno, «debido a lo que tienen en común con el Uno y con sí mismos, resulta, a la vez, que hay diferencias entre sí mismos, por las que son limitados en su relación entre sí mismos y con el Todo<sup>18</sup>, y que “su propia naturaleza auténtica” (*ἡ δ’ ἐαυτῶν φύσις καθ’ ἐαυτά*) es ilimitada. De manera que las cosas que son “otras” que el Uno, ya sea como todos o como partes, son a la vez ilimitadas y participantes en la limitación» (*ídem* 158 D). En otras palabras, llevan dentro de sí mismas la “huella” de la unicidad-y-multiplicidad del Uno, de la

mortalidad y la inmortalidad, etc., pues son mortales como son en sí mismas (ἐν ἑαυτοῖς) e inmortales en lo que concierne a sus Sí mismos (καθ' ἑαυτᾶ)<sup>19</sup>, Sí mismos que son su porción en y del Uno en su «forma propia [de ellas]», — una distinción entre el «hombre» y el «Hombre Interior [del hombre]» (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, *Rep.* 589 B = *ayam anta puru a*, CU. 3.12.8) que, como en II Cor. 4:16<sup>20</sup>, corresponde exactamente a la distinción India entre el sí mismo corporal o elemental ( *ar ra-* o *bh ta- tman*) y el Sí mismo innacido, indivisible y Último (*parama- tman*), el «Sí mismo de todas las cosas-devenidas» (*sarva-bh t n m tman*)<sup>21</sup>.

La distinción entre las cosas como son «en sí mismas» y lo que es «su propia naturaleza auténtica» (como arriba, y cf. Sófocles, *Philoctetes* 902, 903 que contrasta la «naturaleza auténtica» del hombre, τὴν αὐτοῦ φύσιν, con el «hombre», ἄνθρωπος) se clarifica además en los términos del tiempo y la eternidad en el *Filebo* 53 D-59 A: «Hay [en nuestra existencia] dos cosas, un Sí mismo auténtico (αὐτὸ καθ' αὐτό), y el otro que siempre persigue a otro que a sí mismo... uno que está siempre atento (ἐνεκα) a las cosas-que-realmente-son, y el otro que, habiendo devenido en razón (χάριν, quizás “por amor”) del primero —(es decir) en razón de algo (“otro” que sí mismo)— está siempre deviniendo... (éste último) es el devenir (γένεσις, *bhava*)<sup>22</sup> de todas las cosas, y el otro su esencia (οὐσία, *bh va*)... El conocimiento más verdadero (γνώσις, *jñana*) es el de eso que es, y que es realmente, y eso siempre se natura de acuerdo consigo mismo (κατὰ ταύτὸν ἀεὶ πεφυκός = *svayambh*, en griego más reciente αὐτογενής)<sup>23</sup>; ...pero los tecnólogos no son, como imaginan, estudiosos de esta Naturaleza (φύσις); la investigación en la que pasan sus vidas, es en la de las cosas de este mundo, en como devienen, en lo que es su pasión<sup>24</sup>, y en como operan... y no se toman ningún trabajo en absoluto para descubrir las cosas-que-son-realmente, sino sólo esas que devienen y devendrán y han devenido», —¡es decir, los temporalia!

Para Aristóteles, «las cosas eternas (τὰ δ' αἰδία) no se generan ni se destruyen» (*Ética a Nicómaco* 6.3.2): «las entidades eternas (τὰ ἀεὶ ὄντα), por

el hecho de su eternidad, no están en el tiempo... la marca de lo cual es su impasibilidad... En el tiempo, todas las cosas se generan y se destruyen... El tiempo está hecho sólo del pasado y del futuro... el Ahora no es una parte del tiempo... el tiempo no puede dividirse en partes atómicas» (*Física* 4.12, 221 B + 13, 222 B + 10, 218 A + 8.8, 263 B): y esto equivale a decir que la Eternidad es Ahora, o no es en absoluto.

Por el «ahora que no es una parte del tiempo» se entiende, por supuesto, el «ahora atómico» (*ἄτομος νῦν*) que marca el comienzo o el fin de un período de tiempo, fin que es también el comienzo de otro período de tiempo, «pues el tiempo es siempre en el comienzo» (*ἀεὶ ἐν ἀρχῇ* *Física* 4.13, 222 B), y, como el movimiento, es sempiterno (*ídem*, 222 D); o que, en otras palabras, separa el pasado del futuro. Así pues, el Ahora indivisible tiene la doble función de separar y de unir (*ἡ διαίρεσις καὶ ἡ εἰνωσις*)<sup>25</sup>, y, en estas dos funciones, es enteramente como el Punto indimensionado (*στιγμῆ*)<sup>26</sup>, que, simultáneamente, separa y une las partes de una línea. En tanto que divisores, los ahora se diferencian siempre (*ἀεὶ ἕτερον*) por su relación hacia pasados y futuros diferentes, pero en tanto que unidores siempre son el mismo (*ἡ συνδει, ἀεὶ τὸ αὐτό*); de la misma manera que en el caso de los puntos, que en tanto que divisores son múltiples (puesto que una línea puede ser dividida en diferentes lugares), pero que, en el sentido en que el punto es eso que traza la línea indivisa, son «el mismo en toda ella» (*ídem* 222 A). En otras palabras, los «ahoras» son todos el mismo, pero se diferencian aparentemente por los tiempos, realmente diferentes, con los que se asocian (*Física* 4.11, 219 B); y es justamente de esta misma manera como, en los términos de la transmigración, el único «Sí mismo atómico» (*a ur tman, Mu . Up*. Citado arriba) es empíricamente muchos por la superposición de las cualidades empíricas de los muchos vehículos a los cuales está presente, aunque es realmente siempre el mismo, y nunca es discontinuo consigo mismo; o, para tomar un ejemplo diferente, justamente de la misma manera en que el espacio es ilimitado, aunque se diferencia aparentemente por los límites de un jarro, pero cuando se rompe el

jarro el «espacio en el que era» ya no es identificable. Es interesante que esta última ilustración la use también Aristóteles mismo en *Física* 4.4, 211 B, donde señala que si la entidad espacial imaginaria dejada atrás cuando la vasija rota se retira fuera realmente identificable, esto implicaría la existencia de un número infinito de «lugares» individuales existentes en uno y el mismo espacio continuo.

Entre paréntesis, aquí puede observarse que las funciones duales del ahora instantáneo, o punto indimensionado, que separa y une extensiones de tiempo o de espacio, son precisamente funciones *lógicas*, y que son, de hecho, las funciones del *Logos*, que es a la vez el Divisor (*τομέυς*) y el Vínculo Unificador (*δεσμός*) de todas las cosas; y notablemente como lo considera Filón, quien, partiendo de Génesis 15:10 «Él las separó en el medio, y puso las partes opuestas unas a otras», describe el mundo creado como «consistiendo en una serie de opuestos casi infinita [*έναντία, dvandvau*] que se mantienen juntos en armonía por el mismo impulso o agente creativo que originalmente los había separado de la materia primitiva e informada por una serie de bisecciones» (132)<sup>27</sup>, es decir, de de-limitaciones o de medidas<sup>28</sup>. De la misma manera que para Heráclito «la realidad es una *άρμονία* de tensiones opuestas, una única naturaleza que se desarrolla a sí misma en direcciones dobles» (132), así también para Filón la «Mónada [el “Uno” en tanto que distinto de los “otros” de Platón] no es un número, sino una premisa (*στοιχείον*) y un principio» (*ἀρχή, Heres* 190, —y como tal, por supuesto, «ingenerada e indestructible» y «sin comienzo ni fin», Platón, *Fedro* 245 + Aristóteles, *Física* 8.1, 252 B, cf. 3.4, 203 B). «La Mónada es la imagen de Dios que es simple en su unidad y al mismo tiempo un pleroma», mientras que «los *otros*... se mantienen juntos (*σφίγγεται*)<sup>29</sup> por la Palabra Divina» (*Heres* 187, 188),— y así, «el Logos, en tanto que Dios en relación al mundo... es a la vez el Cortador del universo y el pegamento que lo mantiene unido» (133, 146). Este «Uno» (*τὸ γὰρ ἓν*) se representa por la luz central del candelabro (*λυχνία*) de siete brazos, cuyo material *de oro*<sup>30</sup> es el símbolo de la extensibilidad irrompible, y así de la presencia total (*Heres* 215

sig.)<sup>31</sup>, mientras que en otras partes el símbolo característico del Logos es el Pilar, es decir, el Axis Mundi.

Filón recalca (*Heres* 207 sig. y passim), y toda la tradición reconoce, lo que es, por otra parte, suficientemente evidente, a saber, que toda *creación* y *existencia* implica, una distinción o separación de conceptos contrarios; nada que fue o será, o que es «ahora», en el sentido más vago de la palabra, es, a no ser que sea cualitativamente «esto» y «no eso». Así, para Nicolás de Cusa (*De vis. Dei*, cap. 9), es de estos contrarios de los que está construida la muralla del Paraíso, donde Dios mora, y nadie que no ha vencido «al espíritu de razón más alto» [es decir, el Logos] que guarda el punto indimensionado que separa y une los contrarios entre sí, puede alcanzar la coincidencia de los opuestos que subsiste en el intelecto divino: y de la misma manera en la India, la Liberación es «del engaño de los pares» (*dvandvamoha-nirmukt* , BG. 7.28, *dvandv t to...na nibadhyate*, 4.22), «vencer a los pares» (MU. 3.1). Se debe a que «estrecha es la puerta y angosta es la vía que conduce a la vida» por lo que «hay pocos que la encuentran» (Mateo 7:14): «Yo soy la puerta» (Juan 10:9); «Ahora ( *νῦν* ) es el día de la salvación»... En un momento ( *ἐν ἄτομῳ* ), en un abrir y cerrar de ojos, nosotros seremos cambiados» (2 Cor. 6:2 y 1 Cor. 15:52). En otras palabras, nuestra *oportunidad* es instantánea, y esto es evidente en todos los relatos tradicionales del paso de las Simplégades o la Puerta del Sol, ya sean griegos, irlandeses, americanos o indios<sup>31A</sup>; por ejemplo, en el Mahābhārata (edic. De Poona 1.29.4), donde la «Puerta Activa» es una rueda afilada como un cuchillo que siempre está rotando (como en el Génesis «una espada flamígera que se giraba en todas direcciones»), y entre cuyos radios «el Viajero del cielo, decreciendo su cuerpo, se adentró en un instante» (*kālena*), —ese mismo «momento» sin duración, del cual hemos estado hablando, y «aparte del cual no hay ninguna otra puerta de salida aquí en el mundo».

En conexión con la «puerta», debemos observar un punto más; en los muros tangibles, las puertas no son necesariamente medianas, sino que pueden estar más cerca o más lejos de una u otra extremidad del muro, de la misma manera

que una línea puede ser biseccionada no sólo en el medio, sino en cualquier otra parte: mientras que Filón recalca que el Divisor y Unidor lógico está siempre en el medio y siempre hace divisiones de dos partes exactamente iguales. Todo lo que significa esta aparente discrepancia es que los muros o líneas tangibles se delimitan artificialmente en una extensión potencialmente indefinida en ambas direcciones, y que la posición de la puerta o del punto es accidental. Mientras que, si consideramos los opuestos, simplemente como el pasado y el futuro, o como las extensiones a éste o ese lado de un punto divisorio, las dos partes son exactamente iguales en extensión debido a que ambas extensiones son indefinidas e ilimitadas, y esto será verdadero dondequiera que pueda estar colocado el punto divisorio. Precisamente por esta razón, en algunas versiones del mito de las Simplégades, se dice que el Héroe, que busca evitar el paso peligroso de los opuestos que se entrechocan, se vuelve en cada dirección, intentando encontrar un rodeo a las barreras, pero tiene que abandonar esta gesta sin fin, y retornar al «punto» de división y de contacto; pues, ciertamente, no encontrará otro paso que el que proporciona este punto que retiene su posición mediana a lo largo de toda la línea, dondequiera que pueda estar, ni otra vía que esta Vía Media aparte de la cual no hay ninguna otra Vía. Sólo acercándose a la muridad en ángulos rectos, es decir, por el Axis Mundi o Séptimo Rayo, puede uno esperar «pasar a través del medio del Sol»; la Vía es tan angosta como estrecha es la Puerta.

Volviendo a Aristóteles, al examinar la identidad esencial del Ahora indivisible, y la distinción accidental de los dos Ahoros que delimitan un período de tiempo dado, dice, con referencia a su diferencia, que «si la simultaneidad en cuanto al tiempo, y no ser antes ni después, implica la coincidencia, y que si esa coincidencia es en el Ahora, si el antes y el después son ambos en uno y el mismo Ahora, entonces lo que aconteció hace diez mil años sería simultáneo con lo que está aconteciendo hoy, y nada sería antes ni después de nada» (*Física* 4.10, 218 A). Y también que, ya sea Uno o accidentalmente dos, el Ahora no está él mismo en el tiempo de manera que sea una parte de él, sino sólo en el

sentido en que el tiempo le rodea, algo así como el mar rodea a una isla. Si el Ahora en el tiempo, en tanto que una parte, está *en* un todo, «entonces el todo estaría en un algo, y el universo en un grano de mijo, debido solamente a que el grano de mijo y el universo existen ambos al mismo tiempo» (*ídem* 4.12, 221 A). Es mi parecer que el único propósito de estas difíciles expresiones es distinguir entre la simultaneidad accidental de las cosas en el tiempo y su simultaneidad esencial aparte del tiempo, en el Ahora que une el pasado y el futuro; y que debe ser la totalidad del pasado y del futuro, en ninguno de los cuales hay discontinuidad, lo que se encuentra en el Ahora que presencia ambas vías. Es difícil que Aristóteles haya tenido la intención de negar la simultaneidad del pasado y del futuro en este Ahora Único y Eterno, o de negar que hay un sentido en el cual el universo está «en un grano de mijo»; pues si el grano y el universo no se consideran en su extensión, sino en lo que concierne a su esencia común e inmutable, que insiste en el Ahora absoluto, entonces puede decirse que el universo está «en» el grano al mismo tiempo que el grano está «en» el universo, —en las palabras de William Blake, «un Mundo en un grano de arena, y la Eternidad en una hora».

No me propongo citar estas doctrinas en detalle, como ellas aparecen en las obras de los hermetistas y neoplatónicos. Sin embargo, debo citar un pasaje de «Hermes Trismegistos» que es a la vez Platónico y Aristotélico, y se podría decir también «indio»:

«Todas las cosas sobre la tierra son alcanzadas por la destrucción (*φθορά*); pues sin destrucción no puede haber generación (*γένεσις*). Las cosas que vienen al ser necesitan surgir de aquellas que se destruyen; y aquellas que vienen al ser deben ser destruidas a su vez, si la originación (o el “devenir”) ha de proseguir. Pero las cosas que vienen al ser de la destrucción deben ser falsas (*ψεύδος*)<sup>32</sup>, debido a que devienen diferentes en tiempos diferentes. Pues es imposible que las mismas cosas devengan una segunda vez; ¿y cómo puede ser real (o “verdadero”) eso que no es lo mismo que era antes?... El hombre mismo, en la medida en que él es un hombre, no es real<sup>32A</sup>. Pues lo real es eso que es

absolutamente auto-subsistente, y que permanece lo que es en sí mismo; pero el hombre es un compuesto de muchas cosas, y no permanece tal como es en sí mismo, sino que muda y cambia de una edad a otra, y de una forma (*ιδέα*) a otra. Muy a menudo los hombres no llegan a reconocer a sus propios hijos después de un corto intervalo, y los hijos igualmente no llegan a reconocer a sus padres... Por consiguiente, debes comprender que sólo eso que *es* siempre, es real. Pero un hombre no es una cosa que es siempre ... nada que no permanece lo que es, es real... El Sol [Supernal], que no cambia, sino que permanece lo que es, es real... Él gobierna sobre todas las cosas, y hace todas las cosas; yo le venero, y adoro su Verdad, reconociéndole como el Hacedor, inmediatamente después del Único Primordial<sup>33</sup>. ¿Qué es, entonces, la Verdad (o la Realidad) Primordial?. Sólo ese Uno, que no está hecho de materia, que no está incorporado, que es sin color y sin forma, sin cambio e inalterable; y Que Es Eternamente»<sup>34</sup>.

Plutarco, que quizás no era muy «original», pero que es un filósofo muy bueno, cita a Heráclito y prosigue: «No es posible agarrar dos veces una substancia mortal en el mismo estado; por la viveza y la prontitud del cambio en ella, “viene la dispersión y nuevamente la combinación”; o, más bien, no en otro tiempo ni más tarde, sino *en el mismo instante* (*ἅμα*) a la vez toma su lugar y lo deja y “viene y va”. De manera que eso que nace de ella nunca llega a ser... El hombre de ayer está muerto, pues ha muerto en el hombre de hoy (*σήμερον* = sánscrito *sadya*)... Nadie persiste, ni es sólo “uno”, sino que deviene muchos... y si cambia, no es el mismo, y si no es el mismo, no es “él mismo”, sino que él mismo cambia como otros proceden de otros. Nuestra sensibilidad, por la ignorancia de lo que es realmente, dice falsamente que la apariencia “es”».

«¿Qué es, entonces, eso que es realmente?. Eso que es eterno, innacido e imperecedero, y a lo que el tiempo no trae ningún cambio. Pues el tiempo es algo que se mueve, que se siente en relación con la materia en moción, que fluye siempre (*ρῆυν ἀεὶ*); el tiempo no es un retenedor, sino como si fuera un recipiente de destrucción y de devenir (*φθορᾶς καὶ γενέσεως*) de quien,

cuando se dicen sus familiares “antes” y “después”, “será” y “ha sido”, éstos mismos son por sí solos una confesión de no ser... Pues el “ahora” está por todas partes en el futuro y en el pasado, cuando lo consideramos como un punto [del tiempo]; pues necesariamente sufre una división [no es un *ἄτομος νῦν*].

«Pero, no es necesario decir que Dios *es*, y que Él no es durante algún tiempo, sino por [toda] la eternidad (*αἰών*), que es sin moción y sin tiempo y siempre idéntica, y donde no hay antes ni después, ni futuro ni pasado, ni más viejo ni más joven; y que Él, siendo Uno, tiene con él un “ahora” indivisible “siempre” lleno»<sup>35</sup>.

