

ŚRĪ RAMAKRISHNA Y LA TOLERANCIA RELIGIOSA*

«Ellos Le llaman por una multitud de nombres, a Quien es solo Uno»; «Un único Fuego que arde sobre muchos altares»; «Como Él se muestra, así Él es nombrado»; estas son afirmaciones tomadas de los Himnos sacrificiales del *Rg Veda*. «Como Él es buscado, así Él deviene»; «Es a causa de Su gran abundancia —o a causa de que en Él se puede participar tan diversamente— por lo que ellos Le llaman por tantos nombres». A modo de comentario, citamos a Santo Tomás de Aquino, «Los múltiples aspectos de estos nombres no son vacíos y vanos, pues corresponde a todos ellos una realidad única representada por ellos de una manera múltiple e imperfecta» (*Summa Theologica* I.13.4 y 2). Nada, quizás, impresiona o desconcierta tan extrañamente a un estudioso cristiano de la vida del Santo Ramakrishna como el hecho de que este hindú de los hindúes, sin repudiar en modo alguno su hinduismo, sino olvidándolo solo momentáneamente, alrededor de 1866 se entregara completamente a la vía islámica, repitiera el nombre de Allāh, llevara el atuendo y comiera la comida de un muslim. Esta auto-sumisión a lo que llamaríamos en la India las aguas de otra corriente del río único de la verdad resultó solo en una experiencia directa de la Visión Beatífica, no menos auténtica que antes. Siete años después, Ramakrishna probó experimentalmente de la misma manera la verdad del Cristianismo. Estuvo durante un tiempo completamente absorbido en la idea de Cristo, y no tenía lugar para ningún otro pensamiento. Podría haberse supuesto un convertido. Lo que resultó realmente fue que pudo afirmar

* [Originalmente una conferencia dada en Nueva York, en marzo de 1936, en el centenario del nacimiento de Śrī Ramakrishna, este texto fue publicado en *Prabuddha Bharata*, XLI (1936), y en francés en *Études Traditionnelles*, XLI (1936).—ED.]

sobre la base de la experiencia personal, «He practicado también todas las religiones, el hinduismo, el islam, el cristianismo, y he seguido también las vías de las diferentes ramas hindúes... El lago tiene muchas orillas. En una el hindú saca el agua en un cántaro, y la llama *jāla*, en otra el muslim en odres de cuero, y la llama *pānī*, en una tercera el cristiano encuentra lo que él llama “agua”».

Una tal comprensión puede ser rara, pero es absolutamente normal en oriente: como lo expresa la *Bhagavad Gītā*, «No hay ninguna deidad que Yo no sea, y en el caso de que un hombre sea verdaderamente el adorador de una deidad, es Yo quien soy la causa de su devoción y su fruto... Como quiera que los hombres Me buscan, así Yo les doy la bienvenida, pues la vía que los hombres toman desde cada lado es Mía». Similarmente el *Bhaktamāla* (cf. G. A. Grierson, ed., Londres, 1909): «Nadie es ignorante de las doctrinas de su propia religión... Por consiguiente que cada hombre, en la medida que ello esté en su poder, ayude a la lectura de las Escrituras, ya sean las de su propia iglesia, o ya sean las de otra». Y similarmente también en el islam, «Mi corazón ha devenido capaz de toda forma... es un convento para los monjes cristianos, un templo para los ídolos, el lugar de peregrinaje en la Meca, las tablas de la Torah, el libro del Corán: Yo sigo la religión de Amor, cualquiera que sea la vía que Sus camellos tomen».

