



KONVERGENCIAS Filosofía y Culturas en Diálogo
ISSN 1669-9092
Año V, N° 16 Tercer Cuatrimestre 2007

LA NOCIÓN DE REALIDAD (SAT) EN ALGUNOS HIMNOS COSMOGÓNICOS DEL *RG VEDA*

Olivia Cattedra (Argentina)

Los estudios indológicos atraviesan, en los comienzos del siglo XXI, su tercera etapa, y una de las claves de la misma será resignificar el encuentro de la espiritualidad india más allá de las meras comparaciones filológicas, avanzando en un renovado espacio hermenéutico. Por consiguiente y aun cuando los himnos del *Rg Veda* muestran distintos estratos en su composición, puede afirmarse que aquellos himnos pertenecientes al Décimo Mandala de la colección son los que verdaderamente plantean no sólo el tema cosmológico sino ontológico, de ahí que se los denomine himnos especulativos. El propósito de las siguientes notas es señalar algunas de las características más relevantes del periodo y su eventual proyección en la posterior elaboración de la noción vedantina del Brahman No dual.

Cuando los llamados arios, pueblo indoeuropeo de oscuras raíces entran en el territorio de la península india, lo hacen por las rutas del NO, concretamente a través del famoso paso del Khyber, unos 2000 años antes de la era cristiana¹

Este paso sería de relevante importancia estratégica para todas las hordas invasoras que atentarían –ingenuamente- contra la unidad espiritual de la India, Tanto los arios, como luego los musulmanes y los británicos, culminarían su proceso siendo integrados y, finalmente, desplazados por los valores indios autóctonos.

Los arios adoptaron el nombre geográfico de hindúes: derivados del Sind, o valle del Indo. Ellos desplazaron la cultura autóctona hacia el sur y hacia el este. En el sur se mantendrían las raíces drávidas y en el este se gestarían las grandes síntesis

¹ Delamarre X., *Le vocabulaire indo-européen*, Paris 1984.

de la India autóctona, la India aria y el Asia Amarilla. El Este sería la cuna del budismo, el camino a la China y el refugio de las más complejas y ricas tradiciones indias: las diversas escuelas tántricas.

En el centro de la llanura indogangética, los recién llegados establecerían las bases de la cultura hindú, expresión histórica y relativamente moderna, de la así llamada sabiduría brahmánica. Extendido por más de cuatro milenios en una superficie semejante a Europa sin Asia; definida como una experiencia de vida: *anubhava*; múltiple en costumbres y sectas; profusa en ritos y única en su dimensión; devota sin ser "re-religiosa"; certera y convincente sin dogmatismo, apoyada en la vida, sostenida por el ser-imperecedero (*Brahman*) y dirigida al "hombre divino", la sabiduría brahmánica expondrá sus enseñanzas en las fórmulas mágicas, los relatos míticos y en las alambicadas especulaciones metafísicas de tal modo que el hombre pueda resolver el problema del dolor mediante el conocer que es, al mismo tiempo, un regresar y retornar a su única y fundamental realidad.

La realidad última de ser un ser divino, conciente, libre y feliz. Uno con el Todo. La literatura sagrada clásica de la India, las Upanishad, denominaran a esta Realidad el *Brahman –Atman*. La descripción de la época sútrica, *sat-cit-ananda*, no es una definición teológica ni un postulado filosófico: es la descripción del contenido de un estado de conciencia, de una experiencia de lo sagrado en la cual se concentrara durante todo su desarrollo el espíritu hindú.

En nuestro siglo, Tagore nos recuerda que el hombre es el hijo de la tierra...y el heredero del cielo. Ello lo hace fluctuar entre dos naturalezas: la superficial, relativa e "ilusoria"; y la profunda, absoluta o "real". Este es el camino a la libertad: *moksa*. El hombre aparece, en la filosofía india ortodoxa, como un ser destinado a la libertad. Y feliz. Es este un concepto que debe ser subrayado debido a antiguos prejuicios al respecto². La épica del Râmâyana³ enseña que la felicidad puede tardar, aun cien

² Por ejemplo, de la primera oleada de indianistas. Un precepto budista indica que no se "Debe morar en el dolor", y en el siglo XX, Sri Aurobindo, *Letters on Yog*, Pondicherry 1971, parte IV p. 1635, observó: "...Ello no significa que *duhkha* (el sufrimiento) no acontece durante el sadhana; desde luego que si, pero debe ser rechazado y superado, exceptuando quizás la pena física que no debería traer perturbación y que, incluso, libera el nivel vital. Ahora bien, Hacer *vada* o un evangelio del dolor o de la pena es peligroso pues puede conducir a ser indulgente con las penas y esto las podría transformar en un hábito fijo. (Sería el caso

años, pero indefectiblemente alcanza a todos los vivientes. Asimismo, los aforismos del *Sâmkhya* indican (III.47): "...Desde Brahman hasta la simple brizna de hierba, la creación es para el bien del alma, hasta que llegue el conocimiento supremo..."⁴ Libertad, conocimiento y felicidad.

Repartido entre el ascetismo yóguico, la vitalidad folklórica, equilibrada entre la vía de la acción y de la contemplación, la sabiduría y la devoción, el ideal de vida hindú recuerda a los pájaros que planean entre la verdad y la libertad.

La sabiduría brahmánica o hinduismo, como se la denomina en su etapa más moderna, admite una división histórica en cuatro etapas. Flexible y dinámica, el punto de partida es la experiencia del ser.

La misma, y su fundamento, constituyen la Realidad. Lo que es, y permanece posibilitando el mundo –relativo o ilusorio- de la multiplicidad, en el cual deambula el hombre.