Finalmente, para Plotino (*Eneadas* 2.4.7 y 3.7.3-11), para quien «no hay átomos; pues todo cuerpo es inacabablemente divisible», el tiempo y la moción son continuos; y el tiempo, que es una imitación de la Eternidad, es «la vida del alma cuando pasa de una fase de actividad o de experiencia a otra». Por otra parte, la Eternidad, que es en último análisis idéntica con Dios, «es una vida sin cambio, sin moción, y que tiene siempre el contenido universal en la presencia efectiva; no ahora esto y ahora eso otro, sino siempre la Totalidad... auto-mismado, siempre en el Ahora presente... completa, en el sentido pleno de que nada está ausente de ella. De manera que nada hay que no esté en ella: pues si alguna cosa tuviera que venir todavía, esa cosa habría faltado en ella, y así ella no podría ser el Todo... La palabra Eternidad misma significa “ser-siempre” (*αἰών = ἀεὶ ὄν*). ...aunque “siempre”, dicho no del tiempo, sino del todo incorruptible y sin fin, es propenso a introducir las nociones falsas de etapa o de intervalo... y sería mejor decir simplemente “Ser”, puesto que “sempiterno” no agrega nada realmente al concepto del Ser... que no tiene ninguna relación con ninguna cantidad, tal como los plazos del tiempo, sino que *es* antes de toda cantidad... la Vida, instantáneamente entera, completa, no rota en ninguna parte en períodos o partes, perteneciente al Auto-existente por el hecho mismo de que él *es*, eso ha sido el objeto de nuestra indagación, eso es la Eternidad». Y agrega que la moción, la rotación de todas las cosas alrededor de su centro eterno, «es su búsqueda de la perpetuidad por la vía de la futureidad». Después de Plotino,

llegamos al comienzo de la Edad Media, con San Agustín y Boecio, en quienes persiste la tradición platónica.

**NOTAS DEL CAPÍTULO III.— EN GRECIA**

<sup>1</sup> «La intuición no-espacial y no-temporal es la condición de la interpretación del mundo del espacio-tiempo mismo» (W. M. Urban, *The Intelligible World*, p. 260).

<sup>2</sup> Como lo cita Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4ª ed. p. 335.

<sup>3</sup> J. Burnett, loc. cit. p. 336.

<sup>4</sup> Y lógicamente, por consiguiente, pueden considerarse como partes constitutivas de magnitudes mayores. Ciertamente, la constitución atómica implica una discontinuidad de la materia, pero no requiere una discontinuidad del espacio en el que la materia debe considerarse contenida, y tampoco requiere que este espacio sea literalmente un vacío. Todas las tradiciones hablan de una separación original entre el cielo y la tierra, para que hubiera un lugar o un espacio en el que pudieran existir las cosas; pero el espacio así creado es aéreo más bien que vacío.

<sup>4A</sup> George Keith llama a esto «el eminente dicho de Hermes Trismegistos», *The Way Cast Up*, 1677, p. 136.

<sup>5</sup> Una imagen no es nunca como su arquetipo en todos los respectos, o no sería una imagen, sino un duplicado (*Crátilo* 432 C, D); en el caso presente el punto es que la «generación» y la «eternidad» son incompatibles.

<sup>6</sup> Cf. el sánscrito *jagat*, «lo que se mueve», es decir, el mundo. Sin embargo, debe observarse que la moción incluye el «reposo», el cual no es la misma cosa que la «inmutabilidad», sino sólo una moción potencial y temporalmente inhibida; para no mencionar que las cosas «en reposo» no están por ello exentas de cambio y de alteración. Como dice Aristóteles, «La Naturaleza es el principio (o el origen) tanto del reposo como de la moción», que están ambos «en el tiempo» (*Física* 8.3, 253 B + 6.8, 239 A, 4.12, 221 B) y que son imposibles en el «ahora» (*ídem* 6.3, 234 A): y nuestro interés presente está en esta «Naturaleza» atemporal (la *διαώνια φύσις* de Platón, *Timeo* 38 B) en tanto que se distingue de sus manifestaciones temporales, distinción que es la que hay entre el estasis

de lo que *es* y la moción-y-reposo de las cosas que *devienen*. Esta distinción se hace ya en RV. 1.115.1 donde el Sol es el Sí mismo (el principio) de «todo lo que está en movimiento o en reposo» (*jagatas tasthu a -ca*). Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás (*Sum. Theol.* 1.10.4 y 3) señala también que el tiempo «no sólo mide la moción, sino también el reposo».

<sup>7</sup> *Κρόνος*, el padre de Zeus, se asimiló más tarde a *χρόνος*, «el tiempo», aunque esto es etimológicamente inconcebible. De hecho, es Zeus, quien, como Praj pati, puede igualarse con el Año, y debe ser identificado con el tiempo; que derrocara a su padre significa que, *qua* tiempo, subdividió el Tiempo; mientras que, el que Kronos tragara a todos sus hijos, exceptuado Zeus, sólo significa que la Eternidad es a la vez la fuente de todos los tiempos y su sumidero. Para un mito análogo cf. BU. 1.2.5: «Todo lo que Él (Muerte, Praj pati, el Año, el Sol, que es también el Soplo de Vida) produjo, eso comenzó a comer».

<sup>8</sup> Plotino (a quien debió llamarse mucho más un platónico que un neoplatónico) sigue tan de cerca a Platón en todas estas posiciones que no he considerado necesario citarle aquí. Se encontrará un admirable resumen de Plotino sobre «el Tiempo y la Eternidad» en Dean Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2º ed. 1923, 2.92-103. Incidentalmente, el Dean observa que «el tipo de inmortalidad que “la investigación física” trata de establecer, sería para él [para Plotino] una negación de la única inmortalidad que él desea y en la cual cree... Por otra parte, los neoplatónicos tampoco alientan la creencia de que la vida bienaventurada es un estado que sólo comenzará para el individuo cuando el curso terrenal de toda la raza humana haya alcanzado su término». Ciertamente, se ha reconocido a menudo que la posición de Plotino es enteramente india; de ello no se sigue, en modo alguno, que Plotino haya derivado de la India muchas, o algunas partes de su doctrina.

<sup>9</sup> Las mismas ideas encuentran expresión incluso hoy día, pero en el lenguaje del tiempo. Por ejemplo, Wilbur Urban, *The Intelligible World*, 1929, pp. 417-421: «La identificación del ser con eso que deviene, con el proceso de la evolución y de la devolución, es imposible... No hay ninguna entropía del ser...

las dos categorías fenoménicas de la vida y de la muerte [es decir, el futuro y el pasado] son sólo momentos en una vida más larga». Lo cual equivale a decir que el *ser* ni vive ni muere, y que nada puede agregarse o sustraerse de él; y que, como en B. 10.5.2.13, nuestra *vida* verdadera depende de la presencia de la muerte dentro de nosotros, —es uno y el mismo Padre quien «mata y hace vivir» (AV. 8.3.3.; I Sam. 2: 6), es una única Muerte quien a la vez devora a sus hijos y los genera (PB. 21.2.1). El «terminus» [*a quo* y *ad quem*] de Wilbur Urban corresponde al «momento» o al «punto» de Aristóteles que, como su límite, define y da un significado a las existencias; que Terminus (Hermes) fue una vez un *nomen Dei*, no carece de una buena razón, pues, ciertamente, Dios es, a uno y el mismo tiempo, el comienzo del hombre y su fin.

Por otra parte, un autor «científico», J. B. S. Haldano, puede escribir sobre «El Tiempo y la Eternidad» (en el *Rationalist Annual* para 1946) sin sospechar, ni por un momento, que sólo está tratando del *tiempo* y que está ignorando completamente el significado tradicional de la «Eternidad».

<sup>10</sup> En *Menón* 85, 86 la «recordación» de cosas que no se han aprendido en esta vida se toma para mostrar que el Alma debe haber existido «siempre», y que, por consiguiente, es inmortal, —es decir, eterna (*ἀίδια*) e imperecedera, *Fedón* 106 D, E; pero este argumento de la preexistencia (y de la repetida encarnación) no es una prueba rigurosa, puesto que la encarnación misma es un tipo de muerte, *Fedón* 95 C, D; cf. JUB. 3.9.1 y 4.9, y San Bernardo, *De grad. humilitatis* 10.30, Nascimur morituri: ideoque nascimur morituri, quia prius morimur nascituri, y también los diferentes contextos brahmánicos y budistas en los que se recalca que inmortalidad y nacimiento son incompatibles, y que las semillas de la muerte nacen con nosotros. Cf. San Agustín, *Sermo (de Script. N.T.)* 97.3.3, «Desde el momento en que nace un hombre, puede decirse que “de ésta no escapará”».

<sup>11</sup> Éste es el predicamento del positivista o del que considera que «no hay ningún más allá de lo que perciben los sentidos» (*n stika*), que, al reconocer sólo la realidad de lo que puede tocarse, está atribuyendo «realidad» a cosas que

no pueden tocarse realmente porque nunca se detienen a ser, y, a pesar de sí mismo, es llevado a postular la realidad de una entidad tan abstracta como la «Energía», —una palabra que no es nada sino uno de los nombres de Dios (Aristóteles, *Met.* 7, 12.7.9). Como observa Wilbur Urban (*Lenguaje and Reality*, p. 700), «el científico habla de “una máquina que se da su propia cuerda”, y, por consiguiente, de una máquina que no es una máquina; habla de una “selección natural” que no es realmente una selección»,— ¡y en la medida en que recurre a estas antinomias, abandona la lógica!. «Una máquina que se da su propia cuerda es tan ficticia como una caña que piensa» (*ídem*, p. 515).

<sup>12</sup> Una significativa fórmula que aparece a menudo en los dichos de los «místicos» occidentales, por ejemplo en *The Cloud of Unknowing*: «¿Qué es este por todas partes y este algo, en comparación con este ninguna parte y esta nada...? ¿Quién es el que lo llama “nada”?». Ciertamente es nuestro hombre exterior, y no nuestro hombre interior. Nuestro hombre interior lo llama “Todo”... Y, por consiguiente, trabaja duramente (ardorosamente) en esta nada y este ninguna parte» (cap. 68, 70); y Jacob Boehme: «Nada y Todo, o esa nada-visible de la que proceden todas las cosas... Quienquiera que la encuentra, encuentra nada y todas las cosas».

<sup>13</sup> ἄτοπος, traducido usualmente por «extraordinario», pero aquí especialmente apropiado en su sentido literal de «sin lugar», pues todo lo que «no está en ningún tiempo», no está necesariamente tampoco «en ningún lugar». En sánscrito se usa *ak la*, «in-temporal», donde en griego se usaría ἄτοπος, «fuera de lugar».

<sup>14</sup> Aquí incuestionablemente «instante» o «momento» sin duración, puesto que es sinónimo de «no en algún tiempo». Aristóteles define ἐξάιφνης (*Física* 4.13, 222 B) como «movido mínimamente (del ahora indivisible) por un tiempo imperceptible»; en el Nuevo Testamento la palabra se traduce por «súbitamente», —Marcos 13:26, Lucas 2:13, 9:39, Hechos 9:3, 22:6, y similarmente Marcos 9:8 (ἐξάπινα) y Hechos 2:2 (ἄφνω); cf. Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 1-2.113.7 sobre la «subitaneidad» del Espíritu Santo, y

también Platón, *Ep.* 7.341 C. La palabra misma parece significar «desde lo invisible» (ἐξ-ἄφρανής), mientras que «de súbito» significa «venir ocultamente» (*sub-it-aneus*), cf. ἄφνω en el sentido de «de improviso».

<sup>15</sup> Hay que distinguir entre «estático» y en «reposo», en el sentido meramente relativo y físico en el que las cosas que están «en reposo», están realmente sólo en «equilibrio inestable».

<sup>16</sup> Los cuatro tipos de no-existencia de Platón, —el «todavía no» de las cosas que pueden existir o existirán; el «ya no» (μηκέτι) de las cosas que cambian y perecen de manera que ya «no son» lo que eran (como Clinias, cuando cambia de ser ignorante a ser sabio, *Eutidemo* 283 D); la «mutua» o «relativa» (cf. la nota 3 en el texto de arriba, y también *Parménides* 163 C, «la ausencia de existencia en la que nosotros decimos que ella no está allí», y *Sofista* 258 E «en lo que concierne a otros»); y la «absoluta» (*Parménides* 163 C «que no existe en ningún modo, forma, o manera», y *Sofista* 237 B τὸ μηδαμῶς ὄν), son respectivamente idénticos con el grupo indio de los cuatro tipos de no-existencia, a saber, en el mismo orden, *pr gabh va*, *pradhva s bh va*, *anyony bh va*, y *atyant bhava*. El examen de la no-existencia por Platón se encontrará más fácil de seguir si en cada punto nos detenemos a considerar de cual de los cuatro tipos de no-existencia se trata: por ejemplo, si es πρὸς ἄλληλα (*anyonya*), o μεδαμῶς (*atyanta*); de otro modo, la discusión se torna indefinida, debido a que μῆ y οὐ implican siempre una diferencia de algún tipo (*Sofista* 257 B, C) y la no-existencia no es lo opuesto de la existencia, sino sólo algo que ha de contrastarse con ella, pues no hay «ningún opuesto del ser» (*ídem* 258 E), —de la misma manera que lo finito no es lo opuesto de lo infinito, sino, por así decir, sólo una degustación de ello. En lo no-existente, es «eso que es incaracterizado» (*yad vai n sti tad alak a am*, B. 7.2.1.7); esto es *anyonya-*, porque significa la liberación de las limitaciones afirmativas; de manera que cuando la Deidad se describe como *sad-asat*, esto es equivalente a *nirukt niruktam*, y significa que la Deidad es a la vez con y sin definiciones, o, en otras palabras, a la vez Dios y la Divinidad, puesto que la Divinidad es incaracterizada, y así, como lo expresan

los místicos occidentales, «libre en su no-existencia», y a la cual ha de llamarse propiamente «nihil».

<sup>17</sup> Es decir, las condiciones del devenir pasada, futura y presente.

<sup>18</sup> Ver en nota 1.

<sup>19</sup> «Eso que es el sí mismo real de cada uno de nosotros, y que nosotros llamamos el alma inmortal» (*Leyes* 959 B, trad. R. G. Bury). Cf. Lucas 15:17 *εἰς ἑαυτὸν δὲ ἔλθῶν*.

<sup>20</sup> Cf. 2 Cor. 4:16

*ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφοεῖρεται ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα*.

<sup>21</sup> El «Ser de todos los seres» de Jacob Boehme, *passim*.

<sup>22</sup> Devenir que es inseparable de su opuesto, la destrucción (*τὸ φθείρεσθαι*), y estas dos condiciones son otras que esa tercera vida (Media) y contemplativa en la que no hay ni codicia ni dolor, *ídem* 55 A.

<sup>23</sup> Cf. *τὸ αὐτοφυές*, *Rep.* 486 E; sánscrito *svaru*, que crece desde sus raíces propias: y contrástese *έτεροφυής*, «parasítico».

<sup>24</sup> Literalmente, «en como sufren esto o aquello» (*ὅπη πάσχειτι*), es decir, como diríamos nosotros, «en como son determinadas económicamente, o de cualquier otra manera». Por otra parte, como señala Aristóteles, las cosas que no están en el tiempo son impasibles (*οὐδὲ πάσχει*), puesto que el cambio es imposible en eso que no tiene partes (*Física* 4.12, 221 B + 6.10, 240 B).

<sup>25</sup> «Lo que hemos llamado la Gran Persona (*mah puru a*) es el Año que dispersa algunas cosas y unifica otras», es decir, que genera algunas cosas en su diversidad y pone fin a la existencia de otras (A . 3.2.3): *pradhva sayan*, aquí no es «destruye» (empíricamente), sino, más bien literalmente, «hace polvo de», en el sentido en el que «polvo eres» (Gen. 3:19), y *aiky bh vayan*, «mata»; cf. BU. 4.4.2 *ek bhavati*, «está muriendo». Cf. Heráclito, fr. 40.

<sup>26</sup> «Punto» puede decirse con respecto al tiempo o al espacio: cf. Plutarco, *Mor.* 117 E «la vida más larga es corta y momentánea (*στιγμαίως*) comparada con la Eternidad sin límites»; y Dante, *Paradiso* 17.17 «il punto a cui tutti li

tempi son presenti», «el momento al cual todos los tiempos son presente», y 33.94 «un *punto* solo», «un momento solo».

El «punto [del Tiempo sin partes] al cual todos los tiempos son presente», y que es «el punto del que dependen el cielo y toda la naturaleza» (*Paradiso* 28.41, cf. 13.11 con RV. 1.35.6) es igualmente el centro sin moción de toda la existencia, —«Daz ist der zirkel, den diu sêle umbeolufen hat»— y cuando el alma ha hecho sus rondas y ha encontrado que el círculo no tiene fin, entonces se arroja al centro, «in ein *punt*» (Maestro Eckhart, Pfeiffer 503).

<sup>27</sup> En este párrafo, los números entre paréntesis se refieren a E. R. Goodenough, «A Neo-Pythagorean Source in Philo Judeus», *Yale Classical Studies* 3, 1932, pp. 117-164.

<sup>28</sup> Quizás no es necesario decir que Platón prefiere el concepto de que «Dios está siempre geometrizando» (como Le vemos en el Antiguo de los Días de W. Blake, asomándose desde el Sol, extendiendo su compás, cf. RV. 5.85.5 *m neneva tasthiv n antarik e vi yo name prthiv surye a*, cf. 8.25.18 y TS. 5.4.6.5).

<sup>29</sup> No puedo extenderme aquí en los valores de *σφίγγω* y *Σφίγγξ*, excepto para decir que la Esfinge no es ciertamente «el estrangulador», sino más bien (como lo vio también Clemente de Alejandría) «el lazo» que mantiene junto el universo.

<sup>30</sup> Pues el oro es, como en la India, *passim*, el símbolo reconocido de la vida, la luz, la verdad, y la inmortalidad.

<sup>31</sup> Comparar la maravillosa visión de Daq qu de las siete lámparas que devienen una, y que son también siete hombres, y siete árboles que son a la vez siete y uno, R m , *Mathnaw* 3.1985 sigs.

<sup>31A</sup> Ver mi «Symplegades» en M. F. Ashley Montagu (Ed.), *Studies...Offered in Homage to George Sarton...*, 1947.

<sup>32</sup> «Falsas», pero no ciertamente engañosas, a menos que, por nuestro propio fallo, nosotros supongamos que *es* oro todo lo que reluce. Una imitación no es irreal como tal, pero no es la realidad de la cual ella es una imitación.

