

Cosmologías de India

Védica, sāmkhya y budista

Juan Arnau



Cosmologías de India

Juan Arnau

Cosmologías de India

Védica, sām̐khya y budista



Sección de Obras de Filosofía

Primera edición, 2012

Arnau, Juan

Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista / Juan Arnau. — México : FCE, 2012
172 p. ; 21 × 14 cm – (Sección de Obras de Filosofía)
ISBN 978-607-16-1000-3

1. Cosmología — India 2. Filosofía india 3. Filosofía oriental I. Ser. II. t.

LC B132.C67

Dewey 181.4.A779c

Distribución mundial

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada: ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672; fax (55)5227-4640

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-1000-3

Impreso en México • *Printed in Mexico*

A Lucía

Índice

<i>Abreviaturas</i>	11
<i>Introducción</i>	13
I. <i>El periodo védico</i>	23
Ley natural	23
El <i>Rgveda</i>	25
El orden cósmico	29
Tiempo cíclico	31
Tiempo y fortuna	34
Cosmogonías	35
Literatura de las correspondencias	37
Del sacrificio público a la experiencia privada	42
La concepción del espacio	46
Reabsorción y liberación	48
La aventura del fundamento	50
II. <i>Cosmología sāmkhya</i>	52
Una antigua filosofía	52
La escuela de la enumeración	55
Los componentes del mundo	57
La materia primordial	61
Los tres <i>guṇa</i>	63
Sensaciones	66
El círculo hermenéutico	68

La cuestión del determinismo.....	69
El principio de ordenación	71
El sentido de la identidad.....	73
La mente.....	75
El cuerpo insigne	78
Las facultades	81
Elementos sutiles y elementos físicos	82
Epistemología	85
La posición de la conciencia	87
Conciencia y materia.....	92
Pluralidad de conciencias.....	99
Cosmogonía	100
Dualismos	102
III. <i>El cosmos budista</i>	105
Mente y universo	105
Referentes	108
La cuestión cosmológica	111
Espacio, identidad y transformación.....	113
La razón de la diversidad	115
Conciencia en continuidad	116
Espacio temperamental	121
Ámbitos de existencia.....	124
El mundo sensible	129
El mundo sutil.....	131
El mundo inmaterial	133
Catálogo de cuerpos y mentes	137
Aspectos de lo inmaterial	139
El repliegue del cosmos	143
El despliegue del cosmos	148
El relato del <i>Māhavastu</i>	149
Epílogo	154
<i>Bibliografía</i>	157
<i>Índice analítico</i>	165

Abreviaturas

AB: <i>Aitareya-brāhmaṇa</i>	MN: <i>Majjhima-nikāya</i>
AN: <i>Aṅguttara-nikāya</i>	MtU: <i>Maitrāyaṇṇīya-upaniṣad</i>
AV: <i>Atharva-veda</i>	MU: <i>Muṇḍaka-upaniṣad</i>
BU: <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i>	ṚV: <i>Ṛg-veda</i>
CU: <i>Chāndogya-upaniṣad</i>	ŚB: <i>Śatapatha-brāhmaṇa</i>
DN: <i>Dīgha-nikāya</i>	SK: <i>Sāṃkhya-kārikā</i>
IU: <i>Isa-upaniṣad</i>	SN: <i>Samyutta-nikāya</i>
KB: <i>Kauṣītaki-brāhmaṇa</i>	ŚU: <i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i>
Kośa: <i>Abhidharmakośa-bhaṣya</i>	TK: <i>Tattva-kaumudī</i>
KU: <i>Kaṭha-upaniṣad</i>	TU: <i>Taittirīya-upaniṣad</i>
MB: <i>Mahābhārata</i>	VM: <i>Visuddhimagga</i>