Los documentos más sagrados de la antigüedad, los himnos védicos, encierran los gérmenes de todo el desarrollo posterior. Los himnos son, esencialmente, mitos, como ya se comprende con mayor facilidad, los mitos no son fantasías. El mito es el relato alado de un símbolo que apunta a lo indecible y, por lo mismo, constituyen el pilar metafísico de la India. De alguna manera, en ellos ya está todo.

Por consiguiente, el propósito de las siguientes notas será intentar descubrir en algunos de los antiguos himnos especulativos, las características específicas que luego florecerán en la noción vedantina del *Brahman* no dual.

Los himnos cosmológicos y cosmogónicos más importantes son los siguientes: el *Purusa Sûkta* (RV X.90); el *Nâsadîya sùkta* (RV X. 129); el *Hiranyagarbha sùkta* (RV X 121); el *Asyavamiya sùkta*; junto con ellos, presentaremos una de las imágenes y figuras míticas más ricas y sugestivas de la época védica: Varuna.

psicológico de la depresión) y hay cosas que una vez que se han fijado, se afirman poderosamente..."

³ *The auspicious book*, XXXIV.6

⁴ Cf. Chih-Ou-I: "La totalidad se encamina hacia el bien..."

Tal como indica su nombre (*veda*), los himnos han sido “vistos”. VID es la raíz indoeuropea asociada a la visión, intuición y sabiduría, que da origen al término *veda*.

Los canales de tal visión, han sido naturalmente, los videntes, *rsi*. Este término, derivado de otra raíz asociada al tema de la visión DRS, se debilita en el nominativo *rsi*, y en su forma natural, deriva como la base nominal en *darsana*: el punto de vista.

Los himnos son la consecuencia de una experiencia espiritual, por tanto, constituyen el producto de una percepción de la realidad en época en la que el símbolo y el mito constituían el lenguaje por excelencia. Aun más, el lenguaje así considerado constituía la realidad misma. Efectivamente, el corpus védico se conoce específicamente como *veda* en un sentido, y *sruti* en otro. Es la *sruti*, literalmente, lo “oído” de sentido suprahumano, la realidad en sonido. La idea dará paso mas adelante al tema del *brahman sabda*. La revelación es, entonces, vista, oída, y también, rememorada, recordada y así se conforma en tradición: *veda-sruti-smrti*. Y todo es, simultáneamente, no humano, no personal, *apauruseya*, sin persona o más allá de la persona, las personas y lo personal; en verdad, más allá del tiempo y el espacio.

Caterina Conio expresa: “...La producción poética de los *rsi* refleja una serie de intuiciones que se radican en una conciencia universal y que constituyen el fundamento revelador de la especulación posterior...”⁵

Semejante interpretación evita una consideración evolutiva del pensamiento indio. Si los himnos son la realidad misma en su expresión de lenguaje y sonido, si son la realidad en sí, deben, naturalmente, contenerlo todo. Y así el resto de la elaboración se considera fundamentalmente, exégesis.

La autora italiana, en su estudio sobre la cosmología puránica, examina los antecedentes védicos, los comprende directamente conectados y considera que la idea de Realidad Última debe analizarse a partir de las instancias cosmológicas

Considera que el hombre védico sí está situado frente a una fuerte experiencia de finitud que se capta de diversos modos, y que también supone en el hombre “...La experiencia de su propia posibilidad creativa, en cada tipo de operación vuelve a transformar las cosas y observa su capacidad de comunicarse con el mundo

⁵ Caterina Conio, *Mito e filosofia nelle tradizioni indiane* Milano 1974, p. 13

sobrehumano mediante la plegaria, el rito litúrgico y la mística...⁶. Tal diversidad de experiencias conduce a concebir distintas expresiones en el ámbito cosmogónico, divididas aproximadamente de este modo⁷:

- Creación como generación
- Creación como construcción arquitectónica del universo en base a una materia predada
- Como obra mágica
- Como emanación transformadora
- Como sacrificio ritual
- Como práctica ascética

Conio afirma que el concepto de realidad última está vinculado a la experiencia de paternidad y de potencia benefactora. Ambas características tendrían lugar en una instancia teísta muy marcada: la típica del "politeísmo védico" con sus estructuras polimórficas, polinómicas y, sin embargo, con una fuerte tendencia monoteísta que se encaminaba hacia una última identificación de la unidad con el ser. La autora italiana también señala que es este un proceso intermitente en el Veda –y la situación de Varuna lo confirma- y que, por consiguiente, deberá esperar hasta las *Upanishad* para lograr su desarrollo pleno.

Finalmente, Conio sugiere que el ser védico no es un ser abstracto.

Es tan concreto que puede contener esa experiencia de finitud y orfandad el hombre, y que, ya sea bajo una forma de principio cósmico, de dios personal o de causalidad impersonal "...Siempre revela la relación viviente y concreta con el universo y, básicamente, con él, al hombre que posee *la capacidad de reconocerlo...*"⁸

Varenne, en su estudio sobre *Cosmogonies vediques*, indica que: "...En la poética vedica, el acto cosmogónico se expresa por medio de muchas raíces verbales:

JAN, engendrar, aquí bajo el sustantivo *janūs*

STAMBH, erigir un poste, apuntalar

⁶ Ib, P. 14

⁷ Cf. También *The Rig Veda, one hundred and eight hymns, selected, translated and annotated* by Wendy Doniger O'Flaherty, Penguin Books Middlesex, 1981

⁸ Ib. P. 15

NUD, extender como se desenrolla un tapiz

NUD, empujar, estimular, con el prefijo PRA, "hacia delante"

PRATH, extender como se desenrolla un tapiz

A este último, le ha seguido, muy probablemente, la raíz GHI, que concierne a todo lo que se refiere a la intuición intelectual, a la inspiración y a la potencia espiritual: *dhyana*, meditación profunda.