Una tal comprensión es todavía más rara, y se puede decir anormal para el tipo de humanidad occidental. Si el cristiano moderno no refrenda enteramente la conducta de los héroes de Carlomagno en Zaragoza —«Entraron en las sinagogas y en las mezquitas, cuyas paredes las derribaron todas con mazos y con hachas: hicieron añicos los ídolos... Las gentes paganas eran conducidas en multitudes a la fuente bautismal, para uncirles el yugo de Cristo... Así, de la obscuridad pagana han sido redimidos cinco mil, y son ahora verdaderos cristianos», es al menos completamente cierto que por cada hombre que ha muerto

por persecución religiosa en la India, diez mil han muerto en Europa, y es igualmente cierto que la actividad de las misiones cristianas todavía susciben con todo descaro un programa de conversión por la fuerza —la fuerza del dinero, no ciertamente pagado en efectivo, sino gastado en educación y ayuda médica ofrecidas con motivaciones ulteriores. La «fuerza», como escribió Lafcadio Hearn en una ocasión, «el instrumento principal del propagandismo cristiano en el pasado, es todavía la fuerza que hay detrás de nuestras misiones». No se encontrarán ofensores más grandes que los misioneros contra el mandamiento, «No darás falso testimonio contra tu prójimo». Sin embargo, no quiero insistir en absoluto sobre este punto de vista, sino señalar más bien que aunque la tolerancia religiosa jamás se ha fundado en Europa, como en Asia, en la creencia de que todas las religiones son verdaderas, sino más bien en una indiferencia creciente a todas las doctrinas religiosas, no por ello falta en el cristianismo una base intelectual para una tolerancia expresa de otras formas de creencia. San Juan, ciertamente, habla de la «Verdadera Luz que ilumina a todos los hombres». Incluso Santo Tomás admite que algunos de los Gentiles que vivieron antes del nacimiento temporal de Cristo pueden haberse salvado. Pues como dijo Clemente de Alejandría mucho tiempo antes, «Siempre ha habido una manifestación natural del único Dios Todopoderoso, entre todos los hombres de pensamiento recto». El Maestro Eckhart habla de «Uno de nuestros más antiguos filósofos que encontró la verdad mucho, mucho antes del nacimiento de Dios, antes de que hubiera fe cristiana como ella es ahora», y de nuevo mucho más osadamente, «Aquel para quien Dios es diferente en una cosa diferente de otra y para quien Dios es más querido en una cosa que en otra, ese hombre es un bárbaro, todavía sin cultivar, un niño».

Nótese que «Merlín hizo la tabla redonda como prueba de la redondez del mundo pues la tabla redonda significa por derecho el mundo. Pues todo el mundo cristiano y pagano se restaura en la tabla

redonda... (a fin de que) por aquellos que son fieles de la tabla redonda la verdad del Santo Grial sea bien conocida» (Malory, *Morte Darthur*, XIV.2). La verdad está con Blake cuando dice, «Las religiones de todas las naciones se derivan de la diferente recepción del genio poético (el védico «*kavitva*») por cada nación, el cual es llamado por todas partes el espíritu de profecía... Al igual que todos los hombres son semejantes (aunque infinitamente diversos), así todas las religiones, y todos sus similares tienen una única fuente». Las tradiciones védica y cristiana nunca se cansan de emplear «Verdad», «Ser» y «Belleza», como nombres esenciales y preeminentemente adecuados de Dios. No obstante, somos bien conscientes de que en este mundo humano no puede haber un conocimiento o expresión conceptual de la verdad excepto en algún modo; justamente como no puede haber una belleza perceptible excepto de algún tipo. Lo que es verdadero en todas las verdades, o lo que es bello en todas las bellezas, no puede ser ello mismo una de estas verdades o bellezas. Como dice Dionisio, «Si alguien viendo a Dios comprendiera lo que vio, no vio a Dios mismo, sino a una de esas cosas que son Suyas». La creencia en la Revelación o Audición no significa que las palabras mismas en las que la verdad se expresa contengan en ningún caso la verdad, sino más bien que apuntan a ella, pues como dice Santo Tomás de Aquino, «Toda cosa tiene verdad por naturaleza según el *grado* en el que imita el conocimiento de Dios»; «nuestro intelecto considera a Dios *según* el modo derivado de las criaturas»; y finalmente, «la cosa conocida está en el conocedor *según* el modo del conocedor». Todos los conceptos de Dios, aún los más íntimamente adecuados, son así hechos *según* el hombre; como decimos en la India, «Él toma las formas que son imaginadas por Sus adoradores». Muy ciertamente, no ha de ser concebido como confinado, o plenamente expresado, por ninguna de estas formas, Quien es Él mismo la única forma de todas las formas, y transcendente con respecto