Introducción

La cosmología hoy

EN LA ACTUALIDAD LA COSMOLOGÍA SE CONSIDERA UNA DISCIPLINA científica asociada a la astrofísica, la física teórica y las matemáticas. Las características generales del universo, su extensión en el espacio y su duración en el tiempo, su origen y desarrollo, constituyen las principales preocupaciones de los cosmólogos. Su principal tarea es la construcción de modelos de universo que sean lógicamente coherentes y, al mismo tiempo, compatibles con los datos empíricos. En este sentido la propia disciplina es quizá la expresión más radical de la tensión entre lo teórico y lo experimental, entre la pizarra y el laboratorio. A principios del siglo XVIII europeo, la cosmología teórica, entonces llamada racional, se consideraba parte de la metafísica y la ontología, e incluía aspectos psicológicos y teológicos. El término sería introducido por Wolff en 1731 (*Cosmologia generalis*), donde la definía como *scientia mundi de universi in genere* y establecía las diferencias entre la cosmología racional y la empírica.¹ Aunque Wolff experimentaría la influencia de la figura de Leibniz a lo largo de toda su carrera, se apartó de su concepto de mónada y reemplazó la idea de una «armonía preestablecida» por la teoría de Spinoza de la correspondencia entre el orden del pensamiento y el orden cósmico. Una correspondencia que, como veremos, destaca en la mayoría de las concepciones cosmológicas indias que estudiaremos en este volumen.

Desde entonces, aunque la tensión entre lo teórico y lo experi-

¹ El título completo de la obra es *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata qua ad solidam, in primis dei atque naturae cognitionem via sternitur*, Francfort y Leipzig, Rengeriana, 1731.

mental nunca ha decrecido (sobre todo con el auge de la física cuántica en la primera mitad del siglo xx), la física teórica se ha encargado de purgar, con éxito desigual, algunos de los aspectos *extracientíficos* heredados de las tradiciones metafísicas. Sea como fuere, la cosmología se ha mantenido como una de las escasas disciplinas científicas contemporáneas donde los aspectos teóricos y especulativos predominan sobre los experimentales, donde la elegancia, coherencia y simplicidad de los diferentes modelos de universo organizan y dirigen la atención hacia su expresión empírica.² Al margen de cómo se resuelva la tensión entre lo teórico y lo experimental (quién debe guiar a quién), es claro que los propios objetivos de la disciplina llevan ya implícitos numerosos presupuestos sobre la naturaleza del espacio y del tiempo, que hacen inevitable la imbricación de lenguaje de la astrofísica con el de la filosofía. No debería sorprender por tanto que las teorías cosmológicas contemporáneas planteen cuestiones que ya fueron tratadas por las cosmologías de la Antigüedad, y que sus modelos se acerquen en ocasiones a sus predecesoras, como en el caso de la idea de una expansión y contracción periódica del universo.

Conviene observar que, cuando se examinan las cosmologías antiguas desde la perspectiva actual, generalmente se hace con cierta condescendencia, cuando no con manifiesta impaciencia. La modernidad ha relativizado todas las concepciones tradicionales del cosmos y la antropología se ha encargado de inventariar el modo en que cada cultura (egipcia, babilónica o maya) edificó pacientemente el modelo de mundo en que vivía, o en el que todavía vive, como en el caso de las cosmologías de India. Pero parece que ese relativismo es tabú cuando hablamos de los modelos cosmológicos contemporáneos, con frecuencia considerados definitivos o incuestionables. Las sociedades tecnológicas han logrado ver lo que ninguna otra civilización pudo ver, instalando telescopios en el espacio exterior, analizando las señales invisibles del infrarrojo o del ultravioleta, detectando la radiación fósil del *big-bang*. Y sin embargo, cuando nos acercamos a su lenguaje, encontramos *personajes* que no despreciaría ninguna mitología antigua, entidades enigmáticas y apenas detectables como la

² Esto lleva a postulados del tipo: «Sea el universo una función continua infinitas veces derivable», que pueden escucharse todavía hoy en las facultades de física donde se enseña cosmología.

materia oscura, los agujeros negros o vacíos expansivos que se hacen sitio e impulsan al resto de las cosas.