Luego, se añade la aparición de otras raíces sobre el mismo tema:

IS, lanzar hacia adelante, delegar

Vi STHA, repartir, y

SRJ, hacer o dejar fluir

Sam BHU, nacer en, con, junto, o aparecer y desplegarse colectivamente.

Como en los ejemplos ofrecidos anteriormente, ninguno de estos verbos expresa la idea de un surgimiento desde la nada, sino y siempre, la manifestación de algo que preexiste o si se prefiere, la realización de algo que no era más que virtual antes del acto cosmogónico..."⁹

El mito de Indra venciendo a *Vrtra* concluye la etapa de los himnos cosmogónicos justamente porque es a través de este relato como se comprende la aparición del cosmos, luego de destruir el caos representado por *Vrtra*. A este último se lo asocia con la fuerza de inercia de la materia, así como indica, también, las fuerzas separatistas apropiadoras de la individualidad; el egoísmo. Este ciclo ya no pertenece a los himnos especulativos sino a los propiamente cosmogónicos, que adquieren la forma de descripción del triple mundo cielo, atmósfera y tierra¹⁰. Paralelamente, Varenne recuerda la descripción del arquitecto del mundo, *Visvakarman*, que lo construye armoniosa y bellamente. *Visvakarman* es un "*Rbhu*, cierto grupo divino etimológicamente aliado a los Elfos germanos y el Orfeo griego, que representa, en el panteón védico, la habilidad manual, la destreza y, sobre todo, la aptitud para crear lo bello..."¹¹

⁹ Cf. J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, Paris 1982, p. 59

¹⁰ Cf. "The triple Structure of Creation in the Rg Veda", por Stella Kramrisch, en *History of Religions*, vol 2, no.1, Summer 1962, pp. 140-175

¹¹ Ib. P. 129

Consideraremos a continuación los cuatro himnos más interesantes en relación al anuncio de la noción del Brahman no dual.

a) Purusa sūkta: Rg Veda X. 90

Se trata de un himno de seis estrofas, número sagrado que simboliza lo perfecto, expresa la imagen de la creación del universo a partir del auto sacrificio del hombre primordial: el Purusha. El himno se divide en tres partes. 1-5, 6-10, 11-6. Este Hombre Primordial posee 1000 números de cada cosa: 1000 cabezas, 1000 ojos, etc. Ello es indicativo de su infinitud, siendo 1000 el número que simboliza el infinito. Y así se lo presenta como la medida de todas las cosas; el universo entero y "...todo lo que fue, es y será...". En una expresión análoga a la *Mand. p. I*

El ser primordial se despliega a partir de su fuerza intrínseca, desde el poder oculto y restringido en su interior. Henos aquí, en una época muy temprana frente a los inicios de la noción de *sakti* mencionada como *viraj*, su aspecto femenino y, desde aquí, se vuelve a generar el purusha¹². La secuencia: *Purusha-Viraj-Purusha*, así como la doble mención a los dioses que hacen el sacrificio y que "posteriormente" son "creados" –obsérvense las comillas- como efecto del sacrificio, denotan una circunstancia circular que no debe interpretarse como un error o confusión del texto, sino como un indicativo del proceso de emanación descendente y, en cierta forma, de degradación de la realidad Una al Multiplicarse en las formas. Y, quizás también, como sugerente de la doble dependencia de la creación y el sacrificio¹³. Conio expresa que: "...El Purusha que renace de Viraj es entonces el primer nacido y no identificable *simpliciter*, con el Purusha generante...". En la segunda parte se indica cómo él es sacrificado por los dioses, y en la tercera se detalla el desmembramiento que origina el ordenamiento cuádruple del cosmos manifestado. Así se organiza la creación y la expresión es: "...Así fue instituido el *dharma*...": *tâni dharmâni prathâmany âsan*¹⁴.

Particularmente, en el orden social, donde se instauran las castas y en la recreación de los dioses.

¹² Cf. A. Danielou, *Hindu Polytheism*, New York 1964, p. 355

¹³ *Taittirîya Samhita* 3: "...Los dioses subsisten por el sacrificio del hombre; y los hombres por los influjos del cielo..."

¹⁴ Cf. Varenne, op. Cit. P. 149.

Varenne considera que este himno, recitado al menos una vez por día por el hindú, constituye su credo de fe, pues "...enseña en efecto que esta idea simple del orden del mundo no es un acto de azar sino una necesidad intrínseca: el universo es la medida de un dios en el que la forma simbólica es análoga a la del hombre..."¹⁵ Otro aspecto esencial del *purusa sūkta*, es el ordenamiento cuádruple.

Mainkar registra las incidencias del himno en las *Upanishad*, y encuentra que, por lo menos, fundamenta los siguientes pasajes:

- La idea del *brahman* cuádruple en *Chând. Up.* III.18
- La creación y el *asvamedha*, referidos en *Brhad. Up.* VII.1; VII.2-5;
- *Aitareya Up.* I. 4
- *Maitrî Up.* VI: 4-5-6
- *Mundaka Up.* II.4; I: 6-7
- *Svetâsvatara Up.* III.14 y 15

El estudioso hindú indica que en este himno se pueden observar, en relación con la Realidad Última:

- La presencia de un dios todopoderoso,
- Que todo lo abarca y penetra
- En íntima correspondencia exterior e interior, microcósmica y macrocósmicamente. Esto es igual a afirmar que la Realidad Última se presenta como el ser que es, y que siendo, consagra la totalidad de sus aspectos trascendentes e immanentes: universo y hombre.