<sup>32A</sup> Los *ὡσαύτως ὄντα αἰεί* y no los *γιγνόμενα* son los sujetos del conocimiento real, (*Filebo* 61 D).

<sup>33</sup> Yo no puedo estar de acuerdo con Scott en que el pasaje referente al Sol «es inconsistente con el texto»; la referencia no es al sol físico, sino al Sol inteligible, y Scott está cayendo en el error ridiculizado por Plutarco, de confundir Helios con Apolo, aunque la palabra Helios significa realmente Apolo. Cf. mi nota 7 («*Spiritual Paternity*» and the «*Puppet Complex*») en *Psychiatry* 8, 1945, p. 288, y la distinción, en toda la tradición, entre el sol sensible y el Sol espiritual. Puesto en términos cristianos, todo lo que Hermes está diciendo es que tanto el Hijo («por quien todas las cosas fueron hechas») como el Padre son «verdaderos» o «reales», pero el Padre mucho más eminentísimamente.

<sup>34</sup> Scott, *Hermetica*, 1.387-389 (Fragmento II A, Hermes a Tat). La última sentencia podría haberse tomado palabra por palabra de una upaniṣad (por ejemplo, KU. 3.15), como una descripción de Brahma, Ese Uno.

Hermes (a quien Plutarco e Hipólito identificaban con la «Razón») también examina «los tres tiempos» y observa que «se hacen uno por su continuidad»; pero «viendo que el presente no está fijo, ni siquiera por un instante (*κέντρον* = punctus), ¿cómo puede decirse que *es* “presente” (literalmente “que está”) cuando no puede permanecer en equilibrio?» (*ρόπή*) (Fragmento 10); y «eso que está siempre deviniendo está siempre pereciendo, pero eso que ha devenido de una vez por todas (*ἄπαξ*) no perece» (Fragmento 11, 5). Todo esto es igualmente aristotélico y budista. Lo último corresponde exactamente a BG. 2.20 b, «no habiendo venido al ser, nunca vendrá a no ser»; donde desaparece toda supuesta objeción a una expresión tal como «habiendo venido al ser», debido a que la referencia es realmente a Ese Uno que es «auto-devenido» (*svayam-bhū*, *αὐτοφυής*) y no *traído* al ser por una causa externa.

<sup>35</sup> Plutarco, *Mor.* 392 C-393 A. En 422 C habla también de la eternidad «cuando el tiempo, como una corriente siempre fluente, es llevado a los mundos como si fuera “alrededor” (*πέρι*) de todas las cosas, es decir, omnipenetrando todo»; de la misma manera asocia a Kronos con el horizonte (368 E, F). En otro

sentido, por supuesto, todas las cosas «rodean» a la eternidad, como la circunferencia rodea al centro.

## CAPÍTULO IV

### EN EL ISL M

«A Tu mirada, la vida está surgiendo y pereciendo instantáneamente (*har s 'at*), —¿cómo, entonces, podría implorarte a ti alguien por amor de la vida propia de uno?»

*D w n Shamsi Tabr z*, Oda 18

D. B. Macdonald ha tratado una parte de nuestro tema con alguna extensión en *Isis* 30 (Junio 1927), en un artículo titulado «Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology». Comienza con la exposición de Maimónides sobre el «atomismo» Muslim; acordemente al cual, dice, el mundo está hecho de átomos que «no tienen cantidad, pero de los cuales pueden hacerse compuestos que poseen cantidad» y que «existen en un vacío; es decir, que hay una separación entre ellos en la que no existe absolutamente nada, ni cuerpo ni átomo... el tiempo está hecho de horas (*' n t*)...<sup>1</sup>. Esto significa que el tiempo está hecho de muchísimos “tiempos” que ya no pueden subdividirse más... Los accidentes son inseparables de los átomos... el accidente no dura dos átomos de tiempo. Esto significa que cuando All h crea un átomo material, crea en él cualesquiera accidentes que él quiere... Cuando se crea un accidente pasa al instante; entonces All h crea otro accidente del mismo tipo... Él es absolutamente el único agente [*asl k r*] en la existencia... [pero] crea en la mente del presunto autor un “aceptar como suyos propios” sus supuestos actos<sup>2</sup>... Sólo All h... mantiene junta toda la corriente de la existencia del mundo... All h es la única Realidad... Nosotros debemos eliminar la concepción de la causalidad del universo, excepto en lo que concierne a la

operación inmediata, momento a momento, de All h». Finalmente (p. 337) encuentra en la exposición de Maimónides que «el movimiento aparece a nuestros sentidos como continuo, pero nosotros sabemos por la razón que consiste en una serie de saltos y de reposos. En el cinematógrafo, las imágenes de la re-creación del tiempo, en cada momento sucesivo, producen una impresión continua en nuestros ojos; pero ello es una ilusión, y la razón, al demostrar que el tiempo debe ser en átomos, nos convence de eso».

En otra parte<sup>3</sup>, Macdonald ha observado de los atomistas musulimes que «estos átomos de espacio o de tiempo, en ambos casos sin extensión, son precisamente los mismos que los de Aristóteles». Pero esto, ciertamente, no sería verdadero de los átomos musulimes como los describe Maimónides; y mientras que el *ἄτομος νῦν* de Aristóteles es el mismo que el *andar waqt* Islámico y que el *nunc stans* de Boecio, es igualmente cierto que Aristóteles no era un atomista en el sentido material. Macdonald no parece darse cuenta en absoluto de que su propia analogía cinematográfica es inválida, en primer lugar, porque las sucesivas «imágenes» *no* son «sin extensión», y, en segundo lugar, porque es precisamente la «razón» —en este caso, efectivamente, el «razonamiento» de Aristóteles— lo que hace perfectamente claro que el tiempo y el espacio *son* continuos, y que la moción es cualquier cosa menos una «serie de saltos y de reposos». ¡Macdonald mismo no parece darse cuenta de que nada que *tenga* extensión puede estar «hecho de» partes que no la tienen!

Macdonald señala que la palabra árabe *jauhar*, persa *gauhar*, originalmente una «gema» de cualquier tipo<sup>4</sup>, «desarrolló muchos significados secundarios. En filosofía ha devenido la palabra más extendida para “substancia”, *οὐσία* = *ens*, *essentia*; pero para los filósofos atomistas significa “átomo” en el sentido exacto, a saber, “una parte que ya no puede partirse más”. A veces ellos agregan la palabra “separado” (*fard*)... Finalmente, de la misma manera que nuestra palabra “substancia”, *jauhar* llegó a usarse para una porción de materia, para un cuerpo físico». Más tarde cita a Ibn ‘azm (d. 1064, un siglo y medio antes de Maimónides), quien rechazaban la doctrinas ash‘aritas y con ellas la de los

«átomos separados» (*al-jauhar al-fard*); y observa que el *jauhar* de Ibn ʿazm es la «substancia» Aristotélica, como, ciertamente, así parece ser. Para Ibn ʿazm, «Allah está dando existencia perpetuamente a cada entidad, mientras ella es una entidad, en cada momento (*waqt*) del tiempo». Macdonald observa, además, que Al-Ghazālī, cuya influencia «triunfó», «parece haber rechazado enteramente el esquema atómico y haberse adherido a la corriente Aristotélico-Platónica».

Lo que precede está tomado del resumen de Macdonald en *Isis*; el original completo puede y debe consultarse fácilmente en la *Guide for the Perplexed* de Maimónides, traducido por M. Friedlander, 2ª ed., 1928 pp. 120-124 (es decir, Parte 1, cap. LXXIII). Maimónides no describe en modo alguno una doctrina en la que cree, sino la de los *mutakallim* musulimes, seguidores de «La Palabra» (*al-qalām*), a quien se podría llamar fundamentalistas; él nunca se refiere a los filósofos. Habiendo observado que los *mutakallim* creían en átomos indivisibles, no sólo de materia, sino también de tiempo y de espacio, separados entre sí por un vacío, observa muy acertadamente que «los *mutakallim* no comprendían en absoluto la naturaleza del tiempo» (Tercera Proposición).

En otra parte<sup>5</sup> Macdonald observa que el «ʿIlm al-Kalām [la Ciencia de la Palabra] vino a significar no simplemente teología, sino teología escolástica de un tipo atomista, que se remonta extrañísimamente hasta Demócrito y Epicuro; y un *mutakallim* vino a significar un teólogo, al comienzo muʿtazilita y después ortodoxo, detrás de cuya ortodoxia estaba el sistema atomista que fue la contribución más original del islam [!] a la filosofía»<sup>6</sup>. Los *mutakallim*, dice, se llamaban a sí mismos *ashʿaritas*. Así pues, entendemos que Maimónides, en quien se apoya Macdonald, y aunque vivió un siglo después de al-Hujwārī, no nos está diciendo realmente nada sobre las doctrinas filosóficas del Tiempo y el tiempo, cuyas afinidades son con Aristóteles y los neoplatónicos; y que, cualesquiera que sean las confusiones aparentes en la exposición de Maimónides, son de poca significación para nosotros, pues nuestro interés no está en el atomismo como una hipótesis física, sino sólo en la relación entre el tiempo extenso y el espacio atravesable y el Tiempo y el Espacio que son

indivisibles e inextensos. Ciertamente, me pregunto si Macdonald mismo comprendía los problemas implicados: pues dice, «la división del tiempo en átomos, que ya no podían dividirse más... se remonta a la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga; fue una solución de aquella paradoja, e hizo posible el movimiento», —¡cuando es precisamente la teoría del tiempo *discontinuo* la que hace que el movimiento sea imposible!.

En la *Encyclopedia of Islam*, s.v. *Atomism*, 1, p. 307, Macdonald cita de su propio *Development of Muslim Theology*, ya citado: dice de los ash‘aritas que «cuando rechazaron el punto de vista aristotélico sobre la materia como la posibilidad de recibir forma, su camino, por necesidad, les llevó derechos a los atomistas... Sus átomos no eran sólo de espacio, sino también de tiempo. La base de todas las manifestaciones del mundo... es una multitud de mónadas. Cada una tiene una extensión que no está en el espacio ni en el tiempo. Tienen simplemente posición, no volumen, y no se tocan entre sí. Entre ellas hay vacío absoluto. Los átomos de tiempo, si puede permitirse la expresión, son igualmente inextensos, y tienen así mismo un vacío absoluto —de tiempo— entre ellos... el tiempo está sólo en una sucesión de momentos que no se tocan, y salta a través del vacío de uno a otro como con el salto de la manilla de un reloj»<sup>7</sup>. Además, «ningún [átomo] es la causa de los otros» y esto «aniquila la maquinaria del universo», es decir, ignora la operación de las causas mediatas. De lo que se ha dicho arriba, se verá cuan in-griego es todo esto, y cuan irracional también; si esto fuera la «contribución más original del islam a la filosofía», ciertamente no sería nada de lo que habría que estar orgulloso.

Y al final de su tratamiento del tema en *Isis*, Macdonald procede a examinar «la cuestión extremadamente difícil del origen de este esquema atómico en el islam. Dice que «se remonta en sus comienzos a la herejía muslim»<sup>8</sup>. Por herejías entiende a «todos los que aplicaban la dialéctica a las cuestiones de la Fe». Pero, pregunta, «¿cómo llegó a combinarse el sistema de los átomos materiales con un sistema de átomos de tiempo y a convertirse en una teoría completa del origen del universo?». Es incapaz de encontrar «ningún rastro de

nada de este tipo en el pensamiento griego» y no puede creer «que los pensadores musulimes lo originaran», aunque «fueran, ciertamente, los herederos inmediatos de la civilización griega, en lo que concernía a la ciencia y a la filosofía». Observa que la «civilización científica muslim no puede explicarse enteramente como un producto de la influencia griega» y que «actualmente hay una tendencia entre los estudiosos del isl m a mirar hacia la India en pos de una solución de algunos de nuestros restantes problemas». Por consiguiente, Macdonald se vuelve hacia la India, y sugiere que el atomismo muslim se deriva de fuentes budistas<sup>9</sup>.

Yo no estoy tan enamorado de las investigaciones en los orígenes o en las fuentes llevadas a cabo de esta manera histórica; prefiero simplemente reconocer el terreno común sobre el que se apoyan las tradiciones, y considerarlo como perteneciente a todas ellas por un derecho de herencia que se remonta finalmente a unas fuentes que están más allá del alcance de la investigación histórica<sup>10</sup>. La cuestión se complica más por el hecho de que los filósofos pitagórico-platónico-aristotélicos incorporaron mucho que es igualmente védico y budista; y así, el problema de los orígenes, surge en el comienzo mismo de nuestros estudios. No obstante, si debemos examinar las afinidades de la filosofía isl mica e india (sin olvidar que, como observó Jah ngir, el Ved nta y el Ta awwuf «son lo mismo»), no puede pasarse por alto que, por ejemplo, R. A. Nicholson sobrevaloraba los equivalentes griegos y relegaba los equivalentes, igualmente llamativos, de la metafísica f con la metafísica india. Por ejemplo, en las *Law 'ih* de J m , 25, las palabras

«Lo que, visto como relativo, parece el mundo

Contemplado en su esencia es la “Verdad” misma»

implican justamente lo que se entiende por la expresión budista, *yas sa s ras tan nirv am*, «el flujo y lo absoluto son lo mismo». Si uno hace el intento, hay muy pocas doctrinas metafísicas en el isl m que no puedan derivarse muy plausiblemente de fuentes védicas o budistas.

Pero todo esto es ignorar otro lado de la cuestión, a saber, el que representa la supervivencia de la doctrina del Ahora Eterno, o *nunc stans*, en la filosofía cristiana; por ejemplo, las palabras del Maestro Eckhart, «Dios está creando el mundo ahora, en este instante» (Pfeiffer, p. 206) podrían haber sido dichas por cualquier filósofo, pero, casi con toda seguridad, *no* son de origen budista. De hecho, toda la doctrina «del tiempo y la eternidad», en los contextos filosófico, islámico, y cristiano, podría haberse derivado de fuentes platónico-aristotélicas. No es que la cuestión sea de gran importancia: los estudios históricos tienen un cierto valor porque puede demostrarse la universalidad de las ideas fundamentales, como es el caso contra aquellos que piensan que son las invenciones de aquellos que las enuncian; por lo demás, la historia literaria de las ideas tiene un valor último únicamente porque puede contribuir a la respuesta de las preguntas, ¿es tal o cual una doctrina verdadera? y ¿cómo puede desenredarse mejor de las malinterpretaciones heréticas individuales, y así comprenderse exactamente?.

Hemos examinado con tanta extensión el atomismo de los *mutakallim* sólo para librarnos de él, y ahora podemos considerar las doctrinas filosóficas del tiempo y la eternidad, cuya expansión debe ser anterior en fecha al tratado de al-Hujwiri.

El *Kashf al-Ma'jib* de al-Hujwiri (d. 1071-2 d. C.)<sup>11</sup>, «el más antiguo y celebrado tratado persa sobre atomismo» afirma: «El conocimiento del “tiempo” (*waqt*), y de todas las circunstancias exteriores e interiores cuyo debido efecto depende del “tiempo”, incumbe a todos» (p. 13). El tiempo tiene a la vez aspectos externos e internos; a los primeros pertenecen las cosas pertinentes a la práctica de la religión, y a los segundos pertenece la verdadera cognición; pero estos aspectos exotéricos y esotéricos de la Verdad «no deben divorciarse» (p. 14), —de hecho, la presente tesis se restringe a una consideración del «Tiempo» en su sentido absoluto e «interior», no sin un reconocimiento pleno de la verdad de que el «conocimiento sin acción no es conocimiento» (p. 12). En este sentido, «*waqt* es eso por lo que un hombre deviene independiente del pasado y del

futuro». Aquellos que lo poseen dicen: «nosotros somos felices con Dios en el presente (*andar waqt*). Si nos ocupamos de mañana, o dejamos que un pensamiento de [mañana] entre en nuestras mentes, seremos velados (de Dios)». Nuevamente, «la más preciosa de las cosas humanas es el estado de ser entre el pasado y el futuro... y los Shaykhs han dicho que “el Tiempo [es decir, el Ahora] es una espada cortante”, puesto que la característica de una espada es cortar, y el “Tiempo” corta las raíces del futuro y del pasado, y borra del corazón la preocupación del ayer y del mañana». (pp. 367-9)<sup>12</sup>. En otras palabras, el Tiempo es el devorador del tiempo, —como en AB. 3.44 y MU. 6.2.

La experiencia del «Tiempo» en este sentido interior puede encontrarse o perderse: «el *waqt* tiene necesidad del *l* [condición o estado], pues el *waqt* es embellecido por el *l* y subsiste por él<sup>13</sup>. Cuando el poseedor del *waqt* entra en posesión del *l*, ya no está sujeto al cambio, y se hace estable (*mustaq m*) en su estado... El que [todavía] está en el estado del devenir (*mutakawwin*)<sup>14</sup> puede olvidarse, y sobre el que así se olvida desciende el *l* y se hace estable el *waqt*». Así, Jacob tenía el *waqt*; «ora era cegado por la separación, ora era restaurado a la visión por la unión». Pero «Abraham era un poseedor del *l*: no era consciente de ninguna separación, de manera que le tocara la aflicción, ni tampoco de la unión, de manera que le llenara la dicha» (pp. 370-4). El «Tiempo interior» es el «instante de iluminación» que se compara tan a menudo a un destello de relámpago; sólo cuando «la luz es constante, y el instante ha devenido todo el tiempo»<sup>15</sup>, el Sol «nunca se pone»<sup>16</sup>.

J m , en las *Lawa'i* («Destellos», Claridades), 26<sup>17</sup>, resume la doctrina del Momento (o «Tiempo interior») acordemente a Ibnu'l-'Arab : «el universo consiste en accidentes pertenecientes a una única substancia, la cual es la Realidad subyacente a todas las existencias. Este universo se cambia y se renueva incesantemente en cada momento y en cada soplo. En cada momento un universo es aniquilado y otro en su semejanza ocupa su lugar... A consecuencia

de esta rápida sucesión, el espectador es engañado en la creencia de que el universo es una existencia permanente...

El ser del mundo es una ola, dura  
 Un momento, y al siguiente tiene que partir...  
 En el mundo, los hombres de conocimiento pueden discernir  
 Un océano cuyas corrientes giran y surgen y batien;  
 Y en la fuerza que opera dentro del océano,  
 Pueden aprender la operación oculta de la Verdad...<sup>18</sup>

Así, jamás acontece que el Ser Verdadero se revele en dos momentos sucesivos bajo el disfraz del mismo fenómeno».