a todas y cada una de las formas; es desde este punto de vista como más de un maestro cristiano ha afirmado que «Nada verdadero puede decirse de Dios». El valor de los conceptos, de toda expresión verbal o visible, *per verbum in intellectu conceptum*, es un valor de uso; el concepto tiene valor no como una cosa en sí mismo, sino como dispositivo hacia una visión esencial, *no* en una semejanza. La belleza de la fórmula, del icono verbal o visual, por conmovedora que sea en el evangelio cristiano o en la liturgia védica, no es un fin en sí misma sino que, referida a quien la usa, es una invitación. El propósito de todo arte, y en no menor grado el de este arte supremo de la teología, en el que todas las demás artes, bien sean literarias o plásticas, subsisten *per excellentiam*, es enseñar, deleitar y sobre todo mover (el *docere, delectare, movere* de San Agustín). Una adhesión exclusiva a un solo dogma, a un solo grupo de símbolos verbales o visuales, por muy pertinente que sea, es un acto de idolatría; la Verdad misma es inexpresable.

Si la imagen es de Quien ella es la imagen, los colores y el arte son nuestros. Quienquiera que pretende que su propia manera de comprender y de exponer es la única verdadera no está movido por la visión de Dios, sino por el orgullo espiritual. Un creyente tal, como Ibn ‘Arabī dice, «no alaba a nadie sino a sí mismo, pues su Dios está hecho por él mismo, y alabar la obra es alabar al hacedor de ella: su excelencia o imperfección pertenecen al hacedor. Por esta razón critica las creencias de otros, lo cual no haría si fuera justo... Si comprendiera el dicho de Yunayd, “El color del agua es el color de la vasija que la contiene”, no interferiría en los demás, sino que percibiría a Dios en toda forma y en toda creencia. Tiene opinión, no conocimiento: por ello, Dios ha dicho, “Yo estoy en la opinión que mi servidor tiene de Mí”, es decir, “Yo no Me manifiesto a él excepto en la forma de su creencia”. Dios es absoluto o no restringido cuando Él quiere; y el Dios de la creencia religiosa está sujeto a limitaciones, pues Él es el Dios que está contenido en el corazón de Su

servidor». El Gnóstico oriental no tiene defecto alguno que encontrar en ninguna doctrina católica; juzgado por los modelos védicos, se puede decir que el cristianismo es verdadero y bello: verdadero en la medida en que una formulación puede ser verdadera, bello en la medida en que una cosa, en tanto que distinguida del Uno que no es una cosa, puede ser bella.

Además, puede afirmarse positivamente que toda doctrina cristiana notable está propuesta también explícitamente en todo otro dialecto de la tradición primordial: me refiero a doctrinas tales como las de los nacimientos eterno y temporal, la de la única esencia y las dos naturalezas, la de la impasibilidad del Padre, la de la significación del sacrificio, la de la transubstanciación, la de la naturaleza de la distinción entre las vidas contemplativa y activa y entre ambas y la vida de placer, la de la distinción entre eternidad y aeviternidad y tiempo, y así sucesivamente. Podrían citarse literalmente cientos de textos de las escrituras cristianas e islámicas, védicas, taoístas y otras, y de sus exposiciones patrísticas, que muestran un acuerdo estrecho y a veces una coincidencia literalmente verbal. Para citar un trío de ejemplos al azar, mientras San Gregorio Damasceno dice que «El Que Es, es el principal de todos los nombres aplicados a Dios», en la *Kaṭha Upaniṣad* tenemos «Él es, por eso sólo Él ha de ser aprehendido»: mientras Santo Tomás de Aquino dice, «Se dice que están bajo el sol estas cosas que son generadas y corruptas», el «*Śatapatha Brāhmaṇa*» afirma que «Todo bajo el sol está en el poder de la muerte»; y mientras San Dionisio habla de Eso «a lo cual no ver ni conocer es realmente ver y conocer», la *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* tiene que «El pensamiento de Dios es de aquel por quien no es pensado, o si piensa el pensamiento él no comprende». Toda enseñanza tradicional emplea juntas la *via affirmativa* y la *via remotionis*, y en este sentido está de acuerdo con Boecio en que «La fe es un medio entre herejías contrarias». El pecado

es definido por el tomista y en la India de uno y el mismo modo como una «desviación del orden hacia el fin». Todas las tradiciones están de acuerdo en que el fin último del hombre es la felicidad.