b) Asyavamiya sūkta: Rg Veda I. 164

He aquí un himno fundamental, y poco comentado por los especialistas¹⁶. Es la revelación del vidente ciego, Dirghatama Mamateya, y en él establece los principios fundamentales de la especulación Upanishaica, en particular la concepción que lleva de la unidad a la multiplicidad por un proceso único nominal y expresivo. Así, este

¹⁵ Ib. P. 150

¹⁶ Cf. Mainkar, *The making of the Vedânta*, Delhi 1980, p. 3 a 11.

himno muestra y da la base para comprender como, siendo que lo uno se ha multiplicado, conociendo la parte, se conoce el todo. Podría decirse que introduce el elemento "holográfico". Así, relacionado con el tema de la palabra y del su cuadruplicación, se dice que la mayoría, tres cuartos (3/4), permanece oculto en el secreto del cielo en tanto que un solo cuarto se expresa. Presenta, además, el tema del *karma*, del *jīva* –doblemente unido a la unidad y a la multiplicidad- y el *samsāra*, dedicando particular importancia a la realidad como el Sol, y así, ofreciendo los fundamentos de la unión entre la mitología y la meditación sobre los *âdityas* en las *upanishad*.

La expresión fundamental de este himno es la siguiente: *ekam sad viprâ bahudhâ vadânti*: "...el Uno que es, inspiró a los sabios para que hablaran de muchos modos..."; el texto presenta una natural resonancia con el texto de *Chand. Up. VI*, y su aporte más notable será la introducción de la noción de cuaternidad dentro del proceso de manifestación, tema clave para la comprensión del orden de la manifestación en todos sus niveles no solo ontológicos, sino biológicos, sociales, y espirituales.

c) *Hiranyagarbha sūkta, Rg Veda X 121*

El contenido de este himno ha sido envuelto en fuertes discusiones académicas. En general, se lo acepta como un testimonio de la tendencia monoteísta dirigida bajo la forma de una plegaria y una petición, a Prajapati. A pesar de la letra explícita, es Varenne quien niega que el himno esté realmente dirigido a Prajapati.

En relación a otro himno, el *Rg Veda II.12*, que es un himno que presenta reiteradas preguntas del *Hiranyagarbha*, la respuesta constante es Indra. Este dios, munido de todos sus símbolos mayestáticos y guerreros permite que Varenne considere esta pieza como una muestra más de la gesta indraica, así también como el esfuerzo de los teólogos brahmánicos para llegar a un punto de coincidencia.

Aun cuando clásicas, las obras de Radhakrishnan y Dasgupta pertenecen a un periodo hermenéutico tal vez superado. En ese marco de referencia, ellos observan en este texto un desarrollo de las ideas monoteístas y monistas; ambas dirigidas a depurar lo que los primeros indólogos consideraban un profuso politeísmo vedico y su noción de *visvedevas*. Frente a tal hipótesis, debemos señalar que no coincidimos

plenamente, pues si bien es posible que se este marcando una tendencia unitiva, esta no necesariamente debe ser "depuradora" ante un complicado universo de dioses. Una cosa son los himnos a los dioses, alabanza a las formas diversas e infinitas de lo divino; y otra cosa los himnos cosmológicos y metafísicos que parten de otra necesidad: buscar el origen lindante del ser. Aun así, vale la pena recordar algunas afirmaciones de Radhakrishnan: "...Los anhelos del corazón humano no pueden satisfacerse con un panteón pluralista. Emerge la duda de cual es el verdadero dios y el Uno-Real: *kasmai devasta havisa vidhena* ("¿a quien ofrecer la oblación?")..."¹⁷. Radhakrishnan recuerda que estamos en una época de debilitamiento de la fe, atestiguado por tal pregunta y confirmado por el remate del himno: "...Una oración para fortalecernos en la fe, no cabe en tiempos de fe inquebrantable..."¹⁸. Este autor considera que este himno pertenece al "ocaso de los dioses", y que conducirá a los poetas vedicos a las puertas de la especulación unitiva. Monista o monoteísta: "...La aparente vacilación entre el monoteísmo y el monismo tanto de la filosofía occidental como oriental, ocurre aquí por primera vez en la historia del pensamiento. El mismísimo informe, impersonal, puro y desapasionado ser de la filosofía es honrado por el calido corazón emocionado del hombre, como una deidad tierna y benevolente. Y ello es inevitable. La conciencia religiosa tiende a tomar la forma de dialogo, de comunicación de dos voluntades, finita e infinita. Hay una tendencia para hacer a Dios por encima y frente al hombre. Pero tal concepción de Dios como uno entre lo múltiple no es la suprema verdad de la sabiduría...por lo tanto, para cubrir las demandas tanto de la religión popular como de la filosofía, el Espíritu Absoluto es indiscriminadamente llamado El o Ello..."¹⁹. El hombre debe creer en lo último, buscar la armonía, la esencia, así Deussen, dice que los vedicos llegaron a esta conclusión desgarrando el velo de lo múltiple y alcanzando el substrato unificante.

Aun así, el himno dice muchas cosas más:

"...1. En el comienzo surgió *Hiranyagarbha*: Nacido como único Señor de toda la existencia. Afirmó la tierra, y estableció el cielo. ¿A que Dios adoraremos con nuestras oblacones?

2. ¿Quién nos ha dado el aliento (*âtman*), la fuerza, cuyos mandamientos todas las criaturas, aun los brillantes dioses, deben obedecer?

¹⁷ Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, ed. London 1977, vol I, p. 90-93

¹⁸ Ib.

¹⁹ Dasgupta, citado por Radhakrishnan op. Cit. P. 96-7.