R. A. Nicholson resume similarmente la doctrina de Ibnu'l-'Arab : «Los fenómenos están cambiando y siendo creados de nuevo perpetuamente, mientras Dios permanece como Él siempre fue, es, y será. De hecho, toda la serie infinita de las individualizaciones es una *tajall* [iluminación] eterna y siempre presente que jamás se repite a sí misma»; y agrega en una nota esta importante reserva, «pero no hay ningún momento de no-ser entre los sucesivos actos de creación», tomando esto de al-'Arab , *Fu'u'l-ikam*, 196 sig.<sup>19</sup>. Tanto las *Law'i* como Nicholson recalcan una distinción entre la verdadera doctrina de Ibnu'l-'Arab y la de los «atomistas» ash'aritas, que parecen haber creído en una realidad independiente de las mónadas momentáneas, mientras que «Ibnu'l-'Arab no admite ningún *secundum quid*, ni siquiera uno que dura sólo un momento». Aquí parecemos encontrarnos nuevamente con la distinción entre un atomismo materialista y el principio muy diferente de un tiempo o espacio atómico sin duración ni dimensiones, y por consiguiente inmaterial.

El concepto del Tiempo indivisible y absoluto, o Eternidad, reaparece nuevamente en el magnífico *Mathnaw* de Jalalu'd-Din Rumi. El dicho de que «este mundo es sólo un momento» (*s'at*)<sup>20</sup> se atribuye al Profeta: «Así pues, cada instante tú estás muriendo y retornando... El mundo se renueva a cada sople (*nafas*), y nosotros no lo sabemos porque permanece (aparentemente el mismo). La vida está siempre llegando nueva, como la corriente<sup>21</sup>, aunque en el

cuerpo tiene la semejanza de la continuidad: debido a su rapidez parece ser continua, como la chispa que haces girar vivamente con tu mano... la vivación producida por la acción de Dios presenta esta larga duración [del tiempo extendido] como [una apariencia causada por] la rapidez de la Acción Divina» (*Mathnaw* 1.1142-8), —o como lo expresaría un cristiano, por la «subitaneidad» del Espíritu Santo. La analogía es buena porque, de hecho, la «chispa», que representa el Ahora de la Eternidad, es única, cualquiera que pueda ser su posición aparente sobre la línea del *incesante* movimiento. Nicholson comenta: «Todo el círculo de la creación [sánscrito *bhava-cakra*, el *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* de S. Juan] comienza y acaba realmente en un único punto, es decir, la Esencia de Dios, la cual nosotros la percibimos bajo la forma de extensión... un destello de Iluminación Divina (*tajall* ) que revela al Uno como los Muchos y a los Muchos como el Uno».

Al mismo tiempo, el concepto *f* de la existencia momentánea de los accidentes (‘*arz*, es decir, hechos, eventos, acontecimientos, intenciones) no excluye en modo alguno la operación continua de la causalidad, que encadena los eventos pasados con los futuros. «Si no hubiera translación o recurrencia de los accidentes, la acción sería en vano... pero esos accidentes son transitorios en otra apariencia; la recurrencia de toda cosa mortal es otra existencia... Todas las partes del mundo son sólo el resultado del accidente... Esto se produce por eso, y eso se produce por esto, en sucesión productiva... Este mundo y el otro siempre están dando nacimiento, toda causa es una madre, el efecto nace como su hijo; y cuando el efecto ha nacido, eso, también deviene una causa» (*Mathnaw* 2.960-1000)<sup>22</sup>. Pero la operación de esta causalidad es misteriosa, «oculta, y no se ve claramente»<sup>23</sup>.

Nuevamente, en lo concerniente al hombre que trasciende el espacio, en quien está la luz de Dios; ¿qué tiene *él* que ver con el pasado, o el futuro, o el presente?. «Su existencia en el tiempo pasado o futuro es sólo en relación a ti; ambos son lo mismo para Él, pero *tú* los consideras como dos» (*Mathnaw* 3.1152-3). «Aliméntame, pues estoy hambriento, y apresúrate, pues el “momento

(*waqt*) es una espada cortante”, y el *ʿif* es un “hijo del Momento” (*ibnu’l waqt*); no es la regla de la Vía decir “mañana”» (*Mathnaw* 1.132-3, cf. 3.2627 y nota). La nota de Nicholson sobre 1.133 cita lo siguiente de Far du’d D n A ar, *Tadhkiratu’l Awliy* 2.179.10, «Un millar de años pasados multiplicados por un millar de años futuros están presentes (*naqd*) a ti en este “Momento” (*waqt*) en el que tú eres»; y sobre 1.1142-8 cita la explicación de Wali Mu ammad de que «los *ʿif*s creen que en cada momento se aniquila un mundo (*‘ lam*) y que la semejanza de él viene instantáneamente a la existencia, porque Dios tiene atributos opuestos que nunca cesan de mostrarse; por ejemplo, Él es a la vez Mu y , “El que da la vida”, y Mum t, “El que da la muerte”»<sup>24</sup>. Así pues, «esta “yo-idad” viene a mí desde Él momento a momento mientras yo vivo» (*Mathnaw* 1.2197): «a cada instante, ese Amado asume una nueva vestidura» (Shams-i-Tabr z, *D w n*)<sup>25</sup>.

Así pues, el *ʿif* es «“el hijo del momento”... el benigno padre del *ʿif*, que es el “Momento”, no le permite reducirse a la necesidad de considerar el mañana... Él (el *ʿif*) es del Río<sup>26</sup>, no del tiempo, pues “con Dios no hay mañana ni tarde”: allí el pasado y el futuro y el tiempo sin comienzo y el tiempo sin fin no existen... Él (el *ʿif*) es el hijo de “ese momento” por el que ha de comprenderse sólo una negación de las divisiones de los tiempos, de la misma manera que la expresión “Dios es Uno” ha de comprenderse sólo como una negación de la dualidad, no como una descripción de la verdadera naturaleza de la Unidad» (*Mathnaw* 6.2715, Encabezamiento). La Nota de Nicholson, en el Comentario, señala que el «Río» representa «la indivisible continuidad del mundo espiritual, donde todas las cosas “coexisten en un Ahora eterno”»; así mismo, sobre 6.2782, donde dice que puesto que el ininterrumpido venir y partir de los pensamientos «nunca cesa ni siquiera un instante, los pensamientos deben ser las manifestaciones fenoménicas de una única Esencia que es sin cambio y permanente». En otras palabras, el tiempo es una imitación de la eternidad, de la misma manera que el devenir es una imitación del ser, y como el pensamiento es una imitación del conocimiento.

## NOTAS DEL CAPÍTULO IV.— EN EL ISL M

<sup>1</sup> Como lo señala Macdonald mismo, esta *no* es la doctrina Aristotélica, sino que más bien se «basa en las paradojas de Zenón, que no pueden resolverse lógicamente excepto eliminando todos los infinitesimales». Quizás haya sido la doctrina ash'arita, pero no es ciertamente la del «instante» indivisible de los f s.

<sup>2</sup> La noción de que «yo soy el agente» es igualmente falaz desde los puntos de vista isl mico, ved ntico y budista, y para Filón, cuyo *οἴησις* = sánscrito y pali *m na*; todos hacen referencia a los engaños egocéntricos, «yo hago», «yo soy» etc. Esto no exime al «individuo» de la plena responsabilidad por «sus» acciones; los mandatos y las prohibiciones son válidas para él, y él cosechará según siembre, mientras dure su individualidad.

En el isl m, el «determinismo absoluto» (*jabr*), que haría del hombre un instrumento meramente pasivo, es una herejía bien reconocida (para algunas de las herejías ver Nicholson, *Mathnaw*, Commentary 1.45, y s.v. «necessitarianism» y *jabr* en el Índice). Así también en el hinduismo y el budismo, donde la noción de que «yo soy el agente» es igualmente falaz, es sólo Dios quien actúa en nosotros, pero esto no exime de responsabilidad al hombre mientras se conciba a sí mismo como «este hombre, Fulano», y es una herejía mantener que no hay ningún «debe hacerse» ni ningún «no debe hacerse»; la liberación de la obligación es sólo para aquellos que ya no son alguien. Todos los mandatos y prohibiciones implican un libre albedrío atribuido a aquellos a quienes se aplican. Para algunas de las referencias ver a kar c rya, BrSBh. 2.3.48 (SBE. 38.66) y s.vv. *Akiryav da* y *Aha k ra* en *HJAS.*, 4, 1939, pp. 119, 129.

La posición cristiana no es diferente. Si es válido para Cristo que «Yo no hago nada por mí mismo... el Padre que mora en mí, hace las obras» (Juan 8:28; 14:10) es difícil para sus seguidores afirmar su propia agencia independiente, excepto únicamente para ser, como su Ejemplar, «co-operadores con El que hace

las obras» (San Agustín, *De nat. et gratia* 31.35). Por sí mismo sólo, el hombre meramente se comporta mal o bien, y está bajo la Ley. Pero «si sois conducidos por el Espíritu, entonces ya no estáis bajo la Ley» (Gálatas 5:18), «quienquiera que nace de Dios no puede pecar» (1 Juan 3:9); «los actos de un hombre que es conducido por el Espíritu Santo no son sus actos, sino los del Espíritu Santo» (Santo Tomás de Aquino, *Summ. Theol.* 2.1.93.6.1). Lo mismo se aplica a las mentiras y a la verdad; el hombre en sí mismo es un mentiroso (Salm. 116:11; Juan 8:44; S. Agustín, *Sermo [De Sript. N.T.]* 166.2.2 y 3.3; cf. Heráclito como lo interpreta Sextus Empiricus *ἹΠΡΟΣ ΛΟΓΙΚΟΥΣ*, 1.131-134), pero «todo lo que es verdadero, por quienquiera que haya sido dicho, es del Espíritu Santo» (San Ambrosio sobre 1 Cor. 12:3).

Todo esto sólo puede comprenderse rectamente cuando se han comprendido correctamente la naturaleza de un *acto*, y la relación entre el acto y el ser. Ningún pecado es un «acto», sino sólo un acto fallido, como la palabra fechoría, *ak tam*, nos dice verdaderamente. Los Pecadores mismos, «en la medida en que son pecadores, no tienen ser, sino que carecen de él» (*Sum. Theol.* 1.20.2 y 4): es decir, no siendo «en acto», simplemente «no son». Por consiguiente, todo lo que «no es acto», todo lo que es «fechoría», es referible al hombre como es en sí mismo, una no-entidad virtual, pero todo lo que es realmente *acto* es referible a Dios, y así Él es el «único agente».

El libre albedrío no es una libertad para hacer lo que uno quiere —lo que es más bien una cuestión de reacción pasiva al placer y al dolor, y todo menos una libertad. El libre albedrío es la libertad de aceptar o de negar el estatuto de «cooperadores con Dios», de acoger o de eludir las funciones específicas que se han delegado a los hombres como vocaciones («pues cada uno está predispuesto por Dios hacia eso para lo que fue creado», *ad th*), y de obedecer o de desobedecer a la Ley Natural. La marioneta humana es libre de agarrarse o de no agarrarse a la «cuerda de oro» (del «hilo del espíritu»), y de actuar o de meramente reaccionar acordemente (Platón, *Leyes* 644). «“Actuar” (*facere*) y sufrir pertenece a los cuerpos y a su alma; pues ella a la vez “actúa” en el cuerpo y sufre a través del

cuerpo. Pero actuar verdaderamente (*facere vero*) pertenece sólo a Dios y demás esencias divinas» (Boecio, *Contra Eutiquio* 1.1).

<sup>3</sup> D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, New York, 1903, p. 202.

<sup>4</sup> Por consiguiente, *gauhar* como «gema» o «perla», corresponde al sánscrito *ma i*, una palabra que puede usarse absolutamente en el singular (*O ma i padme hu* ; cf. «Perla» de gran precio), o bien en el plural, no sólo para denotar gemas o perlas, sino filosóficamente, como en la doctrina del *s tr tman* (BG. 7.7, etc.), para significar «substancias» o «entidades». Es mi parecer que esto corresponde exactamente a nuestro uso de la palabra «Ser» absolutamente, lado a lado con «seres», los cuales, finalmente, en realidad sólo son «devenires», participantes en el Ser; o al concepto de *la Palabra (Verbum)*, y de las «palabras» cuya verdad depende de su participación en la verdad de esa Palabra en la que todas las cosas se pronuncian simultáneamente.

<sup>5</sup> *Encyclopaedia of Isl m*, 2.672.

<sup>6</sup> ¿Cómo puede ser esto así, si se derivaba de Demócrito y Epicuro?.

<sup>7</sup> ¿Necesitamos señalar que los saltos de las manillas del reloj *no* son movimientos de tiempo?. Más bien tienen lugar en breves duraciones de tiempo, que él mismo es continuo e ininterrumpido.

<sup>8</sup> Se refiere a M. Horten, *Philosophischen Probleme der speculativen Theologie im Isl m*, 1910, y a De Boer, «Atomic Theory (Muhammadan)» en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings.

<sup>9</sup> Que sólo conocía por la «Atomic Theory (Indian)» de H. Jacobi en la *Encyclopaedia* de Hastings, y por la *History of Indian Philosophy* de Dasgupta, pero que se expone arriba más plenamente y con mayores referencias.

No alcanzo a ver como las doctrinas ash‘aritas puedan haberse derivado de fuentes budistas; por otra parte, la doctrina f del «momento» (*waqt*) sí podría haberse derivado de fuentes budistas, aunque de ello no se sigue que lo fuera efectivamente.

<sup>10</sup> Sobre las limitaciones del «método histórico» cf. René Guenón, *Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes*, 1921. El método histórico es sólo de un valor limitado aquí, debido en parte a que las doctrinas metafísicas «no “evolucionan” en el sentido occidental de la palabra», y en parte a que, «de una manera general y en la mayoría de los casos, un texto tradicional no es más que un registro, en una fecha relativamente reciente, de una enseñanza que originalmente se transmitía oralmente, y a la que raramente puede asignársele un autor».

<sup>11</sup> Las referencias a las páginas son a la versión de R. A. Nicholson, *Gibb Memorial Series*, XVII, 1ª ed. 1911.

<sup>12</sup> Las precedentes afirmaciones implican, por supuesto, que nosotros debemos «dejar que los muertos entierren a sus muertos» y «no tener ninguna inquietud por el mañana». Para el Tiempo (el Ahora Eterno) como «una espada cortante», cf. arriba, págs. 57-59 cap. III, sobre el Lógos Tomeús: como en la Oda del *D w n* de Shams-i-Tabr z traducida por Nicholson en *JRAS.*, 1913, «El amado ganador de los corazones devino una espada y apareció en la mano de ‘Al y devino el matador del tiempo», donde la alusión inmediata es a la espada de Dh ’l-fiq r entregada a ‘Al por el Profeta y que es la muerte de aquellos que «mueren antes de morir»; y que es también la espada de la Palabra de Dios que «separa el alma del espíritu», Heb. 4:12. Cf. mi «Sir Gawain y el Caballero Verde», *Speculum* 19.119 (1944), y R m , *Mathnaw* 6.1522.

<sup>13</sup> En realidad, el *l* como «condición» o «modo» o «éxtasis» implica la respuesta real del experiente a la iluminación momentánea, pero no una permanencia en el sentido en que el *maq m* es una «estación».

<sup>14</sup> *Kaun*, como observa D. B. Macdonald, *l.c. supra* p. 329, es «devenir», puesto que el infinitivo sirve para el nombre, de la misma manera que *werden* significa «devenir». Se seguirá que la Palabra creativa *kun* (imperativo de *kaun*) es el Mandato, «Devén», y que la traducción usual «Dios dijo, o dice, Sé, y ello fue, o es», debería sustituirse por «Dios dijo, o dice, Devén, y ello devino, o deviene». Esto estaría de acuerdo también con el significado de la expresión *d*

kaun, «los dos devenires», el pasado y el futuro. Cf. Goichon, *Philosophie d'Avicenne*, 1937, p. 62.

<sup>15</sup> Maurice Browne, *The Atom and the Way*, Londres, 1946, p. 36. Cf. p. 19, «la iluminación ocurre instantáneamente y, para la mayoría de nosotros, dura sólo un momento. Sin embargo, ella no es en modo alguno momentánea para todos». Cf. W. Allen, *The Timeless Moment*, Londres, 1946.

<sup>16</sup> Ver arriba, Nota 6 cap. En el hinduismo.

<sup>17</sup> E. H. Whinfield y M. M. Kazw n , *Law 'ih*, Oriental Translation Fund 16, Londres, 1906, pp. 42-45.

<sup>18</sup> Compárese el himno por Isaac Watts (1719):

Un millar de edades a Tu vista  
 Son como un atardecer ido;  
 Breves como la vigilia que acaba la noche  
 Antes del sol naciente.

El tiempo, como una corriente siempre envolvente  
 Se lleva a todos sus hijos...

«Antes del sol naciente»: es decir la «Aurora», el instante del *sa dhi* que separa y une la noche y el día (el pasado y el futuro), llamado también *brahma-bh ti*, «Theosis». Casi de la misma manera, el Persa *fajr*, ordinariamente «alba» o «aurora», es también *n r-i tajall* , la luz de la Epifanía Divina (Nicholson, Comentario sobre *Mathnaw* 5.3309). Para un examen más completo de este lugar de encuentro del Día y de la Noche ver mi «Symplegades...» en M. F. Ashley Montagu (Ed.), *Studies... Offered in Homage to George Sarton*, 1947, p. 463 sig., cf. arriba nota 33 cap. II, y págs. 57-59 cap. III.

<sup>19</sup> R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, p. 154.

<sup>20</sup> Cf. *Mathnaw* 3.2074-2075, «escapar del momento (*s 'at*) es escapar del cambio... Cuando por un momento tú escapabas de los momentos, el modo ya no

es más». Nótese también *as-s 'at*, el momento, la Resurrección; como el *eka-k a a-sambodhi* budista.

<sup>21</sup> Cf. Heráclito, frs. 41, 48; la corriente budista que «nunca descansa»; la «corriente continua de sucesión siempre fluente» de S. Agustín (*De Trin.* 3.6).

<sup>22</sup> Cf. San Agustín, «El mundo está preñado de las causas de las cosas todavía no nacidas» (*De Trin.* 3.9.16).

<sup>23</sup> Como en sánscrito, *ad a*.