En general, las cosmologías modernas tienden a considerar la aparición de la conciencia como un fenómeno tardío en la evolución cósmica, asociada a la materia orgánica que fue sintetizada en los hornos estelares. La cosmología sāmkhya, por el contrario, sitúa la conciencia en el origen mismo del universo y, en cierto sentido, fuera del mundo natural, aunque reflejándose en él. El budismo establece una conciencia en continuidad, engarzada por sucesivos renacimientos, cuyos estados más elevados supondrían el cumplimiento o culminación de lo fenoménico. El cosmos budista es un universo de conciencia. Espacio y tiempo son una fermentación de la vida que percibe y siente. El espacio no se distribuye mediante la gravedad de la materia sino en función de sus estados mentales. La serie de los actos conscientes abre los caminos del espacio y dibuja la curvatura del tiempo. Pensémoslo un instante. En las concepciones modernas lo tosco, la materia y su gravedad, determina la estructura espacial y la evolución temporal del cosmos. Para los antiguos indios era lo complejo y sutil, la conciencia, lo que condicionaba dicha organización y destino. Como contrapartida, en el sāmkhya encontramos una cierta nostalgia del origen, eco de la cosmovisión védica, mientras que para el budismo dicho cumplimiento es más una vocación, una aspiración a superar las contingencias del mundo y de la existencia.

El tiempo en la Antigüedad

La literatura épica y devocional de la época clásica (*Mahābhārata*, *Purāna*) fue consolidando la idea de que, en el proceso mismo de la evolución cósmica, entran en juego periódicas pérdidas y recuperaciones de los valores morales. El universo, desde esta perspectiva, se encuentra *etificado*,³ configurado por la calidad moral de los seres que lo habitan. En algunas escuelas el tiempo pasaría a considerarse el principio que organiza el drama de la liberación de los seres conscientes, supeditando su estructura a las necesidades de dicha repre-

³ La expresión es de Gombrich (1975): «Ancient Indian Cosmology».

sentación. Así se establece en las concepciones clásicas la relación entre el tiempo y el *dharma*. La decadencia del *dharma* es la decadencia del tiempo, ambos corren, por así decirlo, en paralelo. Esta sincronía requiere en ocasiones el descenso (*avatara*) de una divinidad o de un buda con el propósito de contrarrestar dicha declinación. De este modo quedan vinculados los grandes ciclos de recreación y disolución del mundo con conceptos de naturaleza soteriológica, como *samsāra*, *karma* y *mokṣa/nirvana*. Algunas corrientes de pensamiento como el *sāṃkhya* entenderán la autorrealización como un regreso al origen. Otras, como el budismo del *abhidharma*, que en algunos pasajes de la literatura canónica desaconseja la especulación cosmológica por perniciosa y desorientadora, crearán un mapa de tiempo asociado con diferentes estados de introspección mental, organizados en detalladas cosmologías que son, al mismo tiempo, mapas de la mente.

Frente al tiempo lineal característico de las tradiciones semíticas y cristianas, la Antigüedad india concibió el cosmos como un proceso cíclico de acontecimientos recurrentes en periodos de larga duración. Estas concepciones estuvieron asociadas a los ciclos astronómicos y biológicos cuyas periodicidades regulaban las diferentes actividades sociales y fijaban el calendario ritual. La época védica se ocuparía de inventariar las diferentes unidades de tiempo mediante la observación de las trayectorias del Sol y de la Luna. Los movimientos de los cuerpos celestes revelaban el carácter cíclico del tiempo y por tanto repetible, siendo el tiempo lineal tan sólo un segmento dentro de cada ciclo, afianzando con ello la idea de que el pasado podía servir de modelo al presente.

Además, dentro de las concepciones védicas se fue desarrollando la idea del tiempo como una serie o conjunto de percepciones, tiempo interiorizado, que encontraba su fundamento en el devenir consciente de cada individuo. Dicha vivencia interna del tiempo adquiriría después un importante papel, tanto en las *upaniṣad* como en el budismo. Lo temporal era visto, desde esta perspectiva, como una *presencia* (siempre a punto de ausentarse) no necesariamente subordinada a una eternidad jerárquicamente superior a ella o que fuera emanación de algo inmóvil o atemporal.

La doctrina según la cual el universo surge y se disuelve periódicamente

camente tuvo numerosos precedentes en la Antigüedad mediterránea. En la mayoría de ellos el nacimiento del mundo (que era un renacimiento) tenía lugar mediante una condensación extrema, mientras que su disolución era obra del fuego. Tanto Heráclito, para quien el mundo había surgido del fuego y volvería al fuego, como los pitagóricos y los estoicos, se adherían a la doctrina del eterno retorno. La escuela eleática de Parménides y Zenón fue todavía más radical, negando el cambio temporal de las cosas y considerando sus transformaciones una mera ilusión. Incluso algunos pensadores cristianos, como Orígenes, barajaron la idea de una repetición o vuelta del mundo a un estado anterior.