Por otra parte, aunque solo puede haber una metafísica, debe haber no solo una variedad de religiones, sino una jerarquía de religiones, en las cuales la verdad está más o menos adecuadamente expresada, acordemente a las capacidades intelectuales de aquellos que las profesan. No quiero significar que yo niegue que puede haber doctrinas heterodoxas, propias a ser condenadas como herejías, sino solamente que todas y cada una de las creencias es una herejía si ella es considerada como la verdad, y no meramente como un indicador de la verdad. El Panteísmo, por ejemplo, es igualmente una herejía desde los puntos de vista cristiano, islámico e hindú; una confusión de las cosas como ellas son en sí mismas con las cosas como ellas son en Dios, de la esencia del participante con la Esencia participada, es un error egregio, y sin embargo no es un error tan grande como asumir que el ser de las cosas como ellas son en sí mismas es enteramente su propio ser. La distinción entre esencia y naturaleza de la doctrina del Sāṃkhya es verdadera desde un cierto punto de vista, y sin embargo es falsa cuando se considera desde el punto de vista de una síntesis más alta, como en el Vedānta, y similarmente en el cristianismo, donde desde un punto de vista esencia y naturaleza son el universo aparte, y sin embargo en la simplicidad de la Causa Primera son una única substancia indivisa.

Es perfectamente legítimo sentir que una religión dada es más adecuadamente verdadera que otra; sostener, por ejemplo, que el catolicismo es más adecuadamente verdadero que el protestantismo, o el hinduismo que el budismo. Se pueden trazar distinciones reales: el cristianismo mantiene, por ejemplo, que la metafísica, aunque la más elevada de las otras ciencias, es inferior a la ciencia sagrada de la teología; el hinduismo es primariamente metafísico, y solo

secundariamente religioso, de aquí las controversias en cuanto al verdadero significado de la «deificación», y de aquí que por mucho que un hindú pueda encontrarse en concordia entusiasta con los doctores angélico y celestial (Santo Tomás y San Buenaventura), está mucho más cómodo con algunos gigantes del pensamiento cristiano cuya ortodoxia es sospechosa, quiero decir Eriugena, Eckhart, Boehme, Blake, y más cómodo con Plotino que con los representantes de la ortodoxia exotérica cristiana; más cómodo con San Juan que con Santiago, más en simpatía con el platonismo cristiano que con el aristotelismo cristiano, escasamente en simpatía con las teologías protestantes, y mucho más en simpatía con las interpretaciones qabbalísticas del Génesis y del Éxodo que con cualesquiera otras aproximaciones históricas. De modo que no tenemos la intención de mantener la impropiedad de todas las controversias dogmáticas. Debemos tener presente que inclusive dentro del marco de una fe presumiblemente homogénea se da por establecido que las mismas verdades deben presentarse de maneras diferentes adecuadas a la audiencia, y que esto no es una cuestión de afirmaciones contradictorias, sino de «medios convenientes». Lo que mantenemos es que todas las vías convergen; que el Viajero, habiendo recorrido ya una vía dada, bajo todas las circunstancias normales, alcanzará más pronto ese punto en el cual todo progreso acaba —«Al alcanzar a Dios, todo progreso acaba»— que si rehace sus pasos y comienza de nuevo.

Lo que no debemos olvidar es que nadie puede pronunciarse finalmente sobre la verdad de una religión que no ha vivido, como Ramakrishna vivió tanto el cristianismo como el islam, y también el hinduismo; y que una vez convencido de que solo la propia verdad de uno es verdadera, «Es —como observaba últimamente el Profesor C. A. Briggs de la Universidad de Drew— la cosa más fácil imaginable tomar los conceptos de otras fes, abstraerlos de sus contextos, y demolerlos». Por ejemplo, cuán fácilmente podría deducirse la definición islámica del

cristianismo, como una religión politeísta, partiendo de la considerada afirmación de Santo Tomás, de que «Nosotros no decimos *el único Dios*, a causa de que la deidad es común a varios» (*Summa Theologica* I.31.2C). De la misma manera, podría deducirse fácilmente una definición panteísta del cristianismo partiendo de esta frase de Santo Tomás, «Una cosa tiene ser por participación... Debemos considerar... la emanación de todos los seres desde la causa universal, que es Dios» (*Summa Theologica* I.44.1 ad I y 45.1C).