<sup>24</sup> «La raíz del misterio» de la realidad sólo momentánea de las existencias es referida a los atributos opuestos también por J m , *Lawa'i* 26; estos son respectivamente los de la Misericordia y de la Majestad (*j mal* y *jal l*), a cuyos reflejos en este mundo el hombre llama el bien y el mal, la existencia y la muerte. Dios es el «que mata y hace vivir» (AV. 13.3.3; 1 Sam. 2:6, 2 Reyes 5:7).

<sup>25</sup> Para este origen de la «yo-idad» cf. B. 7.3.2.12 (ver mi «Sun-kiss», *JAOS*, 60.47); y para las «vestiduras», BG. 2.22, *Fedón* 87 D, y Maestro Eckhart, Pfeiffer p. 530 («volgunge ist materie, daz diu sêle an sich nimet niuwe forme unde begît die si voz hâte. Daz si ûz einer wandelt in die andern, daz ist ir tôt, unde der si ûz gêt, der srtibet si, die si an sich nimet, dâ inne lebet si»).

<sup>26</sup> Aquí, por supuesto, el «Río» *no* es la «corriente del tiempo», sino su fuente: «ein brunne in der gotheit, der an allen dingen ûz fliuzet in der êwikeit und in der zît» (Maestro Eckhart, Pfeiffer, p. 530).

## CAPÍTULO V

### EN EL CRISTIANISMO

En el cristianismo, la significación del Presente se expresa por las palabras de Cristo, «Dejad que los muertos entierren a sus muertos»<sup>1</sup> y «No os inquietéis por el mañana» (Mateo 8:22 y 6:34). El *ἄτόμος νῦν* de Aristóteles es inequívocamente en 1 Cor. 15:51, 52 «Mirad, voy a enseñaros un misterio; no todos nosotros dormiremos, pero todos nosotros seremos cambiados. En un momento, en un abrir y cerrar de ojos (ἐν ἰσθίῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμῶν; el *as-s'at* islámico), en el último [toque de la] trompeta... los muertos serán resucitados incorruptibles, y nosotros seremos cambiados»<sup>2</sup>; un dicho que también nos recuerda el «Único-instante del Despertar» (*eka-k a a-sambhodi*) budista. Pues, de la misma manera que para Aristóteles y los budistas, así también en el cristianismo la corruptibilidad es inseparable de toda existencia en el tiempo; y ser «resucitado incorruptible» sólo puede implicar un paso desde el flujo de la existencia temporal a una eternidad presente en la que no hay ningún ayer ni ningún mañana, y en la que el cristiano ya ha vivido en la medida en que ha sido capaz de cumplir los mandamientos de Cristo de acabar con el pasado y de no inquietarse por el mañana. Pienso que, justamente en este sentido, A. A. Bowman observa que «la preocupación religiosa de la vida es específicamente la preocupación de una vida de experiencia que renace momentáneamente en cada instante que pasa»<sup>3</sup>; y parece que se espera realmente que el verdadero cristiano sea, tanto como el *f*, un «hijo del momento»; y tanto como el Arahant budista un Liberado, «para quien no hay ni pasado ni futuro» (S. 1.141)<sup>4</sup>. La realidad del presente eterno está ligada también con la del Espíritu Santo, cuya operación es inmediata, «Y súbitamente (*ἄφνω*) vino un sonido del cielo como de un viento impetuoso» (Hechos 2:2)<sup>5</sup>. En conexión con esto, Santo Tomás, al

examinar el problema, de Si la Justificación del Impío Tiene Lugar en un Instante o Sucesivamente (*Sum. Theol.* 1.2 113.7) decide que tal justificación «no es sucesiva, sino *instantánea*»<sup>6</sup> [es decir, justamente lo que los budistas habrían llamado un «único-instante de despertar»]; pues una tal justificación depende del movimiento de la Gracia, que es repentino, y del libre albedrío del hombre «cuyo movimiento es por naturaleza instantáneo»<sup>7</sup>; la justificación no puede ser sucesiva, porque «querer y no querer —los movimientos del libre albedrío— no son sucesivos, sino instantáneos»<sup>8</sup>. En respuesta a la objeción adicional de que las condiciones opuestas no pueden coincidir en el mismo instante, y que así debe haber un último instante en el estado de pecado, y otro en el estado de gracia, replica que «la sucesión de los opuestos en el mismo sujeto debe considerarse diferentemente en las cosas que están sujetas al tiempo y en las que están por encima del tiempo. Pues en las cosas que están sujetas al tiempo, no hay ningún “último instante” en la que la forma previa sea inherente al sujeto; pero hay el último tiempo, y el primer instante en que la forma subsecuente es inherente a la materia o sujeto; y esto por la razón de que, en el tiempo, nosotros no tenemos que considerar un instante como precediendo inmediatamente a otro instante, puesto que los instantes no se suceden uno a otro inmediatamente en el tiempo, ni tampoco los puntos de una línea, como lo prueba [Aristóteles] en *Física* 6.1. Pero el tiempo se *termina* por un instante. De aquí que todo el tiempo previo en que algo está moviéndose hacia su forma, ello está bajo la forma opuesta; pero en el último instante de este tiempo, que es también el primer instante del tiempo subsecuente, ello tiene la forma que es el término del momento. Pero en las cosas que están por encima del tiempo la cosa es de otro modo... Eso que se justifica es la mente humana, y ésta está por encima del tiempo, aunque está sujeta al tiempo accidentalmente, en la medida en que ella comprende con continuidad y tiempo<sup>9</sup>... Nosotros debemos por lo tanto... decir que no hay ningún último instante en que el pecado sea inherente, sino un último tiempo; mientras que hay un primer instante en que la gracia es inherente; y en todo el tiempo previo el pecado era inherente».

Todo esto podría haberse expresado, y quizás aún más claramente, en los términos del círculo (ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, *bhava-cakra*) y de su (séptimo) rayo, donde la sucesión temporal corresponde a la moción a lo largo de su circunferencia, y la moción *ex tempore* del libre albedrío a la moción centrífuga (a saber, la caída o el descenso adentro de la materia) y a la moción centrípeta (a saber, la ascensión o la resurrección).

En la *Summa Contra Gentiles* 1.14, 15 Santo Tomás examina la eternidad de Dios. Basa su argumento sobre las aserciones de la *inmutabilidad* de Dios en Malaquías 3:6, Jas. 1:17 y Núm. 23:19; cita a Aristóteles, «el tiempo es la enumeración de la moción» (*Física* 4.11-5, 219 B) y señala que sólo las cosas que están en el tiempo pueden medirse, pero «Dios no se mueve en absoluto, y así no puede ser medido por el tiempo; tampoco existe “antes o después”, o deja de existir después de haber existido, o puede encontrarse en Él una sucesión cualquiera... sino que Él tiene toda Su existencia a la vez (*simul*); y esa es la naturaleza (*ratio*) de la eternidad»; y concluye con Ps. 101:13 (102:12): «Pero tú, oh Señor, durarás siempre» y 28 (27) «Pero tú eres el mismo, y tus años no tendrán fin». Cf. BG. 2.20, «Ni habiendo devenido, ni jamás por devenir...»

En la *Summa Theologica* 1.10 «Sobre la Inmutabilidad de Dios», Santo Tomás distingue más plenamente entre el tiempo, la aeviternidad y la eternidad. «La idea de tiempo consiste en la numeración del antes y el después en el movimiento; así pues, la idea de la eternidad consiste igualmente en la aprehensión de la uniformidad de lo que es fuera del movimiento. Además, se dice que son medidas por el tiempo aquellas cosas que tienen un comienzo y un final en el tiempo... Pero, en cuanto a lo que es completamente inmutable, ello no puede tener ninguna sucesión, de manera que no tiene ningún comienzo ni ningún final... La eternidad se llama “todo”, no porque tenga partes, sino debido a que no carece de nada... la expresión “todo simultáneamente” se usa para quitar la idea del tiempo, y la palabra “perfecto” para excluir el *ahora de tiempo*... Se dice que hace la eternidad el *ahora que permanece quieto*<sup>10</sup>... La aeviternidad difiere del tiempo, y de la eternidad, como el medio entre ambos...

Los ángeles, que tienen un ser incambiable en lo que concierne a su naturaleza, y con cambiabilidad en lo que concierne a elección... se miden por la aeviternidad... El tiempo tiene antes y después; la aeviternidad en sí misma no tiene antes ni después, que, sin embargo, pueden anexarse a ella; mientras que la eternidad no tiene antes ni después, ni es compatible con ellos en absoluto. [Pero] la aeviternidad a veces se toma por “edad”, es decir, el espacio de la duración de una cosa; y así nosotros decimos “muchas aeviternidades” cuando queremos decir “edades”».

Así pues, la «aeviternidad» es el término que podría aplicarse al tiempo de vida de los Dioses indios «nacidos con una vida ( *yus*, cf. αἰών)<sup>11</sup> de un “millar de años”; de la misma manera que uno podría ver en la distancia la otra orilla, así ellos veían la otra orilla de su propia vida» ( B. 11.1.6.15, cf. TS. 5.7.3 sig.); donde su «no morir» (*am tattva*) contrasta, por una parte, con el «no morir» prematuramente del hombre que vive durante un centenar de años, y por otra, con la inmortalidad atemporal de Brahma.

Además (*Sum. Theol.* 1.10.6), «el tiempo es uno». No porque es un número, «pues el tiempo no es un número abstraído de la cosa numerada, sino que existe en la cosa numerada<sup>12</sup>; de otro modo no sería continuo; pues diez varas de tela no son continuas por razón del número [diez], sino por razón de la cosa numerada». La postura es completamente aristotélica; la pieza de tela no deja de ser una pieza de tela al final de cada pulgada para comenzar después nuevamente; ella es una única pieza de tela; y así en el caso de toda extensión, ya sea de tiempo o de espacio. *El tiempo y el espacio son continuos*. Ambos, como la unidad numérica, son infinitamente divisibles.

«Examina», dice San Agustín, «las mutaciones de las cosas y encontrarás por todas partes “ha sido” y “será”. Piensa en Dios y encontrarás “es” donde “ha sido” y “será” no pueden ser... Ser es un nombre para la inmutabilidad... Hay una vida primordial y absoluta, en la que existir no es una cosa y ser otra, sino que ser y existir son la misma cosa; y una inteligencia primordial y absoluta, en la que estar vivo no es una cosa y comprender otra, sino que comprender es

vivir, y es ser, y todas las cosas son una» (In Joan. Evang. 38, 10; Sermo 7.7; De Trin. 6.10.11). Nuevamente, en Dios, «nada es pasado, como si ello ya no fuera; y nada es futuro, como si ello todavía no existiera. Todo lo que allí es, simplemente es» (In Ps. 101, Sermo 2.10). Y: «¿Qué es *mismidad*, salvo eso que *es*?... Nadie tiene *mismidad* por sí mismo... el cuerpo que tiene el hombre no es *mismidad*... Tampoco el alma humana *permanece* ella misma... La mente del hombre, que se llama racional, es mutable, y no es *mismidad*... “Pero tú eres siempre el auto-mismado” (In Ps. 101.27 sig.)... El hombre en sí mismo *no es*, pues se cambia y se altera si no participa en Él “Que es *mismidad*”. El hombre *es* cuando ve a Dios. Es cuando ve a EL QUE ES<sup>13</sup>; y viendo a EL QUE ES, acordemente a su medida, el hombre también comienza a ser... ¿Pero cómo?... A través de la caridad [es decir, del Amor]» (In Ps. 121)<sup>14</sup>.

Lo siguiente es quizás aún más fuerte en su expresión: «Mirad, nosotros hablamos y decimos “en este año”... Decid más bien hoy, si queréis hablar de algo en el “presente”... Enmendad también esto, y decid en “esta hora”. Pero de “esta hora”, ¿qué tenéis?. Algunos momentos de ella son ya pasado, y los que son futuro todavía tienen que venir. Decid “en este momento”. ¿Pero en *cuál* momento?... ¿Qué tenemos entonces nosotros de estos “años”?» (In Ps. 76.8).

Boecio, a quien Santo Tomás cita a menudo, ha tratado admirablemente el tiempo y la eternidad. Para comenzar, en *De Trin.* 1.4 observa que «Dios es “siempre” (*semper*) porque “siempre” es con Él un nombre de tiempo presente, y hay esta gran diferencia entre el “ahora” que es nuestro presente, y [el “ahora” que es] el presente divino, a saber, que nuestro “ahora” connota el tiempo y la sempiternidad que cambian; mientras que la eternidad la hace el “ahora” permanente, inmutable, y auto-subsistente de Dios. Agregad *semper* a *aeternitas*, y tenéis el “ahora” siempre-fluyente, incesante, y por consiguiente el curso perpetuo del tiempo que es la “sempiternidad”»; y duda de que el «siempre» de Dios sea una forma de tiempo en absoluto. En *De Consol.* 5.6 observa que el juicio común de aquellos que viven para la razón, es que Dios es eterno (*aeternum*)<sup>15</sup> y, así, «consideremos lo que es la eternidad... Es la posesión

perfecta de una vida interminable *toda a la vez (tota simul)*... mientras que no hay nada localizado en el tiempo que pueda abarcar toda su vida a la vez... Pues una cosa es ser llevado a través de una vida interminable (vida que Platón atribuía al mundo)<sup>16</sup>, y otra abarcar la totalidad de una interminable vida presente en toda su complejidad». De los momentos del tiempo transitorio dice que, de un cierto modo, imitan al ahora que permanece quieto, de manera que a cada momento «parece ser» una cosa. Y así, «siguiendo a Platón, llamemos “eterno” a Dios y “sempiterno” (*perpetuum*) al mundo». Entonces señala que el [así llamado] «preconocimiento» de Dios, debería llamarse más bien «el conocimiento de un instante que nunca se desvanece, que un *preconocimiento*, como si se tratara del conocimiento de un futuro. Por consiguiente, no ha de llamársele una *previsión (praevidentia)* o *previdencia*, sino más bien una *providencia (providentia)*<sup>17</sup>, porque, colocado lejos de las cosas más bajas, presencia, por así decir, todas las cosas desde la más elevada sumidad de las cosas... y porque así no perturba la cualidad de las cosas que para Él son presente, pero que, con respecto al tiempo, son futuro»<sup>18</sup>.

En base a esto, Boecio es capaz de tratar efectivamente el problema del libre albedrío y de la «pre»-destinación. Pues «Dios presencia esas cosas “futuras” que proceden del libre albedrío, [no como futuras sino] como presentes»; y esta inspección o providencia presente no impugna la libertad de querer o de negar, de la misma manera que nuestra mirada a lo que hace un hombre en un campo distante no controla en absoluto sus actos.

Para comprender esto más plenamente debe recordarse que, como ya dijo Boecio, [5.1] «la libertad de querer o de negar» es el trabajo de la razón; mientras que el presunto acto de elección, acordemente al cual nosotros «hacemos lo que nos gusta», no es un ejercicio de libre albedrío sino una reacción pasiva e irracional a estímulos externos; y que, como dice Santo Tomás, la operación de la razón o de la mente (en la medida en que ésta última actúa realmente) está «por encima del tiempo». Al examinar el «*fatum*» [el destino, o el sino], Boecio ya ha (4.6) comparado el tiempo a la circunferencia de un

círculo cuyo centro (*punctus medius*)<sup>19</sup> es la eternidad<sup>20</sup>, y ha señalado que «una cosa es muchísimo más libre del fatum, cuanto más cerca está del pivot (*cardo*)<sup>21</sup> de todas las cosas; y si se agarra firmemente a la firmeza de la Mente Supernal, que está libre de toda moción, trasciende también la necesidad del fatum»: es decir, evade la eficacia causal de los actos, la cual «tiene lugar» sólo en el mundo, mundo *del* que el Liberado ya no es, aunque todavía pueda estar *en* él. En otras palabras, los movimientos del libre albedrío son reales, pero su ocurrencia es *ex tempore*<sup>22</sup>; y si a nosotros nos parecen pasados o futuros, ello se debe sólo al efecto de nuestras posiciones relativas con respecto al Ahora de la Eternidad.

El Maestro Eckhart dice que «Dios está creando la totalidad del mundo ahora, en este instante (*nû alzemâle*). Todo lo que Dios hizo hace seis millares de años y más, cuando Él hizo el mundo, Dios lo hace ahora instantáneamente (*alzemâle*)... donde el tiempo jamás ha entrado... y ninguna forma ha sido vista jamás... Hablar del mundo como hecho por Dios ayer o mañana era una necedad en nosotros; Él hace el mundo y todas las cosas en este Ahora presente (*gegenwürtig nû*)... lo que era hace un millar de años y lo que será dentro de un millar de años, todo eso está ahí en el presente, —todo lo que está lejos tanto como todo lo que está aquí» (Pfeiffer, pp. 190, 192, 207, 226, 297). Nuevamente, «en la eternidad, no hay antes ni después... ¡Así pues, a vivir en esa eternidad, ayúdanos Dios mío!» (*ídem* 190, 192). En estas palabras el Maestro Eckhart resume tan brevemente como es posible la doctrina del Tiempo (el tiempo) y de la Eternidad (el Tiempo) que nosotros ya hemos seguido a través de dos milenios; y subraya su significación para nosotros, —«sólo para esto nací yo» (*ídem* p. 284).

Nuevamente, «hay un poder en el alma al que el tiempo no toca... pues Dios mismo *es* en este poder como en el Ahora eterno (*in dem wigen nû*). Si el espíritu estuviera siempre unido con Dios en este mismo poder, un hombre no podría envejecer nunca. Pues el Ahora en el que Dios hizo al primer hombre, y el Ahora en el que morirá el último hombre, y el Ahora en el que yo hablo, todos

son el mismo Ahora en Dios, en quien no hay nada sino un único Ahora... una y la misma Eternidad... Tomad las breves palabras (de Juan 4:23) *venit hora et nunc est*. El que quiera adorar al Padre [en espíritu y en verdad] debe establecerse en la Eternidad con sus anhelos y sus esperanzas. Hay uno, la parte más alta del alma, que está por encima del tiempo y no sabe nada del tiempo ni del cuerpo. Todo lo que aconteció hace un millar de años, el día que fue hace un millar de años, no es en la Eternidad más lejano que este ahora mismo en que yo soy; y tampoco el día por venir dentro un millar de años, o de tantos años como podrían ser contados, es más lejano en la Eternidad que este ahora mismo en que yo soy» (Pfeiffer, pp. 44, 45, 57).