Aquel para quien la vida es una sombra y asimismo la muerte... ¿a qué dios adoraremos con nuestras oblacones?

3. Aquel que por su poderío llevo a ser el rey del mundo, de todos los que respiran y de los que sueñan despiertos, de todo hombre y de toda bestia, el Señor eterno, ¿a qué dios adoraremos con nuestras oblacones?

Aquel cuyo poder y majestad hizo elevar las altas cumbres nevadas, el océano pleno de Rasa y los lejanos ríos, aquel cuyos brazos extendidos abrazan las regiones distantes (el cielo y la tierra). ¿A qué dios adoraremos con nuestras oblacones?

5. Aquel que hizo el cielo brillante y a la tierra permanente, que fijo las estrellas, el cielo del cielo, y que midió el aire que impregna los espacios...¿a qué Dios adoraremos con nuestras oblacones?

6. Aquel a quien acuden con el corazón tembloroso las dos armadas buscando sus apoyos, aquella de más allá del sol que viene a elevarlo los rayos de su luz... ¿a qué Dios adoraremos con nuestras oblacones?

7. Y las que traen las aguas superiores, portando el universo como un embrión, dando vida a Agni, a quien el emano, único principio de vida de los dioses... ¿a qué Dios adoraremos con nuestras oblacones?

8. Aquel que en su poderío abraza las aguas portadoras de daksa, que instalan el sacrificio, aquel que para los dioses es el único Dios, ¿quién es este dios a quien honramos con nuestras oblacones?

9.- ¡Quiera él perdonarnos!, el que generó la tierra y engendró el cielo, el dios de las leyes verdaderas, que engendran a las aguas brillantes. ¿A qué Dios adoraremos con nuestras oblacones?

10. Ningún otro más que tú, oh Prajapati, tiene soberanía sobre todos los seres, quieras Tú donarnos nuestros deseos, cuando te dedicamos la oblación...quieras Tú otorgarnos maestría sobre la riqueza..."²⁰

El simbolismo del himno es solidario con el tema del Huevo de Oro, constante en diversas cosmologías orientales y, en especial, en la tradición china. Tola advierte, también, diversos estratos dentro del himno, al punto de sugerir que las últimas dos estrofas habrían sido agregados posteriores.²¹

Acerca de la imagen del huevo cósmico y de oro, C. Conio expresa:

²⁰ Seguimos, en principio la traducción de Varenne y de O'Flaherty.

²¹ Cf. F. Tola, *Himnos del Rig Veda*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 287

"...Ya se ha considerado la imagen del huevo cósmico como parte de las cosmologías de tipo acuático...el huevo es por sí mismo un símbolo biológico, signo de fecundidad y, por ende, uno de los mas universales. Ello no solo en relación a la generación sino también como principio de metamorfosis: signo y figura de una pertenencia, de una custodia preciosa, a la cual se agrega todo lo que es divino y regio. La figura del huevo que se encuentra en la *Chand.Up.* III. 19-1, por ejemplo, no está ligada al tema del agua ni al germen vital, sino que recuerda en forma bastante directa al sol, del cual conserva el esplendor, cuando se divide en dos mitades: una de oro y la otra de plata. El sol es el primer elemento fecundante, que calienta e ilumina, su fuerza generatriz y su fulgor argentino y áureo se proyectan fácilmente sobre la imagen del huevo. El que, además, representa una totalidad determinada y divisible, pues se abre en las dos mitades que representan el cielo y la tierra...en la cosmología puranica, el huevo figura como una totalidad descomponible, de la cual derivan no solo los elementos del cosmos (la tierra con su atmósfera, los montes y los humanos) sino también entidades psíquicas como el deseo, (*kâma*), la cólera (*krodha*), el placer (*ratî*). Tales fuerzas psico físicas vienen a considerarse, a su vez, factores de generación, potencias cósmicas, a la par de *manas*, el pensamiento, y *vac*, la palabra. El huevo que contienen en sí todas las posibilidades evolutivas del pensamiento, también recoge en su mismo al tiempo, *kala*, que posiblemente se considere entonces en su aspecto de orden cosmológico..."²².

Se trata del pasaje no solo de lo uno a la vida múltiple en toda su potencia; sino del ser al devenir en todos sus planos, bajo la imagen de una ida generativa y potente.

- . La idea de lo uno hacia la dualidad: cielo-tierra, oro-plata
- . Lo uno como origen igual al sol, símbolo clave de los indoeuropeos y contrapuesto a los rasgos simbólicos drávidas que pueden considerarse de carácter lunar
- . Las fuerzas intrínsecas que se desprenden de la escisión dual de cielo y tierra, y que ya en un plano ontológico inferior, asumen naturalmente la entidad de fuerzas psíquicas (deseo, cólera, placer, pensamiento, palabra) que permitirán la dinámica interna que provoca y explica como la dualidad se transforma en triplicidad y aun más, en multiplicidad.

²² Cf. C. Conio Op. Cit p. 77-70.

Ahora bien, la primera instancia de la forma es el mundo ideal, por consiguiente, Danielou considera que este himno nos ofrece el relato del origen del ámbito cósmico sutil, cuyo regente es Hiranyagarbha, el demiurgo.

Por lo tanto y correlativamente, al ser el cuerpo sutil del cosmos es también el conjunto de residuos kármicos que vienen del ciclo cósmico anterior. Recordemos que no hay principio, sino ciclos sin comienzo temporal: estamos en la dimensión del *kalpa anâdi*, representado por la serpiente *Sesa* o *ananta* (nota 32) el residuo infinito que flota sobre el mar de la posibilidad eterna determinando las condiciones de la siguiente era cósmico en forma análoga y paralela a como los residuos kármicos de un individuo (en este caso, sus *samskaras* y *vâsanâ*, constituyentes de su *prârabdha karma*) de las vidas pasadas configuran la vida presente.