De manera general, podría decirse que desde la Antigüedad las ideas acerca del tiempo se concibieron al menos de tres modos diferentes (o mediante una combinación de éstos): como una realidad en sí misma, independiente de las cosas; como una propiedad de las cosas (especialmente de los seres conscientes), y como un orden. Realidad absoluta, propiedad o relación. Tres caracterizaciones que también podrían aplicarse al espacio. La época moderna daría representantes de estas tres «escuelas». Newton concebía en sus *Principia* que «el tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo». Mientras las cosas cambian, el tiempo no cambia. Los cambios en las cosas son cambios en relación con un tiempo uniforme, perfectamente homogéneo, que es indiferente de aquello que contiene y que se mueve en una sola dirección. Frente a esta postura, Leibniz defendería una concepción relacional del tiempo, siendo éste «el orden de existencia de las cosas que no son simultáneas», no siendo posible afirmar que el tiempo sea algo distinto de aquello que existe en él. Los instantes, considerados sin las cosas, no son nada en absoluto. Kant se fraguaría una idea del tiempo que se haría un sitio entre ambas posiciones. Para el filósofo de Königsberg el tiempo no era un concepto empírico derivado de la experiencia, sino un *a priori* que subyace a toda actividad cognitiva.

Debido a esta triple caracterización que comparten espacio y tiempo, desde Aristóteles numerosos filósofos han explicado el tiempo mediante el espacio (lo que para Bergson constituía una falsificación de su naturaleza). El lenguaje común contribuye a ello. El tiem-

po *discurre*, la edad *avanza*. La relatividad ha tratado de mostrar que sucesos que se tienen por pasados en un marco de referencia, pueden ser juzgados futuros en otro, dejando constancia de que la distinción entre pasado y futuro no constituye una división ontológica genuina sino que ocurre en una experiencia consciente asociada a un determinado sistema de referencia.

La hechura del tiempo

Podemos hablar de dos tendencias dominantes en la idea del tiempo de la Grecia clásica. En Platón el tiempo se trascendía a sí mismo y apuntaba a lo intemporal: «imagen móvil de la eternidad». En Aristóteles se orientaba hacia el espacio y, más concretamente, hacia el movimiento. En la tradición hebraica, esencialmente profética, el tiempo se concebiría en función del futuro. Algunas tradiciones de pensamiento indias radicaron el tiempo en el presente, sede del «ahora» de la actividad consciente.

El estrecho vínculo entre el tiempo y la actividad consciente se encuentra presente en India durante toda la época clásica, no sólo en la literatura, sino también en los sistemas filosóficos del hinduismo, el budismo y el jainismo. El universo se concibe como un organismo que se desarrolla en paralelo a la evolución espiritual de los seres que lo habitan. La esencia del tiempo, su fuente de alimentación, se encuentra en la actividad mental y física.

Un buen ejemplo de esta tendencia lo encontramos en Vātsyāyana, un filósofo de la escuela nyāya del siglo IV. Vale la pena detenerse en su justificación de dicha concepción, que aparece en el capítulo segundo de su comentario a los *Nyāyasūtra*. Al explicar el tiempo recorriendo al espacio, se corre el riesgo de quedarse sin presente. Generalmente esto se hace utilizando la idea del movimiento. El ejemplo clásico de la tradición lógica es el fruto que cae del árbol. Mientras viaja hacia el suelo, el espacio por encima del fruto es espacio *recorrido* (pasado), y lo que hay por debajo es espacio *por recorrer* (futuro). Aparte de estos dos espacios, no hay lugar para un tercero que sirviera de referencia al propio *recorrer*, haciendo lugar al presente. Frente a esta opinión, la postura de Vātsyāyana es clara: el tiempo no se mani-

fiesta en relación con el espacio sino en relación con la acción.⁴ El tiempo y está en el hacer. La idea de un tiempo pasado (el tiempo que *ha estado cayendo* el fruto) la proporciona la propia acción de *caer* (presente), que a su vez garantiza su continuación (futuro). De hecho, el significado de *haber estado cayendo* se produce gracias al propio *caer*, y lo mismo podría decirse del *seguir cayendo*. Tanto en el pasado como en el futuro, el objeto se mantiene inactivo, mientras que en el presente se encuentra imbuido por la acción.