Así también cuando habla del mundo como de un «círculo»<sup>23</sup>, centrado en Dios, cuyas obras son su circunferencia. «Este es el círculo que el alma circunda, todo lo que la Santísima Trinidad ha obrado alguna vez... y, como ella [el alma] dice en el Libro del Amor, “Cuando lo encontré siempre sin fin, entonces me arrojé a mí misma al centro del redondel” (*daz punt des zirkels*)... Ese punto es el poder de la Trinidad, donde ella ha hecho toda su obra, permaneciendo ella misma inmutable. En ese punto el alma deviene omnipotente... a-unada (*geeiniget*) con ese punto ella es capaz de todas las cosas... el punto esencial, donde Dios está igualmente lejos y cerca de todas las criaturas<sup>24</sup>... allí ella [el alma] es eternamente insistente» (*êwikliche dar bestêtiget wirt*, *idem* p. 503, 504). Este es el punto del que habla San Buenaventura cuando compara a Dios con un círculo, cuyo centro está por todas partes (*Itin. mentis* 5); la *punta*, a cui *la prima rota va dintorno* de Dante; y el *bindu* que marca el centro de todos los *mandalas* y *yantras* indios.

Y, además, en lo que concierne a este Punto, que es *el* Punto del Tiempo, «para conocerlo nosotros debemos estar en él, más allá de la mente y por encima de nuestro ser creado; en ese Punto Eterno donde todas nuestras líneas comienzan y acaban, ese Punto donde ellas pierden su nombre y toda distinción, y devienen uno con el Punto mismo, y ese verdadero Uno que el Punto es,

aunque siempre permanecen en sí mismas nada más que líneas que vienen a su fin» (Ruysbroeck, *De Septem custodiis*, cap. 19).

Todo este simbolismo se relaciona con la doctrina que iguala las personas de la «multiplicidad de los Dioses» (*Vi ve Dev* , es decir, la jerarquía de los Ángeles, Inteligencias o Poderes), e, igualmente, de los Decedidos Justificados, con los rayos del Sol Inteligible<sup>25</sup>; como, por ejemplo, en RV. 1.109.7 «son los mismos rayos con los que los Padres de antaño se unieron», 10.64.13 «donde a nosotros se nos junta en el Cubo, Aditi confirma nuestro linaje»; B. 1.9.3.10 «los rayos de El que brilla allí son los Perfectos» (*suk ta* )<sup>26</sup>, y lo que la luz más alta es allí<sup>27</sup>, eso es Praj pati», y 2.3.1.7 ciertamente, «los rayos son los Múltiples Dioses, y lo que la luz más alta es allí, eso es verdaderamente Praj pati, o Indra»<sup>27</sup>; y que «bajo la teoría de la procesión por los poderes, a las almas se las describe como rayos» (Plotino, *Eneadas* 6.4.3), y «tú recederás adentro de tu Centro, un Rayo consciente de ese Todo eterno» (*Man iqu' air*). Se observará que éstos, junto con el concepto de la «moción a voluntad» (es decir, de entrar y de salir) excluyen toda interpretación panteística en el sentido herético de la palabra<sup>28</sup>; si no hubiera ninguna multiplicidad en la unidad, «entrar y salir» no tendría significado; lo que implica la doctrina es una «fusión sin confusión» o una «distinción sin diferencia» (*bhed bheda*), —una de las puntas de cada rayo se confunde con su centro, la otra se distingue de él, y los Perfectos son ambas.

Cuando habla de la Eternidad, Dante hace muchas referencias a este «punto esencial» o «momento» Todos los tiempos están presentes a Él (il punto a cui tutti li tempi son presenti, *Paradiso* 17.17); allí donde todo *donde* y todo *cuando* tienen su foco (dove s'appunta ogni *ubi* ed ogni *quando*, *ídem* 29.12). «La naturaleza del universo, está quieta en el centro y se mueve todo alrededor, desde donde comienza como si fuera desde su eje» (*meta*, *ídem* 27.106)<sup>29</sup>, y «de ese punto depende el cielo y toda la naturaleza» (28.41)<sup>30</sup>. Es un punto de luz flamígera, y «alrededor de él rotaba un círculo de fuego tan rápidamente que había rebasado la moción que más velozmente ciñe el universo» (28.25)<sup>31</sup>, y este

cielo «no tiene ningún otro *donde* que la mente divina» (27.109)<sup>31</sup>; «allí, cada deseo es perfecto, maduro y completo; allí cada parte está donde siempre estuvo, pues él no está en el espacio, ni tiene polos... por lo cual está abstraído así de tu vista» (22.64). Dante dice también, «“el movimiento sobre la faz de las aguas” por parte de Dios, no fue ni antes ni después» (29.20), —y, para citar a Filón Judaeus, «así pues, hay un fin de la moción en que el universo vino al ser “en seis días”» (LA. 1.20): «cada momento el mundo es renovado, la vida está siempre llegando nueva» (R m , *Mathnaw* 1.1142).

«Ni tiene polos», es decir, contrarios, o pares de opuestos; éste es «el Paraíso en el que Tú, oh Dios, moras», cuya muralla, como dice Nicolás de Cusa, «está construida de los contradictorios» —de los que el pasado y el futuro son, desde el punto de vista presente, el par más significativo, «que nos vela de la visión de Dios», como dice R m — y quien quiera entrar dentro, primero debe haber vencido al más alto Espíritu de Razón que guarda la puerta estrecha que los distingue (*De vis. Dei* cap. 9)<sup>32</sup>. Estos contrarios, de los que está hecho el mundo extenso, son las Simplégades, que todo viajero rumbo a casa debe pasar. Nicolás de Cusa dice, además, «Todo lo que nosotros vemos en el tiempo, tú, Señor Dios, no lo *pre*-concebiste; pues ello es. Pues en la eternidad en la que tú concibes<sup>33</sup>, toda sucesión temporal coincide en uno y el mismo Ahora Eterno. Así no hay nada pasado ni futuro donde el pasado y el futuro coinciden en el presente... Ciertamente Tú, oh Dios mío, que eres tú mismo Eternidad absolutamente, eres, y hablas [tu Palabra] por encima del ahora y del entonces» (*ídem*, cap. 10). Y así: «Tira de mí, oh Señor, pues nadie puede alcanzarte salvo que sea tirado por ti; libérame de este mundo y júntame (sánscri. *jungar*, √ *yuj*) a ti, absolutamente Dios, en la eternidad de la vida gloriosa. Amén» (*ídem* cap. 25).

En este punto será conveniente considerar brevemente la curiosa resistencia que las mentalidades contemporáneas oponen al concepto de un ser estático, definible sólo por las negaciones de todas las afirmaciones limitativas, de todos los procedimientos de una experiencia a otra. El aspecto más llamativo de esta

resistencia es el hecho de que se basa casi siempre en los sentimientos: la cuestión de la verdad o la falsedad de una doctrina tradicional raramente se plantea, y todo lo que parece importar es si a uno le gusta o no la doctrina. Esta es la sentimentalidad de aquellos que, antes que llegar a una meta, lo que quieren no es seguir su camino hasta alcanzarla, sino, por así decir, seguirlo «siempre», y que confunden su actividad, que es sólo un procedimiento inacabado desde la potencialidad al acto, con un *ser* en acto.

Así, R. A. Nicholson protesta que «para nuestras mentes los átomos, que no tienen extensión en el espacio ni en el tiempo, parecen muy insubstanciales» (*Studies in Islamic Mysticism*, 1921, p. 154). La objeción puede hacerse con especial referencia a los átomos ash'aritas como constitutivos de magnitudes reales, pero se aplica también al único Tiempo Atómico o Ahora de la Eternidad que hemos estado considerando. Como observa W. H. Sheldon, «los hombres *sienten* que lo que no puede ponerse en los términos del tiempo carece de significado»: pero, continua, «en los términos del tiempo, la noción de un ser estático e inmutable debe comprenderse más bien como significando un proceso, tan intensamente vivaz y extremadamente veloz, que comprenda el comienzo y el fin en un solo toque» (*Modern Schoolman* 21.133). De hecho, nosotros no podemos y no debemos ignorar que aquellos que hablan de un ser estático, inmutable, y sin tiempo, por encima de la parcialidad del tiempo, hablan también de él como una experiencia inmediatamente beatífica, y una posesión de todas las cosas que alguna vez han venido o que alguna vez vendrán al ser en el tiempo; para no mencionar la realización de otras posibilidades que no son posibilidades de manifestación en el tiempo; es un más y no un menos «vida» lo que subsiste en la «nada» que envuelve todas las cosas, pero que no es «ninguna» de ellas. De la misma manera, los hombres retroceden del Nirvāṇa (literalmente, «despiración»), aunque pertenece a la definición de Nirvāṇa decir que «el que lo encuentra, encuentra todo» (*sabbam etana labbhati*, KhP. 8) y que es la «suprema beatitud», (*parama sukham*, Nikāyas, passim).

«El tiempo eterno» (el Tiempo, en tanto que se distingue del tiempo que pasa), como dice Boecio, «es la posesión perfecta y total de una vida interminable en su simultaneidad». La respuesta a lo que los hombres «sienten» cuando retroceden de la «eternidad», de la misma manera que retroceden de la «anonadación de sí mismos», que les horroriza sólo porque en ellos mismos no han distinguido entre el Sí mismo que «jamás deviene alguien» y el inconstante Ego de «este hombre, fulano», la encontraremos en palabras tales como las del Maestro Eckhart: «tener todo lo que tiene ser y es codiciadamente deseable y da deleite; tenerlo simultáneamente y sin partes (*zemâle ungeteilet*), en el alma entera, y eso en Dios, revelado en su invelada perfección, donde ello brota primero<sup>34</sup> y en el terreno de su esencia, y todo completamente abrazado donde Dios se abraza a sí mismo, —eso es felicidad. Y sin embargo otra Plenitud de Tiempo: si alguien tuviera el arte y el poder de juntar el tiempo y todo lo que alguna vez aconteció en seis millares de años o que será hasta el fin del mundo<sup>35</sup>, todo esto junto en un único Ahora presente (*ein gegenwertic nû*), eso sería la “Plenitud del Tiempo”. Eso es el Ahora de la Eternidad (*daz nû der êwikeit*), cuando el alma conoce todas las cosas como ellas son en Dios, como nuevas y frescas y bellas, como yo las encuentro ahora» (Pfeiffer p. 105).

Tal es la plenitud, de la que, como lo señala la upani ad, «si se toma la Plenitud, todavía queda la Plenitud» (BU. 5.1). Ningún f , nadie en *sam dhi*<sup>36</sup>, ningún místico occidental en *raptus*, se sintió jamás disminuido por su «momento de iluminación». Ver «el mundo en un grano de arena, y la eternidad en una hora» —con sólo que uno pudiera— ¿para quién no sería suficiente?. La libertad de ser como y donde y cuando uno quiere, o por todas partes, o en ninguna parte —¿implica una libertad tal como ésta una privación sólo porque la palabra *in*-dependiente afirma un bien positivo en los términos negativos de una liberación de todas las limitaciones, cuya existencia es inseparable de toda forma de existencia en el tiempo y el espacio? ¿Cómo puede uno «sentir» que falta algo en una «eternidad» en la que por definición «no falta nada»? En esta «omni-obtención» (*sarv pti*)<sup>37</sup> no queda absolutamente ningún

deseo insatisfecho; ni tampoco puede uno imaginar ser «sin deseo» de otro modo que cuando todos los deseos están satisfechos, puesto que el deseo está entonces reposando en su objeto. Se trata de una cuestión de experiencia para aquellos que hablan de ello con tanta convicción, y aquellos que viven como ellos vivieron verán lo que ellos vieron; pero para los demás, ¿qué es una tal experiencia? ¿algo a ser eludido, o a ser deseado?<sup>38</sup>.

*Aquí*, debido a que «todo cambio es un morir», como reconocen Platón (*Eutidemo* 283 D, cf. *Parménides* 163 A, B), el Maestro Eckhart, y toda nuestra tradición, todo encuentro es un encuentro por primera vez, y toda separación es para siempre. Los encuentros y las separaciones (de los que el nacimiento y la muerte son sólo casos especiales) sólo son posibles en el tiempo, y ellos nos agradan o nos desagradan debido únicamente a que «nosotros» somos, o, más bien, equivocadamente, nos identificamos con los tabernáculos psico-físicos mutables que nuestro Sí mismo asume, considerándonos así a nosotros mismos como criaturas del tiempo. Así pues, que las flores se marchiten o que los amigos mueran sólo nos aflige en tanto que nosotros nos consideramos criaturas del tiempo. Hay tales y cuales deseos o amores (*k m* ) que los hombres sienten: y éstos «son reales (o verdaderos), pero cubiertos de falsedad (o de irrealdad)... Pues, ciertamente, del amado que muere, ya no se tiene una visión *aquí*. Pero aquellos que todavía viven aquí, y aquellos que han muerto, y todo lo que uno desea pero no tiene, todo esto encuentra quien entra *allí*» (CU. 8.2.1, 2). Esto significa que «aquí» y «allí» son simplemente aquí y ahora por una parte, y allí y después (post mortem) por otra; pues el universo mismo, «todos los seres y todos estos deseos *están* contenidos (*sam hit* )<sup>39</sup> en esta “Ciudad de Dios” [el cuerpo vivo], en el éter del corazón<sup>40</sup>. ¿Pero qué queda (*ati i yate*)<sup>41</sup> de la “ciudad” cuando la edad la vence y la abate?<sup>42</sup>. Lo que queda de ella es la “Ciudad de Dios”<sup>43</sup> verdadera (o real), —el Sí mismo (*tman*)<sup>44</sup> sin sufrimiento, sin edad, sin muerte, cuyo deseo es verdadero (o real), cuyos conceptos son reales<sup>45</sup>... Aquellos que parten habiendo encontrado (o conocido) ya aquí al Sí mismo y esos deseos (o amores) verdaderos, devienen “movedores a voluntad”

en todos los mundos» (*ídem* 8.1.1-6)<sup>46</sup>. Y este concepto de las «dos ciudades» y de los deseos verdaderos y falsos es agustiniano, pero antes de él, platónico; pues «hay placeres falsos en las almas de los hombres, imitaciones o caricaturas de los placeres verdaderos» (*Filebo* 40 C); de los cuales placeres, los placeres falsos (*ψευδεῖς ἡδοναί*) son los afectos, mezclados con la aflicción; y los verdaderos (*ἀληθεῖς*)<sup>47</sup> los que se tienen en la belleza, principalmente como se manifiesta en las formas matemáticas, y en el conocimiento<sup>48</sup>, en los cuales no hay ninguna mezcla de aflicción (*ídem* 51). Así pues, en palabras de Platón y de San Agustín, mientras nosotros estamos considerando las cosas eternas, las cosas que no cambian, estamos participando en la eternidad. La eternidad no está lejos de nosotros, sino más cerca que el tiempo, cuyas dos partes [el futuro y el pasado] están realmente lejos, una por delante de nosotros y la otra por detrás; sin embargo, todo lo que *es* verdadero ha sido siempre verdadero y siempre será verdadero. La «Verdad», lo mismo que la Eternidad, igualmente en el brahmanismo, el budismo, el islam y el cristianismo, es uno de los nombres de Dios, y sólo nuestro olvido [amnesia] nos lleva a la necesidad de orar «Oh tú que no cambias, haz tu morada en mí», como un niño podría desear hacer con respecto a su *waqt*, o *l*. Si la base eterna de la existencia —*damma*— es a la vez aquí y ahora (*di ñe dhamme*) y sin tiempo (*ak liko*), sin duda será mejor ver cómo «siente» ella aquí y ahora, que «sentir» tanto miedo de ella. Ciertamente, si nosotros no participamos en la eternidad *ahora*, quizás nunca participaremos<sup>49</sup>.

Hay también otra manera en la que puede sugerirse la naturaleza de la experiencia de la eternidad. Puede asumirse que una mente dada no puede pensar en más de una cosa a un tiempo. Pero esto no significa que la vida del intelecto sea sólo aritmética. El hecho mismo de dar nombres a las cosas, lo que es un poder intelectual, es la dotación a muchos eventos sucesivos de un tipo de identidad permanente, aunque sólo sea una pseudo-identidad, aparte del tiempo; sin esto, la comunicación de sentimientos todavía sería posible, pero no lo sería una comunicación de pensamientos; y esto indica ya que el mundo inteligible es

más afín a la eternidad que al tiempo. Y de la misma manera, espacialmente, consideremos la complejidad del arte en el artista, es decir, de la forma en la mente del artista, donde, aunque la forma es allí una, esta única forma es la forma de muchas cosas que podrán concebirse y que se concebirán después por separado. Por ejemplo, cuando se concibe una «casa», se conciben también muchas cosas, a saber, al menos un suelo, paredes, y un techo. Un ejemplo más complejo lo proporciona el caso bien conocido, aunque está lejos de ser único, de Mozart, que primero escuchaba sus composiciones, no frase a frase, sino como un *totum simul*, y que pensaba que esta «escucha efectiva de la totalidad junta» era mejor que la subsecuente escucha de la totalidad extendida. El ejemplo más complejo es el de la visión por Dante de la «forma universal» de la pintura del mundo<sup>50</sup>, de la que dice que «dentro de su profundidad vi abrazadas, ceñidas por amor en un único volumen<sup>51</sup>, todas las hojas esparcidas de la totalidad del mundo, las substancias y los accidentes y sus sucesiones, como si fuera un junto (*insieme*)<sup>52</sup>, fundido de tal manera que de lo que hablo es de una única llama... Tal deviene el hombre en esa luz, que volver de allí a cualquier otra visión, nunca podría consentirlo por ninguna posibilidad» (*Paradiso* 33.85-100). Pensamos también en la operación inmediata del «genio matemático»; y en la visión de un Buddha, que «no opera en los términos de los compuestos», sino que ilumina donde quiere, «“de la misma manera que uno podría saltar la secuencia de un texto”, llegando al punto que busca sin demora» (*Vism.* 411). Hay también el misterio de la posibilidad de la comunicación de ideas desde una mente aparentemente circunscrita a otra, lo que es difícilmente comprensible a no ser que se asuma un elemento trascendente a ambas<sup>53</sup>. Y, finalmente, tenemos el hecho de que el intelecto puede ser conocedor al mismo tiempo de «un único conocimiento de cosas contrarias», como cuando, por ejemplo, considera la idea de «temperatura», en la que están incluidas las nociones de caliente y de frío<sup>54</sup>, con cuya consideración puede tenerse un vislumbre de lo que puede significar estar «liberado de los pares de opuestos», es decir, de un conocimiento sólo en los términos del pasado y del futuro que, como hemos visto, «son un velo para ti

de Dios». Y aunque la omnisciencia es todo menos cuantitativa, y no un mero agregado de conocimientos de cosas, todavía es válido que las facultades sinóptica y sintética del intelecto meramente humano nos proporcionan una analogía de cómo sería ver y conocer todas las cosas a la vez, no en la contradistinción del sujeto y el objeto, sino donde «conocer y ser son la misma cosa»<sup>55</sup>. Para usar el lenguaje del ejemplarismo, no podemos imaginar que el intelecto Divino es una suerte de diccionario, sino más bien una Palabra o una Forma que es la forma de muchas cosas diferentes<sup>56</sup>.