¿Cuál es entonces en último análisis, el valor de la religión comparada? Ciertamente no es convencernos de que un modo de creencia es la preparación para otro, o conducirnos a una decisión en cuanto a cuál es el «mejor». Se podrían considerar igualmente los estilos de arte antiguos o exóticos como preparaciones y aspiraciones hacia el propio estilo de uno. Tampoco puede considerarse el valor de esta disciplina como conductivo al desarrollo de una única fe sincretista universalmente aceptable que incorpore todo lo que es «mejor» en cada fe; una «fe» tal como esta sería una monstruosidad mecánica y sin vida, no una corriente de agua viva, sino una suerte de esperanto religioso. La religión comparada puede demostrar que todas las religiones brotan de una fuente común; son, como dice Jeremías, los «dialectos de un único lenguaje espiritual». Por consiguiente, no podemos tomar las fórmulas de una religión e insertarlas en otra sin incongruencia. Puede reconocerse que muchas fórmulas son idénticas en religiones diferentes; confrontar, por ejemplo, a Santo Tomás, «La Creación, que es la emanación de todos los seres desde el no ser, el cual es nada» (*Summa Theologica* I.45.1C) con el védico «El Ser es engendrado desde el no ser» (*asatah sad ajāyata, Rg Veda Samhitā* X.72.3), y tales comparaciones pueden emplearse válidamente (incluso por el más

ortodoxo) como lo que Santo Tomás llama «pruebas extrínsecas y probables» de la validez de un dogma dado.

Pero la clarificación que resulta cuando las fórmulas de una tradición son cotejadas con las de otra tiene mucho más valor que esto. Pues, como ya hemos visto, toda tradición es necesariamente una representación parcial de la verdad propuesta por la tradición considerada universalmente; en cada tradición hay algo suprimido, o reservado, u obscuro, que, en otra, puede encontrarse desarrollado más extensa, más lógica o más brillantemente. Así pues, lo que está claro y completo en una tradición puede usarse para desarrollar el significado de lo que puede estar apenas un poco más que aludido en otra. O incluso si en una tradición una doctrina dada ha sido definitivamente establecida, una realización del significado de esta definición puede conducir al reconocimiento y correlación de toda una serie de afirmaciones en otra tradición, en todas las cuales está implícita la misma doctrina, pero que anteriormente no habían sido aprehendidas en su relación mutua. Es así una gran ventaja que nos sea posible hacer uso de la expresión *ejemplarismo védico*; o inversamente, hablar de *yoga* cristiano hace surgir inmediatamente la analogía entre la *consideratio*, *contemplatio* y *raptus* de San Bernardo y el *dhāraṇā*, *dhyāna*, y *samādhi* sánscritos.

A muchos cristianos, sin duda, la adhesión principal de Śrī Ramakrishna al culto de la Gran Madre les ofende. Ciertamente, nada es más habitual que considerar que el cristianismo, para bien o para mal, se adhiere a interpretaciones puramente masculinas del ser divino; el cristiano habla de un Padre, pero no de una Madre en el Cielo, mientras que en la India, el antiguo amor de la Magna Mater, se mantiene hasta hoy en iguales términos que el del Propator. Y sin embargo, la doctrina de la maternidad de la naturaleza divina se afirma repetidamente, por muy reservadamente que sea, en la teología cristiana, fundamentalmente en la de las «dos naturalezas», más explícitamente en la de las