En forma implícita ejerce la plenitud de su presencia la forma femenina del embrión de oro: su fuerza o *sakti* es la diosa Tara, la estrella, bajo su aspecto hindú que representa el poder del hambre y la combustión.

El poderoso símbolo del Germen de oro y su consorte la estrella que irradia y guía, sugieren un aspecto solar y benéfico, que refleja claramente la perfección de la creación.

El relato del despliegue del mundo sutil resurgirá en el más famoso de los himnos cósmicos, pero con otra dinámica: el *Nasadîya*, donde el motor que desencadena el descenso de lo sutil a la materia concreta será la entidad deseo-amor, y de éste, la creación como explosión de la energía condensada y concentrada da lugar a la multiplicidad.

d. *Nasadîya sûkta*, *Rg Veda*, X 129

El eminente erudito francés J. Varenne²³ nos dice que, en realidad, este es el único himno al que podemos denominar estrictamente, cosmogónico. En cierta forma, el reúne y proyecta los elementos metafísicos que se venían insinuando en la serie anterior. :

²³ Op. Cit. P. 224.

“No había entonces lo que es ni lo que no es. No había cielo, ni firmamento más allá del cielo. ¿Qué poder existía? ¿Dónde? ¿Quién era ese poder? ¿Había un abismo de aguas insondables? No había muerte ni inmortalidad entonces. No había señales del día o de la noche. El Uno respiraba por su propio poder, en profunda paz. Sólo el Uno era, no había nada más allá.

La oscuridad se ocultaba en la oscuridad. El todo era fluido e informe. Allí, en el vacío, por el fuego del fervor surgió el uno. Y en el Uno surgió el amor. El amor fue la primera semilla del alma. La verdad de esto la hallaron los sabios en sus corazones: rastreando en sus corazones con sabiduría, los sabios²⁴ hallaron ese lazo de unión entre el ser y el no ser.

¿Quién conoce de verdad? ¿Quien puede decirnos dónde y como surgió este universo? Los dioses son posteriores a su comienzo: ¿quien conoce, pues, de donde viene esta creación? Sólo ese dios que ve en lo más alto del cielo, sólo él sabe de donde viene este universo, y si fue hecho o no creado. Sólo él sabe, o quizás, él no sepa...²⁵ (o quizás, ni aun el sepa²⁶)

Radhakrishnan afirma que “...Hallamos en este himno la representación de la teoría mas avanzada sobre la creación. El existente en su aspecto manifestado no estaba entonces, pero no por ello podemos llamarlo lo no- existente, pues es el ser positivo desde el cual surge toda la existencia. La primera línea resalta la inadecuación de nuestras categorías. La realidad absoluta que subyace a todo el mundo no puede ser caracterizada por nosotros ni como existencia ni como no existencia...²⁷

Este himno apunta a la raíz de las cosas donde hallamos la idea del “ser-positivo”: había entonces, una presencia que, si se quiere, se sugiere como aun previa a la unidad, y de la que, posteriormente se dirá que está sola, preludio al concepto que luego se explicitara como la no-dualidad

²⁴ O más precisamente, poetas, *kavi*. Cf. O’Flaherty, p. 26n.

²⁵ Trad. Juan Mascaró, en su Introducción al *Bhagavad Gita*, trad. Juan Abeleira, España, 1999.

²⁶ Esta es la forma final de la traducción de S. Radhakrishnan, que nos parece más apropiada.

²⁷ Op. Cit. P. 101.

Este ser presencia es también un poder: la fuente del ser uno y, al mismo tiempo, la posibilidad efectiva, la causa y el material de la manifestación

Unido a la idea del *Rg veda* X 121 y perteneciente al ciclo del germen de Oro *Hiranyagarbha*, se menciona explícitamente la cosmogonía acuática

Como unidad previa y generadora de la dualidad se observa y muestra por encima de la muerte, y aun, de la inmortalidad. Asimismo, se supera la dualidad del día y la noche. La unidad aquí sugiere la dinámica que la conducirá a salir de sí, eclosionando y arrojando primero lo doble, luego lo múltiple.

Se dice que la unidad alentaba por su propio poder. El estado es un estado de poder, soledad y paz. Estos tres factores llaman la atención sobre algunos de los matices que adquirirá posteriormente, la realización *samâdhi* del yoga²⁸.

La unidad previa a lo dual, por encima de los opuestos comienza a salir de sí. Y el factor que lo permite es una noción claramente no-aria: aparece en la escena el poder –la concentración. Del fervor, el ardor y el calor ascético: *tapah*²⁹.

Radhakrishnan traduce “by the power of heat”; Dasgupta “by the power of fervor”; Mascaró “by the fire of fervour”. Por su parte, E. Zolla sugiere una interesante dinámica entre el proceso de concentración y canalización de los fluidos vitales y la ascesis, de modo que indica que “...*kama* es la urgencia del deseo instintivo. De la misma raíz indo europea se deriva el latín *carus*, querido, deseado, y el inglés “*whore*”. El himno védico de la creación (*Rg Veda* X 129) sitúa en el comienzo o incluso en la esencia del ser un unidad sin atributos o una esidad neutra (*Ekam, tat*). Este uno, que es auto sustentado, que alienta sin viento como pura vida potencial. Este ha sido generado por el poder (*mahi*) de *tapas*, que Coomaraswamy traduce como “intención...” Continuando sus observaciones Zolla determina acerca de esta “...Unidad es el resultado de una implosión, de una fuerza centrípeta, el análogo cosmológico de la auto unificación del hombre a través de la concentración en *tapas*, calor, y comprensión que producen una dolorosa expansión, la cual es interpretada por Winternitz como una auto negación o como una auto tortura, mientras que

²⁸ YS I. 21

²⁹ A. Minard *Trois Enigmes*, vol2, parag. 894-. La traducción por “ardor” permite conservar el equivoco del texto sánscrito.