Lo que el presente muestra es la unidad de tiempo y acción. La sensación del pasado y la expectación ante el futuro es posible precisamente gracias a ese vínculo. Uḍḍyoṭakara, un comentarista medieval del nyāya, añade que esa unidad hace posible que un concepto tan escurridizo como el tiempo cobre sentido. De este modo, pasado y futuro no tienen una relación meramente relativa, como la tienen grande y pequeño o largo y corto. Las relaciones entre pasado y futuro se parecen más a las relaciones entre el color y la textura, o el aroma y el sabor. Pasado y futuro no constituyen un par de opuestos. Si lo fueran, se supondría que uno depende completamente del otro, y no habiendo uno, no existiría el otro (no habiendo luz no habría oscuridad, etc.). Vātsyāyana concluye que el futuro no puede explicarse exclusivamente mediante el pasado ni a la inversa. Hace falta un presente activo para que dichas concepciones tengan sentido.

El presente puede ser reconocido mediante la presencia de las cosas o mediante una serie de actos coherentes. En el primer caso vemos que allí hay un árbol (sustancia), que tiene las hojas verdes y lanceoladas (cualidad), que se agitan por el viento (movimiento). Sin el presente no sería posible concebir nada, ni siquiera el contacto entre los órganos de los sentidos, la mente y el objeto. Si uno de éstos faltara, la percepción no sería posible y sin ella serían vanos los otros medios de conocimiento: la inferencia (*anumāna*) y el testimonio verbal (*āgama*). En el segundo caso el presente se manifiesta al realizar una actividad que no es meramente perceptiva: se recoge agua, se pone a hervir, se limpia el arroz, se introduce en la vasija, etc. O se repite una acción, se levanta el hacha y se la deja caer repetidamente sobre el tronco. En ambos casos lo cocinado o lo cortado es aquello sobre lo

⁴ *Bhāṣya* 2. 1. 40 (Jha, 1984).

que se actúa, y dicha acción justifica la existencia del presente. De este modo se prueba la existencia y continuidad de la sustancia tiempo: como fundamento de la percepción o como expresión de una unidad de actos en la que se encuentran implícitos tanto el pasado como el futuro.

La hechura del espacio

En relación con el espacio el pensamiento indio insistió en una idea complementaria a su concepción del tiempo como acto. Se tiende a considerar a la conciencia como el factor que crea el receptáculo donde habitan los seres y no a la inversa, como se entiende en la concepción moderna del espacio. Esta idea será desarrollada fundamentalmente por el sāmkhya, que hará de un principio intelectual (*buddhi*) el fundamento del espacio y del tiempo, y por los budistas, que asociarán los diferentes ámbitos del espacio a los diversos estados mentales.

Ya sea en el caso del espacio o en el del tiempo, las cosmovisiones que presentamos ponen el énfasis en la continuidad frente a la escatología. La idea de un comienzo y final de los tiempos es extraña al pensamiento indio. Siendo esto así, la cuestión de si el mundo ha sido creado o existe por sí mismo se decanta generalmente por lo segundo. Algunos textos describirán el intervalo entre la disolución del cosmos y su posterior recreación mediante la metáfora del sueño. La energía creativa duerme en estado de semiconciencia y, al despertar, el universo se despliega de nuevo.

La literatura sāmkhya, junto a la budista, establecerán las concepciones del espacio y del tiempo que predominarán en la época clásica, ofreciendo una concepción de la vida consciente y del cosmos como un proceso de continuo crecimiento y disminución, de muerte y regeneración. Mientras que el tiempo cósmico es simétrico (los astros y los hombres vuelven cíclicamente), el tiempo de la experiencia consciente puede ser asimétrico. Ésa fue la gran aportación del budismo a la cosmología, que trazaría un mapa del tiempo basado en los estados mentales asociados a la meditación. Cartografiar el espacio es, para el budista, cartografiar la mente.

El sāmkhya postulará una conciencia (*puruṣa*) acostumbrada a

estar por encima de las cosas, pero que no quiere perderse la singular belleza de las transformaciones de la materia. Su virtud está contenida en su prudencia. Asiste y se recrea en una representación cuyo único propósito (según las metáforas habituales) es complacerla.