natividades temporal y eterna, y en la de la Generación del Hijo como una operación vital de principios conjuntos —«Processio Verbi in divinis dicitur generatio... quae est operatio vitae... et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius» (*Summa Theologica* I.27.2; cf. I.98.2C, «En todo acto de generación hay un principio activo y un principio pasivo»). Es en tanto que la «filiación eterna no depende de una madre temporal» (*ídem* III.35.5 *ad* 2) como el Maestro Eckhart puede hablar del «acto de fecundación latente en la eternidad», y decir que «es Dios quien tiene el tesoro y la esposa en Él», y que la «Divinidad retoza con la Palabra», y que «Su nacimiento en *María Espiritual* fue para Dios más gozoso que Su natividad de ella en la carne». Se ve que cuando Santo Tomás habla de «esa Naturaleza por la cual el Padre engendra» (*Summa Theologica* I.41.5), la referencia es realmente a la Magna Mater, la Aditi védica, para no mencionar otros nombres de la Única Madonna, y se ve también lo que se entiende realmente por la aserción, de otro modo obscura, de que aunque la materia prima «recede de la semejanza a Dios, no obstante... *retiene* una cierta semejanza con el ser divino» (*ídem* I.14.11 *ad* 3). Ciertamente, la Natura Naturata «retiene» una cierta semejanza con la «Natura Naturans, Creatrix, Deus»: La Madre Tierra con la Madre Naturaleza, María en la carne con María espiritual. Solo se necesita considerar el Génesis I:27, «A la imagen de Dios Él le creó; macho y hembra Él los creó», en conexión con Gálatas 3:28, «según la imagen de Aquel que le creó, donde no hay macho ni hembra», para darse cuenta de que si bien Esencia y Naturaleza son *in divinis* una única substancia simple sin composición, el hecho mismo de que los principios conjuntos puedan ejemplificarse por separado es prueba de que de la Identidad Suprema puede hablarse verídicamente como Padre o como Madre, o como Padre-Madre, de la misma manera que en los Vedas los «Progenitores» Divinos son indiferentemente «Padres» (*pitarā*) o «Madres» (*mātarā*), o

como «Ese Uno, espirado, despirado» (*tad ekam ānīt avātam*, *Rg Veda Samhitā* X.129.2, donde ningún género está implícito; cf. el «Donde estos dos abismos penden, igualmente espirado, despirado, allí está el Ser Supremo» del Maestro Eckhart).

Podemos llegar a afirmar así, en favor de una verdadera «religión comparada», que por muy autosuficiente que una religión pueda ser, si se sigue hasta el fin mismo al cual se dirige, difícilmente puede suponerse una vía tan llana que no pueda ser, aquí y allá, mejor iluminada por otras luces que la de la linterna privada del peregrino, puesto que la luz de cada linterna es solo una refracción de la Luz de las luces. Una diversidad de rutas no solo es apropiada para una diversidad de viajeros, que no son todos iguales, ni comienzan a partir de uno y el mismo punto, sino que puede ser de incalculable ayuda para todo viajero que pueda leer correctamente el mapa; pues donde todos los caminos convergen, no puede haber ninguno que no ayude a clarificar la posición verdadera del centro del laberinto, «a falta del cual estamos todavía en una dualidad». De aquí que digamos que han de evitarse las implicaciones mismas de la frase «tolerancia religiosa»: la diversidad de la fe no es una cuestión de «tolerancia» indeseada, sino de prescripción divina. Y esto será válido incluso si nosotros creemos sinceramente que otras fes son inferiores a la nuestra propia, y en este sentido relativamente «malas»: pues como dice San Agustín, «La belleza admirable del universo está hecha de todas las cosas. En la cual, incluso lo que se llama el mal, bien ordenado y en su sitio, es la recomendación eminente de lo que es el bien» (*Enchiridion* XIII), a quien Santo Tomás cita con aprobación, agregando que «El universo, postulada la creación presente, no puede ser mejor, a causa del bellísimo orden dado a las cosas por Dios» (*Summa Theologica* I.48.1 y I.25.6 *ad* 3). Como dice también San Agustín, «No hay ningún mal en las cosas, sino solamente en el mal uso de ellas por parte del pecador» (*De doctrina christiana*

III.12). En cuanto al «mal uso» por parte del pecador, ¿quién puede asegurarnos en eso, con respecto a lo cual se ha dicho, «No juzguéis, a fin de que no seáis juzgados»?