Bhattacharya arguye que debe ser tomado en el mero sentido de ideación. Eliade arroja luz sobre el sentido indicándolo en relación a la palabra germánica *WUT*, el *fervor* latín, el celta *ferg*, el griego *ménos*, que Dumezil considera equivalente al védico *manyu*, el supremo raptó psíquico e intelectual de los poetas inspirados, de los guardianes de las puertas, de los guerreros, de los amantes y de los artesanos. *Tapas* es el medio de obtener *manyu* conrepondiéndose con la maestría sobre el fuego de que hablan la iniciación shamanicas...luego de la implosión de la unidad, sigue su expansión en la multiplicidad debido a la tendencia exteriorizante o centrífuga de la fuerza de *Kâma*. *Kâma* cubre la unidad como una ola (*śamavarthadī*, X. 129.4) y la manifestación comienza como la extensión versus la intención. Lo que viene primero en la cosmogonía viene segundo en la experiencia humana. El hombre siente primero deseos instintivos (*kâma*) y subsecuentemente los domina, causando su reconcentración interna a través de *tapas*..."³⁰

Naturalmente, se puede decir que la experiencia cosmogónica es "descendente" en la manifestación, en tanto que el móvil de la experiencia humana es de "ascensión", en una elevación que lo conduce fuera de la manifestación.

Otro tema fundamental del *Nasadīya* es la dimensión del amor. En el contexto indio podría concebirse además, como una fuerza de armonía, de equilibrio, de unidad y como la primera semilla del alma y de la mente. La mayoría de las traducciones utilizan el término mente, en tanto que Mascaró, con una visión más sutil nos habla de "...El amor, la primer semilla del alma". El detalle es que, aun siendo español, la primera traducción que hace Mascaró del mencionado texto, es al inglés, lengua que presenta otras posibilidades semánticas gracias a su naturaleza sintética.

En realidad, si bien el texto tiene una nítida implicancia "descendente", comprendiendo entonces el vocablo *kama* como el deseo que da forma, pues el descenso como tal se concreta en el mundo del nombre y de la forma; es imposible por otra parte no considerar, aunque indirectamente, el segundo sentido de *kama* como amor, en tanto la tendencia unitiva que recupera el ser, ya que la segunda parte del himno está evidentemente dedicada al "retorno".

³⁰ E. Zolla, *Mystical love in Hinduism*, en *Studies in Mystical Literature*, Thungai Univ. , Taiwan 1984, pp. 19-21.

En efecto, es esta la línea que, dentro del Himno, establece un límite, casi un corte, entre lo cosmológico y lo humano, entre lo descendente y lo ascendente; lo que tiene que ver con la descripción y el proceso cosmológico y la experiencia humana.

La posibilidad de traducir *kâma* también como amor señalaría otra instancia que tiene que ver con un estado espiritual de equilibrio y unidad a partir del cual se da la posibilidad de “buscar en el corazón...” cosa que hacen los sabios, en un comprensible estado de profunda meditación e intuición.

Se anuncia el vocabulario que utilizaran las *brahmanas* y, previendo el concepto de la red de *mâyâ*, nos ofrece el tema de la red de Indra. El himno sugiere que cada hombre debe buscar su hebra en la red, en este caso, la hebra significara su nivel de conciencia en evolución y en contacto con la trama interdependiente del cosmos. Estas hebras, que se van ligando conforman los *bandhu*, las conexiones o también las *bandhutas*. Estas, además de organizar el ritual, expresan las líneas de analogía inherentes a este universo que se muestra como una unidad múltiple y dinámica; e introducen al tiempo, aquerlla noción que el *vedânta* clásico denominara *anirvacanîya*: lo que es y no es al mismo tiempo. El texto refiere explícitamente “...Los lazos que unen lo que es y lo que no es...” o más precisamente en concordancia con Varenne “*decouvrirent intuitivement que le lien de l’etre (se situait) dans le non-etre*”

En un momento tan temprano como el que instala este himno cosmogónico ya muestra una clara tendencia introspectiva al destacar indudablemente la noción de la verdad ubicada en el corazón, extenso tema desarrollado por la mística upanishádica y medieval. La misma realidad última al expresarse como el macrocosmos orienta la organización ritual y permite la realización efectiva en el microcosmos, en el hombre siempre y cuando éste utilice las dos condiciones aquí expuestas: el autocontrol y la voluntad.

Finalmente, la última estrofa del *Nasadîya* es altamente sugerente. Varenne considera que es una forma de marcar la superioridad del conocimiento de los hombres por encima de los dioses. Indudablemente los sabios poetas conocen la

respuesta pues esto ya se ha establecido. Sin embargo, el himno queda suspendido en un respiro³¹.

Es este himno la muestra magistral del espíritu no sólo vedico, sino indio que ya queda sugerido en toda su potencia y consecuencia ontológica y cósmica. El ser es la fuente y la esencia. Así, el hombre aun siendo uno y el mismo, se instala del otro lado del puente: en la existencia tejida por la doble dimensión del tiempo y del espacio a la que e agrega la doble cadena de causalidades que denominaremos karma.