Para concluir, aunque podría agregarse mucho a lo que ya se ha dicho<sup>57</sup>, sólo seguiré el rastro de la persistencia del concepto tradicional del tiempo y la eternidad en algunos de los poetas metafísicos ingleses. Por ejemplo, Herrick:

¡Oh añadas! ¡oh Edad! Adiós,  
Mirad, yo parto,  
A donde sé  
que mora el Infinito

Y allí mis ojos verán  
Todos los tiempos, según  
Se pierden en el Mar<sup>58</sup>  
De la Eternidad Vastísima

Donde la Luna jamás domina  
A las estrellas; sino que ella,  
Y la Noche, se  
Sumergen en un único Día sin fin<sup>58a</sup>.

El segundo verso de Herrick combina el pensamiento del poema de Joshua Sylvester.

Hoy, Mañana, Ayer  
Con-Tigo son uno, un instante siempre,  
y el de Angelus Silesius:

Wenn du das Tröpflein wirst in grossen Meere nennen,  
Denn wirst du meine Seel' im grossen Gott erkennen<sup>59</sup>,

y también el bello testamento de Labadie,

«Entrego mi alma de todo corazón a Dios, devolviéndola como una gota de agua a su fuente, y descanso confiado en él, suplicando a Dios, mi origen y mi océano, que me tome dentro de sí mismo y que me trague eternamente en el abismo de su ser»<sup>60</sup>.

Este motivo bien conocido —«la gota de rocío que se funde en el brillante mar»— tiene, como el concepto análogo de las chispas del fuego divino que salen de él y retornan a él, y como el del exilado que vuelve a casa, un largo *παράδοσις*, rastreable, en occidente, a través de Ruysbroeck<sup>61</sup>, el Maestro Eckhart<sup>62</sup>, y Dante<sup>63</sup>, hasta fuentes griegas, y en oriente, hasta los *śūtras*, notablemente Shams-i-Tabriz<sup>64</sup> y Rāmāṇa<sup>65</sup>, y hasta fuentes budistas, védicas<sup>67</sup> y también chinas<sup>68</sup>. Por ejemplo, en la *Pravāna Upaniṣad* 6.5 (una de cuyas versiones budistas, en el *Anguttara Nikāya* 4.198, es un equivalente casi literal) encontramos:

«De la misma manera que las corrientes fluentes que van hacia el mar, al alcanzarlo, han vuelto a casa, y su nombre-y-figura se deshacen, y uno habla sólo del “Mar”, así también de este Presenciador (*paridraśya*)<sup>69</sup>, las dieciséis partes (*kalā*) que van hacia la Persona (*puruṣa*)<sup>69</sup>, cuando alcanzan a la Persona, han vuelto a casa, y su nombre-y-figura se deshacen, y uno habla sólo de la “Persona”. Él (que es un Comprehensor) deviene entonces sin partes (*akalā*), inmortal... En quien las partes se soportan, como los radios se sostienen en el cubo de una rueda, a él yo lo conozco como la Persona a-ser-conocida. —¡que la muerte no te inquiete!».

Como una última ilustración de la universalidad de las ideas que hemos tratado arriba cito lo siguiente del libro *The Sparkling Stone* de J. Ruysbroeck (cap. 9):

«Pues si poseemos a Dios en la inmersión del amor —es decir, si nos perdemos a nosotros mismos— Dios es nuestro propio y nosotros somos su propio: y así nos sumergimos eterna e irrevocablemente en nuestra única posesión que es Dios... Y esta submersión es como un río, que sin pausa ni vuelta atrás vierte siempre adentro del mar; puesto que éste es su lugar de reposo propio». Y del libro *The Book of Supreme Truth* (cap. 10): «Y esto tiene lugar más allá del tiempo; es decir, sin antes ni después, en un Ahora Eterno... el hogar y el comienzo de toda la vida y de todo el devenir. Y así todas las criaturas son ahí dentro, más allá de sí mismas, un único Ser y una única Vida con Dios, como en su Origen Eterno».

Acordemente a nuestra capacidad, hemos rastreado la historia de los significados de los conceptos del tiempo y de la eternidad: uno, en el que todas las cosas vienen y van, y el otro, en el que todo permanece inmutable. Si hemos de preservar la integridad de la comunicación, sólo nos queda aceptar sin cuestión estos significados establecidos; excepto para aquellos que eligen vivir en un mundo meramente existencial carente de todo significado, estos conceptos han sido siempre, y siempre permanecerán una parte integral de la experiencia humana. Pues «la intuición no-espacial y no-temporal es la condición de la interpretación del mundo del espacio-tiempo mismo»<sup>70</sup>; «todos los estados del ser, vistos en el principio, son simultáneos en el ahora eterno... (y) el que no puede escapar del punto de vista de la sucesión temporal, para ver todas las cosas en su simultaneidad, es incapaz de la menor concepción del orden metafísico»<sup>71</sup>; y en la «experiencia de la realidad unificada, la totalidad del proceso de la creación, desde el Pacto Primordial hasta la Resurrección, es un único momento sin tiempo de auto-manifestación Divina»<sup>72</sup>.

¡OM NAMO ANANT YA K L NTAK YA!

## NOTAS DEL CAPÍTULO V.— EN EL CRISTIANISMO

<sup>1</sup> ¿Quiénes son «los muertos»? «Muerto es el hombre de ayer, pues ha muerto en el hombre de hoy; y el hombre de hoy muere en el hombre de mañana» (Plutarco, *Mor.* 392 D).

<sup>2</sup> 1 Cor. 15:51-52. Esto puede aplicarse no sólo a la resurrección del cuerpo en el futuro distante, sino (como en el Isl m) al momento presente de la iluminación, cuando «el alma que yacía muerta en un cuerpo vivo resucita de nuevo» (San Agustín, *Sermo [De scrip. N.T.]* 88, 3.3), o como lo expresa Santo Tomás «al primer instante al que es inherente la gracia».

<sup>3</sup> A. A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion*, 1938, 2.346. Cf. René Guénon «el que no puede escapar del punto de vista de la sucesión temporal, es incapaz de la menor concepción del orden metafísico» (*La métaphysique orientale*, París, 1939, p. 17).

<sup>4</sup> «Pensad en Dios y encontraréis “es”, donde “ha sido” y “será” no pueden ser» (San Agustín, *In Joan. Evang.* 38.10).

<sup>5</sup> Hechos 22:6 «Súbitamente (ἐξαίφνης) brilló del cielo una gran luz», y 2 Cor. 6:2 «Mirad, ahora es el tiempo aceptado, mirad, ahora es el día de la salvación»

(ἰδοῦ, νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοῦ, νῦν ἡμέρα σωτηρίας).

«Súbitamente» (*sub-i-taneus*) es, literalmente, «ir furtivamente»; y ἄφνω tiene también el significado de «misteriosamente»; y encontramos estas ideas también en la India con referencia a la procesión e inmanencia divinas, por ejemplo, en RV. 1.145.4 donde Agni *sadyo j tas tats ra*, por lo que Grassmann escribe «kaum geboren schlecht» y uno podría decir «como un ladrón en la noche», o *Mu . Up.* 1.1.6 y 2.2.1, 6 *adre yam agr hyam...s k man...guh cara...anta carate bahudh j yam na* , como en MU. 2.5 *sa va e a s k mo' gr hy'd ya ...ihaiiv vartate*.

Además, en cuanto a esta presteza: «Incluso ahora en que Yo (Dios) estoy presente aquí, Yo estoy al mismo tiempo también allí» (Filón, *Sacr.* 68); «él (el

νοῦς) no se ha movido como uno se mueve de un lugar a otro, sino que es allí» (Hermes Trismegistos, 16.2.19); «el Uno, inmóvil, es más veloz que la mente... otros pasan corriendo, éste permanece inmutable» (Up. 4).

<sup>6</sup> El «instante» de Santo Tomás es estrictamente atómico, y su argumento se basa en el hecho de que tales instantes no son partes del tiempo.

<sup>7</sup> En las cosas por encima del tiempo, ningún intervalo separa la causa del efecto o el comienzo del fin. Sería una interesante hermenéica —no, por supuesto, una etimología— conectar «a-repentimiento» con «de-repente».

<sup>8</sup> «El viaje del espíritu es incondicionado con respecto al tiempo y al espacio» (R m , *Mathnaw* 3.1980).

<sup>9</sup> En otras palabras, aeviternal, como los ángeles, o, mortal como la razón, e inmortal como el intelecto (aunque «razón» se usa a veces en el sentido de «intelecto», y originalmente tenía este significado más elevado). Sobre las «dos mentes» (la mortal y la inmortal) cf. mi «On Being in One's Right Mind», en *Review of Religion* 7, 1942, 32-40: «metanoia» es un cambio, es decir, una transformación de la mente.

<sup>10</sup> «El *ahora del tiempo* es el mismo, en lo que concierne a su sujeto, en todo el curso del tiempo, pero difiere en aspecto... según está aquí y allí... Igualmente, el flujo del *ahora*, en tanto que alterna en aspecto, es el tiempo. Pero la eternidad permanece la misma, tanto en lo que concierne al sujeto como al aspecto; y de aquí que la eternidad no es lo mismo que el *ahora del tiempo*» (1.10.4 ad 2). Por supuesto, esto es aristotélico, a la vez que está de acuerdo con Boecio.

<sup>11</sup> Emparentadas etimológicamente, ambas palabras pueden significar ya sea «vida» o ya sea «edad». La raíz IE es *I*, «ir» (presente también en *αἰών*, *ἀεὶ*, *aevum*, *aeternus*, *ewig*, *ever* y *eye*); en su sentido más frecuente, que es el de continuación en un estado dado, implica «existir» o «ser». Agni, cuando se contrasta con los demás Dioses, como «el único inmortal», puede llamarse *vi v yus*, «la totalidad de la vida», y esta totalidad es análoga a la completud de «toda la vida» (*sarvam yus*) de un hombre que no muere antes de la vejez.

Sobre *αἰών* [como *yus*] en tanto que el período completo, ya sea de cada vida particular o ya sea de toda la existencia, ver Aristóteles, *De Coelo* 1.9.15; sobre *αἰών* y *χρόνος* cf. Filón 1.496, 619; (Liddell and Scott).

<sup>12</sup> Este parece haber sido también el punto de vista de William de Ockham: «su principal propósito en el *Tractatus de successivis* es mostrar que la moción, el lugar, y el tiempo no son entidades separadas de las realidades respectivas, a saber, el cuerpo movido, el cuerpo localizado, y el cuerpo movido en el tiempo. Ockham piensa que ésta es la verdadera opinión de Aristóteles» (P. Boehner, *The Tractatus de Successivis attributed to William Ockham*, St. Bonaventure, N.Y., 1944, p. 30).

<sup>13</sup> «Yo soy lo que Yo soy» es la versión de lo que, en hebreo, era realmente «Yo devengo lo que Yo devengo»; el griego Le considera como «Él es en Sí mismo», y el hebreo como «Él es vuelto hacia nosotros», cuando deviene «el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». Ambos conceptos son comunes en la tradición védica; por una parte, «ÉL ES, sólo por eso puede Él ser aprehendido» (KU. 6.13), por otra «Tú, Agni, eres Varuna al nacer, y devienes (*bhavasi*) Mitra cuando eres encendido» (RV. 5.3.1), y «Devino (*abhavat*) el Sol de los hombres» (RV. 1.146.4, cf. Juan 1:4).

<sup>14</sup> «A través de la caridad»; por ejemplo, la práctica de *maitr karu* , *mudit* , y *upekkh* en los *brahma-vih ras* budistas (cf. en mi *Figures of Speech or figures of Thought*, pp. 147, 148); pues, como dice el Maestro Eckhart, «Dios ama a todas las criaturas igualmente, y las llena de su ser; y así debemos nosotros verternos a nosotros mismos en amor en todas las criaturas; y entre los paganos a menudo encontramos esto, a saber, que han alcanzado este estado de paz rica de amor por virtud de su comprensión natural» (Pfeiffer, p. 273) «Alsô minnet got alle crêatûre gelîch und erfüllet sie mit sînem wesenne. Und alsô sullen wir mit minne fliezen ûf alle crêatûren. Des vindet man vil an den heidenen, daz sie zuo disem minnerîchen friden nâtiurlîcher bekentnüsse kâmen...»

<sup>15</sup> En la edición de Loeb, maltraducido por «sempiterno». Para Boecio, la eternidad es in-finita, es decir, sin comienzo ni fin, pero no una duración, no «sempiterno»; es el tiempo el que «dura».

<sup>16</sup> En el presente contexto, no parece necesario tratar el problema de la «eternidad del mundo». Sólo observaré que el «mundo sin fin» cristiano parece referirse al mundo en un sentido (a saber, ese en el que el tiempo puede llamarse «interminable»), y a *este* mundo en otro (a saber, ese en el que un tiempo dado tiene un comienzo y un fin). Como ocurre con la tradición, hay ciclos que comienzan y que acaban, pero la serie de ciclos no tiene comienzo ni fin.

<sup>17</sup> El sánscrito *prajñā*, que etimológicamente es el griego *προνοία* y el latín *pro-gnosis*, se atribuye al Sol y Sí mismo Espiritual, omnisciente y omnividente; es un conocimiento de todas las cosas, que no se deriva de una observación de su ocurrencia.

<sup>18</sup> Aquí, a la vez, en el sentido de *νοῦς*, *intellectus vel spiritus*, como en San Agustín *De ordine* 2.19.50 «Si la razón es inmortal... y si yo soy la razón, entonces eso por lo que se me llama mortal no es mío»; y no como la razón se distingue a veces del intelecto, como en San Agustín *De Trin.* 12.15.25 «la cognición intelectual de las cosas eternas es una cosa, y la cognición racional de las cosas temporales otra», o como en Boecio *De consol.* 1.6 donde habla de sí mismo como un «animal racional y mortal», y esto significa que «ha olvidado lo que él es».

<sup>19</sup> La «punta dello stello a cui la prima rota va dintorno... da quel punto depende il cielo, e tutta la natura» de Dante (*Paradiso* 13.11, 28.41); «apri gli occhi... e vedrai il tuo credere... nel vero farsi come centro in tondo» (*idem* 13.49).

<sup>20</sup> «Ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad *punctum medium* circulus, ita est fati series mobilis as providentiae stabilem simplicitatem».

<sup>21</sup> El *punctum medium*, aludido arriba como «indivisible», es decir, *ἄτομος*.

<sup>22</sup> No en el tiempo; ni tampoco en la eternidad, sino entre ellos; pues la moción debe haber cesado cuando se ha alcanzado su meta, que es el centro; y así, figurativamente, la moción será espiral. Incluso los ángeles caídos podrían no haber caído mientras subsistían en la vida increada; aparte de una «creación», que implica necesariamente algún grado de «separación» del centro, ni una Caída ni una Redención son concebibles. Estas son las dos «mitades» del ciclo de la existencia; pero en la eternidad, la extroversión y la introversión coinciden; y esto garantiza efectivamente la apocatástasis final de todas las «luces caídas».

<sup>23</sup> El *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* de Santiago, y el *bhava-cakra* indio; el ciclo del tiempo. Sobre el simbolismo del círculo cf. Dionisio, *De div. nom.* 5.6; Santo Tomás de Aquino, *De principio scientiae Dei* 14; René Guénon, *Le symbolisme de la croix*; y mi «Vedic Exemplarism», en *HJAS.*, 1, 1936, p. 45.

<sup>24</sup> *Śatapatha Br hma* a 10.5.2.17 «A la vez cerca y lejos; pues en tanto que Él está aquí sobre la tierra en la carne Él está cerca, y en tanto que Él es Ese Uno en otro mundo Él está también lejos».

<sup>25</sup> «No el sol que todos los hombres ven, sino El que pocos conocen con la mente», AV. 10.8.14; para paralelos, ver mi «“Spiritual Paternity” and the “Puppet Complex”» en *Psychiatry*, 8, 1945, p. 288, Nota 7.

<sup>26</sup> «Como un Sí mismo Perfecto (*suk ta = τέλειος*), pasé adentro del increado mundo de Brahma» (CU. 8.13).

<sup>27</sup> Es decir, el Sol mismo, representado por el disco solar, la Puerta del Sol.

<sup>28</sup> Por supuesto, en el sentido adecuado es inevitable un «panteísmo»; pues si Dios fuera menos que Todo, habría algo exterior a su esencia, por lo cual ya no sería infinito, sino limitado.

<sup>29</sup> En esta metáfora de una carrera de carro, un «circus», pienso que la *meta* no es literalmente el punto de partida, sino el poste en torno al cual se da la vuelta.

<sup>30</sup> «El Imperecedero Brahma, la llama, más pequeño que lo más pequeño, donde están contenidos todos los mundos y todas las cosas que hay en ellos» (Mu . Up. 2.2.2), «como una llameante rueda ígnea» (MU. 6.24).

<sup>31</sup> Sólo en este sentido puede considerarse a Dios como un «lugar»: *τόπος* en los textos gnósticos, *loka* en las upaniads.

<sup>32</sup> El Logos: «Yo soy la puerta, el que por mí entrare...».

<sup>33</sup> En otras partes el Maestro Eckhart habla de esta concepción como «el acto de fecundación latente en la eternidad». Coincide con el nacimiento eterno de la Palabra «por quien todas las cosas fueron hechas».

<sup>34</sup> *In dem êrsten ûzbruche*: así, ni todavía mostrado (futuro) ni, sin embargo, ocultado (pasado), sino inmanifiesto-manifiesto (*vyakt vyakta*). Sobre este estado de promesa perfecta y de lozanía eterna, el estado de la tensión más alta concebible, que es también el paradigma de un arte ideal, ver mi «Theory and Practise of Art in India», *Technical Studies* 3, 1934, p. 75. Este momento perfecto ocurre en la «Aurora», cf. el *S ryaśataka* de Maryra 26 «Más bien, en el tiempo del comienzo, cuando el esplendor del Sol, como el pincel de un pintor, descubre, como si fuera [un ojo o una flor que se abre] toda la pintura del mundo». Es como la postura del arquero en el momento de la suelta, cuando la flecha está a punto de salir; y como en el arte Chino «el momento representado es la pausa antes de que la acción comience, cuando el cuerpo está [todavía] tenso» (H. Fernald en el *Burlington Magazine*, Enero, 1936, p. 26). Es notable que los Shakers también sostienen que la mejor belleza es la que es «peculiar a la flor», y no la «que pertenece al fruto maduro».