La soteriología mantendrá una contraposición entre la creación del mundo y la liberación del individuo que, como veremos, recorren una misma dirección en sentidos opuestos. Incorpora la idea, quizá de origen budista, de que la rueda de la vida mantiene su giro gracias al impulso de la ignorancia, la sed y la actividad consciente.⁵ Predomina la idea de la liberación como reintegración a la unidad original, aunque el budismo no compartirá esa nostalgia del origen tan representativa de la mitología brahmánica.

Dos orientaciones

Lo sensible, según se sabe, permite dos tipos de ensimismamiento, respecto al objeto percibido o respecto al hecho mismo de percibir. En el primer caso somos atraídos por lo que nos rodea y, si queremos profundizar en esa dirección, debemos olvidarnos hasta cierto punto de nosotros mismos. En el segundo, el mundo exterior sólo colorea y da forma al reconocimiento mismo de la percepción, adquiriendo un papel secundario, auxiliar, a una actividad sensible reflexiva. Puede decirse que toda filosofía se recrea en una de estas dos tendencias y, aunque en el pensamiento europeo no faltan buenos ejemplos del ensimismamiento en la percepción (Berkeley, Hume), es ésta quizá la actitud predominante en el pensamiento indio, que también ofrecerá ejemplos de la primera, como en la filosofía de la escuela nyāya.

Aun a sabiendas de que no hay modo de salir del círculo de la percepción: «La retina y la superficie cutánea invocadas para explicar lo visual y lo táctil son, a su vez, dos sistemas táctiles y visuales» (Gustav Spiller), las sociedades tecnológicas modernas se han caracterizado por el desarrollo de los mecanismos de percepción externa. Vemos el rastro que las partículas elementales dejan en las cámaras de burbujas, observamos cómo el fotón atraviesa dos rendijas al mismo

⁵ MB 3. 2. 67-68.

tiempo, los radiotelescopios nos permiten escuchar la radiación cósmica de fondo. Y, civilizacionalmente, podría decirse que estos avances no son independientes de un descuido de los mecanismos de percepción interna.

Un buen ejemplo a este respecto lo encontramos en la escuela sāmkhya y en la metafísica que hay detrás de sus técnicas para la auto-realización. Para el sāmkhya el origen está siempre presente, en cada reflexión, en cada acto cognitivo, en cada pensamiento. Plotino decía que el alma abandona el tiempo cuando se recoge en lo inteligible; pues bien, para el sāmkhya el espíritu (*puruṣa*), una conciencia pura y sin contenido, se encuentra fuera del tiempo pero es testigo y fin de cada uno de los esfuerzos del devenir consciente. Y el sujeto, cuando reflexiona, lo hace *en y desde* el origen. Con el sāmkhya el universo se llena de testigos ocultos a los que la materia, en su infinita capacidad de creación y diversificación, trata de complacer. La conciencia se recrea con las escenificaciones de la materia y se deja seducir por ella. Esta conciencia original no es una parte del tiempo pero lo acompaña continuamente. De hecho, los propios objetivos de esta metafísica en cuanto filosofía de la vida consisten en llevar a efecto y a la realidad el origen (el *puruṣa*) y el presente (el tiempo) como integridad, logrando así superar las servidumbres de lo temporal.

Estas cosmologías permiten revisar la manera en que la antigua India enseñaba a ponderar el entorno cósmico. No estamos ante mitos pintorescos o caprichosas especulaciones, ni se nos exige que aceptemos sin reticencias los diferentes mapas del tiempo, simplemente se nos invita a reconsiderar los modelos, algunos ciertamente ingeniosos, que ofrecieron las diversas épocas. Sus intuiciones podrían, en el mejor de los casos, contribuir a reorientar la idea del cosmos que tenemos hoy.