En la cuestión de la dirección hacia el Reino del Cielo «dentro de vosotros» (sánscrito *hrdayākāśe, antarbhūtasya khe*), el mundo moderno está mucho más falto de voluntad de búsqueda, que predispuesto a ser extraviado por una dirección falsa. Desde el punto de vista satánico apenas podría imaginarse una actividad mejor que entregarse a la «conversión de los paganos» de un cuerpo de dogmas a otro: eso, ciertamente, no era lo que se significaba por el mandato, «Id y predicad el Reino de Dios» —o ¿estaba Él equivocado, cuando dijo, «El Reino de los Cielos está dentro de vosotros»?

LA «E» DE DELFOS*

Los procedimientos esenciales de los ritos iniciatorios, por los cuales se efectúan la muerte de un hombre viejo y el renacimiento de un hombre nuevo, y las condiciones de acceso a *penetralia*, son similares por todo el mundo. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* (cap. XVIII), tratando de estos temas¹ nos recuerda que hay respuestas correctas a las preguntas correctas (*habent enim propria signa propria responsa*), y que la respuesta correcta (*proprium responsum*) la da el iniciando (*homo moriturus*) precisamente como la prueba de su derecho a ser admitido (*ut possit admitti*). Un ejemplo típico de un tal *signum* y de las respuestas errónea y correcta puede citarse en la *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, III.14.1-5. Cuando el decedido alcanza la Puerta del Sol se hace la pregunta, «¿Quién eres tú?». Si responde por su nombre propio o por un apellido² es arrebatado por los factores del tiempo. Él debería responder, «Quien yo soy (es) la Luz que tú (eres) (*ko'ham asmi suvas tvam*). Como

* [Esta nota se publicó por primera vez en la *Review of Religion*, VI (1941).—ED.]

¹ Para Firmicus Maternus, ver G. van der Leeuw, «The (ΣΥΜΒΟΛΑ) in Firmicus Maternus», en *Egyptian Religion*, I (1933).

² «Los nombres son cadenas» (*Aitareya Āraṇyaka* II.1.6). Dios no tiene nombre personal ni apellido (*Brhadāraṇyaka Upaniṣad* III.8.8), ni deviene jamás alguien (*Kaṭha Upaniṣad* II.18), y de ello se sigue que no puede haber retorno a Dios, ni *deificatio* (para lo cual, en las palabras de Nicolás de Cusa, es indispensable una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis*) para quien todavía es alguien. El iniciado es sin nombre, él mismo no es sino Agni (*Kausitakī Brāhmaṇa* VII.2.3), cf. Gálatas 2:20, *vivo autem jam non ego, sed Christus in me*. Dios es un Mar, «*nostra pace: ella è quel mare, al qual tutto si move*» (*Paradiso* III.85, 86); y al igual que los nombres de los ríos se pierden en el mar, así nuestros nombres y apariencias se pierden cuando Le alcanzamos (*Āṅguttara Nikāya* IV.198, *Praśna Upaniṣad* VI.5). «Also sich wandelt der tropfe in daz mer» (Maestro Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 314), cf. Rūmī, «a fin de que tu gota devenga el mar», y «Nadie tiene conocimiento de nadie que entra, de que él es “Fulano”» (Odas XII y XV en *Dīvān*), y Lao-tzu, «*Tao-Te-King*» XXXII, «Al Tao todo bajo el cielo vendrá como las corrientes desembocan en un gran río o en el mar». [«El que encuentra (a Dios) se pierde (en Él): como un torrente él es absorbido en el Océano» (*Mathnawī* VI.4052)]. Y así, según la inscripción citada por V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis* (París, 1938), p. 334, «Pour mon nom, ne cherche pas qui je suis: le rite mystique l'emmena en s'en allant vers la mer empourprée».