<sup>35</sup> Es decir, todo el tiempo, en el sentido generalmente aceptado entonces: pero más bien, como un hindú podría expresarlo, todos los tiempos, de los cuales la presente edad del mundo es solamente uno. Ello habría sido lo mismo para Orígenes.

<sup>36</sup> Literal y etimológicamente, «síntesis».

<sup>37</sup> «El Espíritu de Vida (*prāna*) es el Sí mismo Prognóstico (*prajñātmān*), Vida e Inmortalidad junto... Quienquiera que se acerca a Mí como Vida e Inmortalidad, vive su vida en este mundo y obtiene la inmortalidad inagotable (*akṣiti*) en el mundo de la luz celestial... Esto es la “Omni-obtención” en el Espíritu de Vida» (*Kaush. Up.* 3.2.3).

<sup>38</sup> Soy consciente de que hay hombres modernos para quienes la satisfacción de todos los deseos posibles no sería suficiente; aún más allá de eso, quieren mantener y perseguir otros todavía no satisfechos. Estos son aquellos que nunca han conocido lo que significa *contentarse* con poco, y no pueden imaginar un estado de contento completamente poseído de todo lo que pueda desearse; hombres «que no querrían vivir sin hambre ni sed, si no pudieran *sufrir* también las consecuencias naturales de estas pasiones» (Platón, *Filebo* 54 E); hombres que olvidan que a la infinitud no puede agregársele nada *más*.

<sup>39</sup> *Sam hita*, «en *sam dhi*»: literal y etimológicamente «sintetizado».

<sup>40</sup> «El reino del cielo está dentro de vosotros».

<sup>41</sup> La misma pregunta se formula en *Ka ha Up.* 4.3, 5.4, y se responde, «Eso», es decir, Brahma, Dios. Si San Pablo pudo decir «Vivo, pero no yo, sino Cristo en mí», ¿qué habría «quedado» cuando este hombre, Pablo, murió?. «El cuerpo del hombre está sujeto a la muerte omnidominante, pero la imagen de la Eternidad (*αἰῶνος εἰδωλον*) *permanece* (*λείπεται* = *atisi yate*) viva», Pindado, *Dirge* 131.

«Es en el alma del hombre, es decir, en el alma racional o intelectual, donde debemos encontrar la imagen del Creador, que está inmortalmente implantada en su inmortalidad... Y esta imagen de Dios... cuando, finalmente, se adhiera enteramente a Él... será “un único espíritu” [1 *Cor.* 6:17]... entonces, vivirá inmutablemente» (San Agustín, *De Trin.* 14.4.6, 14.14.20).

<sup>42</sup> «Pues aquí nosotros no tenemos ninguna ciudad constante, antes bien buscamos una que ha de venir» (Heb. 13:14).

<sup>43</sup> «Dos amores han creado estas dos ciudades... el terrenal... y el celestial... Por lo tanto, que cada hombre se pregunte a sí mismo qué es lo que ama; y encontrará de cual de ellas es un ciudadano» (San Agustín, *De civ. Dei* 14.28 e *In Ps.* 64.2); y «justo es que se duela sin límite, quien, por amor de lo que no dura, eternamente se despoja de este amor, el amor que recto inspira» (*Paradiso* 15.10-13 + 2).

<sup>44</sup> «...el Sí mismo auto-subsistente, in-deseoso, jovial, sin vejez y sin muerte, a quien si uno conoce, no teme más a la muerte» (AV. 10.8.44). Para la «Ciudad de Dios» (*brahmapura*, ver *ídem* 10.2.28-33).

<sup>45</sup> Las últimas palabras, descriptivas del Sí mismo, se repiten y se expanden más en MU. 7.7.

«Los objetos de los amores terrenales son mortales, dañinos, y amores de sombras que cambian y pasan, pues éstas no son lo que nosotros amamos realmente, no son el bien que nosotros estamos buscando realmente. Pero allí está el verdadero objeto de nuestro amor, donde podemos estar con él, aprehenderlo y poseerlo realmente, donde ninguna envoltura de carne lo impide», Plotino, *Eneadas* 6.9.9.

<sup>46</sup> Es decir, «entrarán y saldrán, y encontrarán pradera» (Juan 10:9); *Taitt. Up.* 3.10.5 «arriba y abajo de estos mundos, comiendo lo que quiere y asumiendo cualquier aspecto que quiere»; RV. 9.113.9 «donde hay moción a voluntad»; *Cloud of Unknowing*, cap. 59 «tan sutiles en cuerpo y en alma juntos, que entonces estaremos prontamente donde queramos corporalmente, como lo estamos ahora en nuestro pensamiento espiritualmente».

<sup>47</sup> *ὁ γε τὸ ὄν λεγὸν καὶ τὰ ὄντα τάληθῆ λέγει*, *Eutidemo* 284 A; Verum mihi videtur esse id quod est, San Agustín, *Soliloq.* lib. 2, c.5, n. 8. Pero la verdad de los hechos y la verdad de los principios pertenecen a niveles de referencia diferentes. El sánscrito *satyam* ( $\sqrt{as}$ , «ser»), «verdad» o «realidad» puede predicarse por igual, ya sea relativamente de los temporalia o absolutamente del ser inmutable.

<sup>48</sup> Por supuesto, no se trata de una mera erudición, sino de «la sabiduría que saca al alma del devenir al ser», es decir, el conocimiento de la «esencia que es siempre, y a la que no se le hace errar entre la generación y la destrucción» (Platón, *República* 485 B, 521 D): «todo conocimiento verdadero se interesa en lo que es sin color, sin forma, e intangible... no se trata de ese conocimiento que tiene un comienzo y varía según está asociado con una u otra de las cosas que nosotros llamamos ahora “realidades”, sino de ese que es realmente real» (*Fedro*

247), donde «realmente real» corresponde a *satyasya satyam, param rtha-satyam*, ens realissimum, τὸ ὄντως ὄν.

<sup>49</sup> BU. 1.4.15, 4.4.14; CU. 7.25.2, 8.1.6; BG. 18.58.

<sup>50</sup> El «paradigma eterno» de Platón sobre el cual se modela el mundo sensible, *Timeo* 29: «la pintura del mundo (*jagac-citra*) pintada por el Espíritu (el Sí mismo de todos los seres) sobre el lienzo del Espíritu, y en la cual tiene una gran delectación» (Śa kar c rya, *Sv tmanir pa a* 95), —de la misma manera que para Empédocles (Diels frag. 23) y para Platón (*Timeo* 55 C) el Creador pinta, y en el isl m se le llama pintor (*mu awwir*, *Qur' n* 59.24) o, para emplear el equivalente de Filón, de la misma manera que el patrón ideal de la cosa que ha de hacerse está «grabado», por así decir, en la mente del hacedor (*Opif.* 16.22).

<sup>51</sup> Cf. Empédocles (Diels fr. 26) «hecho todo un junto en único orden por amor».

<sup>52</sup> *In sieme*, «en-mismidad», a la vez en cuanto al tiempo y al lugar. «El centro del vórtice, donde todas las cosas se juntan, a fin de ser sólo uno» (Empédocles, Diels frag. 35, 36): «Todos son lo mismo allí y sin embargo distinto; de la misma manera el alma posee el conocimiento de muchas cosas sin confusión, y que cada una cumple su tarea propia cuando surge la necesidad», justamente como en el caso de los «poderes» inherentes en una semilla (Plotino, *Eneadas* 6.9.6): «Nù sint alliu dinc gelích in gote unde sint got selber» (Maestro Eckhart, Pfeiffer p. 311). Uno podría decir, plures, non tamen multa, sed unum.

<sup>53</sup> «Todas las propiedades humanas proceden del Uno... de otro modo ningún hombre podría comprender a otro por el sonido» (Jacob Boehme, *Sig. Rer.* 1.2). «En todas las conversaciones entre dos personas se hace referencia tácita a una naturaleza común. Esa tercera parte, o naturaleza común, no es social, es impersonal; es Dios» (William James, *Varieties of Religious Experiencie*): «El Sí mismo [del sí mismo], que controla el habla desde dentro... el Comprensor no comprendido» (BU. 3.7.17, 23). «La conciencia es un singular cuyo plural es desconocido» (Erwin Schrödinger, *What is Life?* 1945, p. 90). Más

generalmente, W. M. Urban, *The Intelligible World* (1929) y *Language and Reality* (1939).

<sup>54</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 1.75.6, donde éste proporciona un argumento sobre la incorruptibilidad (inmortalidad) del *anima intellectiva*.

<sup>55</sup> Esto no fue enunciado por primera vez, como se supone generalmente, por Parménides, frag. 5. Su *τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι* significa simplemente que «eso que no puede concebirse es lo mismo que eso que puede ser» (ver Burnet, *Early Greck Philosophy*, 4ª ed. 1930, p. 173, n. 2). Plotino, *Eneadas* 5.9.6 cita las palabras de Parménides, pero, aunque por esta vez fue posible que el infinito fuera el sujeto de una sentencia y, de hecho, Plotino usa *τὸ εἶναι* como sujeto (*Eneadas* 3.7.6), su cita de las palabras de Parménides es para mostrar que «en lo inmaterial el conocimiento y lo conocido son lo mismo»; y mientras que esto implica que *allí* el conocedor, el conocimiento, y lo conocido son lo mismo, lo que se predica efectivamente apenas es más que la *adequatio rei et intellectus* escolástica, —el «hacer que eso que piensa en nosotros sea igual a los objetos de su pensamiento» de Platón, lo cual, *si* los objetos son eternos y divinos, restaurará nuestro ser a su «naturaleza original» (*Timeo* 90). Parece haber sido San Agustín el primero que enunció explícitamente que, *in divinis*, vivir, conocer, y ser son una y la misma cosa (*De Trin.* 6.10.11, *In Joan. Evang.* 99.4, y *Conf.* 13.11). Ser lo que uno conoce no es un estatuto dado, sino un estatuto que hay que lograr. Lo que es inmediatamente verdadero es que «como es el pensamiento de uno, así *deviene*» (*yac cittas tanmayo bhavati*); y debido a esto el pensamiento debe purificarse y transformarse, pues si estuviera tan centrado en Dios como ahora lo está en las cosas perceptibles por los sentidos, «¿Quién no estaría liberado de su esclavitud?» (MU. 6.34.4, 6).

<sup>56</sup> Cf. mi «Vedic Exemplarism», *HJAS* 1, 1936, 44-64. Los Ángeles, como dice el Maestro Eckhart, tienen menos ideas y usan menos medios que los hombres. Dios tiene sólo una idea y es únicamente ese uno, y no necesita ningún medio en absoluto.

<sup>57</sup> He hecho solamente un uso limitado del admirable y comprehensivo trabajo de F. H. Brabant *Time and Eternity in Christian Thought*, 1937. El trabajo de G. E. Mueller «Experimental and Existential Time» (*Philosophy and Phenomenological Research*, 6, 1946, 425-435) trata de fuentes griegas y cristianas. Yo no comprendo sus palabras, «Frente a esta absoluta afirmación del ser en las recurrencias del tiempo natural se alza la negación hindú del tiempo»; pues difícilmente es una «negación del tiempo» decir que «el tiempo y lo sin tiempo» son *ambos* formas de Dios, que es similarmente «a la vez con forma y sin forma, audible y silente», y así sucesivamente; y, es ciertamente tan verdadero de la India, como lo es de Grecia, que «la belleza y la substancia de la cultura humana se hace manifiesta en las celebraciones y festivales estacionales del año del alma». Hay un valioso tratamiento de nuestro tema por Alberto Rougés, en su *Las Jerarquías del Ser y la Eternidad*, Tucumán, Argentina, 1943. No he visto el trabajo de Alexander *Space, Time, and Deity*. Joseph Katz, en su «Eternity —Shadow of Time» (*Review of Religion* 11, 1946, 36-45), intenta invertir el concepto platónico y tradicional del tiempo, como una imagen o imitación de la eternidad, y también comete la equivocación, muy común, de suponer que debido a que la satisfacción de todos los deseos sólo es posible «más allá del tiempo», la satisfacción debe «posponerse», olvidando que el *nunc aeternitatis* está tan presente aquí y *ahora*, como siempre lo estuvo, o siempre lo estará; en realidad, es el utopista secular, que cree en la perfectibilidad de la sociedad humana, quien pospone indefinidamente su felicidad, mientras que el f u «hijo del momento», «toma el efectivo y deja pasar el crédito». Katz, además, piensa que la satisfacción de todos los deseos carecería «de significado» debido a que faltarían las necesidades que los impulsan; Traherne proporciona la respuesta, —admitiendo que «ningún gozo podría ser nunca allí donde no hay ningún anhelo», dice que Dios «anhela infinitamente todos Sus gozos... y que todos esos placeres anhelados los tiene infinitamente... Su vida en anhelos y gozos es infinita, y ambos se sienten como Su Delectación Suprema».

<sup>58</sup> Sobre el «día sempiterno», ver arriba, nota 6, del Capítulo I. Cf. también el «Sumérgete, esto es la anegación» del Maestro Eckhart. No debería ser necesario decir que la «anegación», el «anonimato», o el «devenir nadie» son de dos tipos extremadamente diferentes, según si uno se anega dentro de las aguas superiores o dentro de las aguas inferiores. Uno retrocede de las aguas superiores debido solamente al apego al Ego empírico y transitorio que «no es mi Sí mismo»; y uno debería retroceder de una anegación de las aguas inferiores, pues esto implica la pérdida *incluso* de la propia individualidad de uno, de manera que uno ya no tiene, hablando propiamente, un nombre, sino sólo un número, como un convicto, o como en las sociedades proletarias, donde uno deviene una unidad estadística y no ya una persona. Haber «perdido el propio sí mismo de uno» en lo infinito, y haber perdido el propio sí mismo de uno en lo indeterminado son, literalmente, mundos aparte, tan aparte como el cielo y el infierno. «¿Cuándo vendré yo a ser nuevamente en Varu a?», RV. 7.86.2; «...el Único Mar», *idem* 10.5.1.

<sup>58a</sup> «Un único día sólo, que dura y no pasa», San Agustín, *Ps.* 89.15.

<sup>59</sup> Angelus Silesius, *Cherubinische Wandersmann* 6.172.

<sup>60</sup> Citado por Dean Inge, *Philosophy of Plotinus*, 2ª ed. 1.121.

<sup>61</sup> Ver abajo: Ruysbroeck hace un uso constante del término «inmersión», un equivalente exacto del pali *ogadha*, en la expresión común *amat'ogadha*, «inmersión en, o anegación dentro de, lo Sin Muerte», concebido como una «mar insondable».

<sup>62</sup> «Como la gota deviene el océano, así el alma se deifica, y pierde su nombre y operación, pero no su esencia», Pfeiffer p. 314.

<sup>63</sup> «Nostra pace, è quel mare, al qual tutto si move», *Paradiso* 3.85, 86.

<sup>64</sup> «Entra a ese Océano, que tu gota devenga un Mar que es un centenar de “mares de Omán”», *D w n* (Nicholson, Oda 12).

<sup>65</sup> *Mathnaw* 4.2612 y *passim*.

<sup>66</sup> A. 4.202; *Ud na* 55; M. 1.487.

<sup>67</sup> CU. 6.10.1, *Mu* . *Up.* 3.2.8, y *Praśna Up.* 6.5. Cf. RV. 7.86.2, «¿Cuándo vendremos a ser nuevamente en Varu a?» (el Mar) = Brahma «Cuyo mundo es las aguas», *Kau* . *Up.* 1.7.

<sup>68</sup> *Tao Te Ching* 32 «Al Tao todo bajo el cielo vendrá, como las corrientes y los torrentes fluyen adentro de un gran río o el mar». En el presente trabajo he pasado por alto las fuentes chinas sólo por falta de suficiente conocimiento de ellas.

<sup>69</sup> El «Presenciador» y la «Persona» son uno y el mismo, pero respectivamente como se ve *sub specie temporis* y *sub specie aeternitatis*.

«Presenciador (*upadra* ), soporte, experiente, Gran Señor, y también el Sí mismo Supremo, tal se llama la Persona Altísima cuando está en este cuerpo» (BG. 13.22); «la Persona inmanente y experiente» (MU. 6.10). Este es «el que mira a través de los seres» (KU. 4.6); el «Veedor invisible (*dra* )... otro que quien no hay nadie que ve» (BU. 3.7.23 y 8.11). Esta persona es también Agni como *upadra* , JB. 3.261, en cuya semejanza funciona el Purohita como el auriga y *upadra* r del rey para ver que éste no se extravíe, *idem* 3-94. Así pues, el Presenciador es nuestro «Hombre interior», de quien nada hecho por el «hombre exterior» está oculto. Nuevamente, «la Persona aquí, el Comprehensor, es, él mismo, ese Progenitor (Praj pati) que es el Año, cuyas quince partes son sus propiedades; y la decimosexta parte, es eso que queda (*k yate, κτίξω*); la cual parte que queda, que se compara al cubo de una rueda, se representa por la noche de la luna nueva, a cuyo alrededor rotan los medios meses creciente y menguante (BU. 1.5.14, 15); es con esta decimosexta parte residual (*atisi* ), cuando las otras partes han sido mortificadas, con lo que uno comprende los Vedas (CU. 6.7). Esta es la «Persona» residual cuya unidad (*ekatvam*) se alcanza trascendiendo todos sus aspectos (MU. 4.6), y más allá de quien no hay absolutamente nada más (KU. 3.11). Esto es también el Residuum (*ucchi am*) que el AV. 11.7, describe como la «síntesis (*sam dhi*) de todas las cosas» y el «origen de todo»; esto es la Fons Vitae, y yo no sé de ningún otro texto en el que la plenitud del contenido de la Eternidad se exprese tan adecuadamente.

<sup>70</sup> Wilbur M. Urban, *The Intelligible World*, 1929, p. 268.

<sup>71</sup> René Guenón, *La métaphysique orientale*, 1939, pp. 15, 17.

<sup>72</sup> R. A. Nicholson, Commentary on R m , *Mathnaw* 1.2110-2111.