Las causas y efectos se entrecruzan vertical y horizontalmente. De lo invisible a lo visible, de lo sutil a lo grosero, del pensamiento a la acción y también en otro plano "horizontal", de la expansión a la contracción, de lo mental a lo material, de lo material a lo material, de lo individual a lo individual, de ego a ego³². Y así, la forma vertical y ascendente, de lo individual a lo universal.

La causalidad vertical, osada imagen que muestra como cada estado del ser es causa del subsiguiente y efecto del precedente, marca un cambio ontológico como se puede observar en todos estos himnos emanacionistas o procesitas si cabe el término, y se combinan con la causalidad horizontal o causa en un sentido occidental, inherente en cada una de sus estados, en particular en los dos últimos. Los estados son cuatro y se colocan en la base de todo el tema que nos ocupa:

- . El ser positivo más allá de la dualidad, el uno no dual
- . El ser positivo como unidad potencial, la unidad en sí
- . El ser desplegado en nombres y formas como unidad multiplicando en el cosmos y en el hombre, macrocósmica y microcósmicamente. Aquí ya se cumple una de las formas de la dualidad, de modo sutil y este es el ámbito propio de Hiranyagarbha

³¹ Así lo sugiere Ana Agud en su delicada y precisa traducción, ver *Estudios Indológicos*, Universidad de Salamanca; lamentablemente carecemos de los datos bibliográficos específicos.

³² Cabe mencionar que esta idea de las interconexiones verticales y horizontales dentro de distintos planos ontológicos también puede observarse en el neoplatonismo. Ver al respecto, D. P. Chattopadhyaya, "Plato, Neoplatonism and Their Parallel Indian Ideas", en *Neoplatonism and Indian Philosophy*, ed. Paulos Mar Gregorios, University of New York, 2002, pp.30-43, y especialmente en p. 34

. El ser desplegado en nombres y formas materiales y visibles, además de ser el hombre y el mundo, en el tiempo y en el espacio³³

Aun con una nomenclatura posterior, aquí nos vemos frente a la realidad última en pleno despliegue en y entre el hombre y el universo.

La realidad como un principio indescriptible y misterioso se encuentra expresada, también, en un universo concreto y por lo mismo, poderoso y mágico: el universo de los sabios vedicos, ordenado y rítmico, el mundo del ritual védico. Constituye este desligue, la aparente multiplicidad.

Posteriormente las *Upanisads* reconocerán el estatuto ontológico de este ámbito con un término que hará historia: *mâyâ*. Traducido por los primeros indólogos como alusión, no se podrá evitar comprender que la multiplicidad es parte de la realidad ya que al decir de las mismas *upanishads*: *brahman*, es todo esto: *idam sarvam*.

La diversidad y la multiplicidad se describirá, entonces, como la aparente manifestación de lo uno en lo mucho, y guardando en una imperceptible y subterránea concatenación, una serie de eslabones que se develan en el significado.

Son estos los sabios que hallan en su corazón con sabiduría. Su conocimiento otorga la supremacía y el poder de los brahmanes, aun antes que los dioses.

La profusa mitología que acompañaba a los himnos describen esta instancia con un símbolo que cada vez posee mayor relevancia: las conexiones *bancdhu* de las que ya hemos hablado. Son estos los lazos de Varuna y luego serán la red de Indra: *indrajâlaneti*. Para los doctores de la escolástica, Gaudapada y Sankara, será *mâyâ* como el poder mágico que se transforma en la ilusoria multiplicidad espejada en los juegos de su propia dualidad.

He aquí como se van desarrollando las nociones:

³³ Ver una construcción metafísica similar en el *Tao te King 42*

Este universo, la manifestación, que ha nacido del poder de *tapas*, es un universo –digámoslo una vez mas- poderoso. Esta imbuido del “*asu*”, indeterminada potencia que todo lo impregna y sostiene. Sus custodios son los *asuras*. Y en la época védica más antigua, el más poderoso es el más sagrado. El *asuismo* es la participación en esta potencia y así nacen los *devas*. Definidos a partir de la raíz DIV, lo que brilla e irradia, estos habitantes del cielo son también, los dadores, los que en su generosidad alimentan permanentemente la dinámica de lo múltiple. Se distinguen por un carácter antropomórfico más difuso que los antiguos dioses védicos, y por su tendencia a reagruparse y reasimilarse mutuamente. Y puesto que la realidad total está impregnada por el poder, *asu*, los mismos *devas*, que se insertan en este orden poderoso, encuentran en el *asu* la misma base de su existencia y de su actividad divina, de modo que, sorprendentemente, los *devas* son también *asuras*. La realidad absoluta del universo vedico es el orden, *rta*, y la dupla *devas-asuras* sólo expresan otro aspecto doble de lo sagrado en su funcionamiento respecto del universo así como de la conciencia humana. Continúan el simbolismo dual que indica el principio de la dualidad el cual rige todo el orden manifestado. La tensión de esta dualidad y sus reverberantes ecos en el despliegue de la acción y la reacción dejan entrever la permante recurrencia al concepto del ~~je~~ de la unidad múltiple, que es integral e inherente lo divino, a la totalidad una, y al ser que así, se expresa en su condición de fuente y manifestación.

Cuando los rituales védicos, inspirados en estos maravillosos himnos ingresen en su etapa pasiva y formalista, la maduración del genio indio, incesante en su búsqueda espléndida de la realidad y el sentido que coadyugan a superar el dolor, traerá la respuesta de las *Upanishads*, y con ella, la identidad mística y metafísica del *atman-brahman* que los mismos Himnos habían anunciado. El ritual se tornara prescindible cuando las *Upanishads* reiteren la enseñanza de los Himnos y le muestren al hombre como buscar la sabiduría en sus corazones.