Ver también Coomaraswamy, «*Ākimcaññā*: La anonadación de sí mismo», y «*Svayamāṭṛṇṇā*: Janua Coeli».

tal he venido a ti, la Luz celestial». Él (Prajāpati, el Sol) replica, «Quien tú eres, eso mismo soy yo; quien yo soy, eso mismo eres tú. Entra». De los numerosos paralelos que podrían citarse, quizás el más notable es el mito de Rūmī del hombre que llamó a la puerta de su amigo y fue preguntado «¿Quién eres tú?». El respondió «yo». «Vete», dijo su amigo. Después de un año de separación y de tribulación vino y llamó de nuevo, y a la misma pregunta respondió «Este tú está a la puerta», y recibió la réplica, «Puesto que tú eres yo, entra, oh mí mismo»³.

No puede haber duda de que la entrada al templo de Apolo en Delfos era literalmente una Puerta del Sol, una vía adentro de la casa o templo del Sol. La sobreinscripción, «Conócete a ti mismo» (γνῶθι σεαυτόν) requiere un conocimiento de la respuesta a la pregunta, «¿Quién eres tú?»⁴ y puede decirse que, en el lenguaje velado de los misterios, hace esta misma pregunta. Este mandato, como dice Plutarco⁵, es dirigido por el Dios a todos los que se acercan a Él; y toma la famosa «E» como su respuesta correcta. Ahora si, como también él sugiere, la «E» significa «EI», y si tomamos de sus diferentes interpretaciones los significados (1º) el Sol (Apolo) y (2º) «tú eres», y asumimos que estos dos significados están

³ *Mathnawī* I.3056-3065; cf. el Cantar de los Cantares I:8, «Si ignoras te, egredere».

⁴ Que la inscripción hace en efecto esta pregunta es explícito en Jenofonte, *Memorabilia* IV.2.24, donde Sócrates pregunta a Eutidemo, «¿Acaso has prestado atención, e intentado considerar quién eras?» (ὅστις εἶης).

⁵ *Moralia* 384D sig. («La “E” de Delfos»). Se asume igualmente en Platón (*Charmides*, 164D) que el mandato «Conócete a ti mismo» no es «un consejo» sino «la salutación (πρόσρησις) del Dios a aquellos que entran» y que las palabras son habladas por el Dios a aquellos que entran en su templo, «de un modo diferente a como los hombres hablan» y «muy enigmáticamente» (αἰνιγματωδέστερον); es decir, «non in doctis humanae sapientiae verbis, sed doctrina Spiritus» (I Corintios 2:13).

Las palabras «Conócete a ti mismo» son «enigmáticas», al parecer, solamente a causa de que pueden tomarse como haciendo referencia a un conocimiento de una u otra de las dos almas o sí mismos del hombre, el corporal y mortal o el incorporeal e inmortal, tan a menudo tratados por Platón y en la filosofía védica. En Jenofonte, *Memorabilia* IV.2.24 (cf. III.9.6), Sócrates habla del «conocimiento de sí mismo» como el conocimiento de los propios poderes y limitaciones de uno [cf. Filón, *De specialibus legibus* I.44 y Plutarco, *Moralia* 394C]; pero esto es en conversación con un hombre engreído que piensa que ya sabe «quién» es, «Eutidemo» por nombre. Pero en *Alcibiades* I.130E sig., Sócrates dice que «el que ordena, “Conócete a ti mismo”, nos pide que conozcamos el alma», y continúa diciendo que el que conoce solo lo que es del cuerpo «conoce las cosas que son suyas pero no a sí mismo» (τὰ αὐτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν); cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.15.

Como un paralelo a estas distinciones puede citarse el ridículo de Plutarco hacia aquellos que no pueden distinguir a Apolo del Sol (*Moralia* 393D, 400CD), pasajes que recuerdan a *Leyes* 898D, donde Platón dice que «ese cuerpo de Helios es visto por todos, su alma por nadie», y que recuerdan también a *Atharva Veda Samhitā* X.8.14: «A Él (el Sol) todos los hombres le ven, [pero] no todos le conocen con la mente».

contenidos ambos en esta única sílaba enigmática, entonces tenemos el *signum*, «¿Quién eres tú (que estás a la puerta)?» y el *responsum*, «El Sol que tú eres (soy yo)». Es cierto que ninguna otra respuesta verdadera podría haber sido dada por alguien «cualificado para entrar en unión con el Sol»⁶.

⁶ *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.6.1.