I. El periodo védico

Ley natural

LA ESPECULACIÓN INDIA EN TORNO AL COSMOS SE REMONTA A UN cuerpo antiguo de literatura oral conocido como el *Veda*, que habría sido revelado a esclarecidos sabios de la Antigüedad y preservado, de padres a hijos, por distinguidas familias de brahmanes. Los textos sagrados de la tradición hindú se denominan *śruti* (aquello que fue escuchado) para distinguirlos del acervo de conocimientos preservados por la tradición, llamados *smṛti* (aquello que se recuerda). Los sabios del pasado (*ṛsi*) supieron «escuchar», en su fuero interno y gracias a una desarrollada percepción, el contenido de este corpus y lo transmitieron fielmente a sus discípulos. La filosofía del brahmanismo se desarrollaría como un intento de sistematizar, profundizar y organizar los contenidos de cuatro colecciones de himnos: *Rgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* y *Atharvaveda*. Aunque la mayoría de sus estrofas constituyen alabanzas a los dioses, fórmulas rituales y cantos litúrgicos, también encontramos en ellos las primeras especulaciones cosmogónicas, que posteriormente serían desarrolladas en los *brāhmaṇa*, un género literario de carácter litúrgico, y en los textos narrativos y especulativos de la *Literatura de las correspondencias* (*upaniṣad*).

La idea de una ley natural en el periodo védico se configura en torno a dos ejes. En su aspecto especulativo funciona como representación del orden cósmico, como modelo de la estructura y composición del universo; y en su aspecto pragmático sirve de base a juicios normativos y morales, utilizándose como modelo de organización social y de las etapas de la vida humana. La asociación de estos dos aspectos, como veremos, hace posible la participación humana en el

orden cósmico, fundamentalmente mediante el ritual, y otorga confianza y estabilidad al tejido social, considerado parte de un orden más amplio y significativo que rige el universo en su conjunto. Estos dos aspectos fueron compartidos por otras culturas antiguas en las que todavía no se había producido la escisión entre naturaleza y cultura. El orden cósmico en India, *ṛta* en sánscrito y posteriormente *dharma*, tiene sus paralelos en el antiguo Egipto con el concepto de *maat*, en la tradición grecorromana con *moira*, *logos* o *heimarmenē*, en el taoísmo chino con la idea del *tao*, *qismah*, *shari'ah* en el islam, alcanzando la edad moderna con el concepto de *jus naturale* de Hugo Grotius.

Los primeros indicios de la idea de un orden cósmico que encontramos en la literatura védica aparecen en el *Ṛgveda* (ca. 1200-900 antes de nuestra era), y desde entonces se irán desarrollando hasta constituir uno de los fundamentos de la tradición hindú.¹ El término utilizado es *ṛta*, que designa la ley que gobierna el orden natural, el curso de las cosas en general y el orden cósmico. De este término se desprende, en la literatura posterior, un concepto que tendrá mucha más importancia en el pensamiento indio: el concepto de *dharma*, que adquiere usos derivados como el de *ley divina*, *realidad*, *verdad* y, en el orden social, *lo propio*, *lo justo* y *lo correcto*, extendiéndose su significado hasta la usanza y la costumbre y, cuando se refiere a la conducta humana: a la virtud. El concepto combina las prerrogativas de una ley universal al tiempo que sirve de denominación a una propedéutica soteriológica (las condiciones necesarias, aunque no suficientes, para la liberación) tanto del budismo y el jainismo como del brahmanismo. Se integran así tres niveles de significado. El primero hace referencia a la ley natural o el orden universal. El segundo, a los principios normativos que rigen órdenes morales y sociales mediante los que se interpretan las acciones humanas. El tercero, al conjunto de instrucciones y prohibiciones que gobiernan la vida social y ritual. La literatura védica posterior se esforzará en establecer las di-

¹ La literatura védica constituye el corpus de textos más antiguo de la civilización india. La palabra *veda* significa «conocimiento» y generalmente se entiende por literatura védica a cuatro colecciones (*saṃhitā*) diferentes: *Ṛgveda*: estrofas de alabanza y celebración, *Yajurveda*: fórmulas rituales, *Sāmaveda*: cantos, y *Atharvaveda*: taumaturgia. A estas colecciones, en su mayoría en verso, hay que añadir sus comentarios en prosa: la literatura litúrgica de los brāhmaṇa y otras colecciones de textos más filosóficos y especulativos: āraṇyaka y upaniṣad.

ferentes correspondencias entre estos tres niveles. De hecho, el término sánscrito para lo que comúnmente se conoce como brahmanismo (conjunto de tradiciones precursoras de lo que más tarde se denominaría hinduismo) es *sanātanadharmā*, literalmente: *ley eterna*, refiriéndose tanto al orden y constitución del cosmos como a los principios que gobiernan la conducta humana y las actividades sociales y rituales.

El *Ṛgveda*

El *Ṛgveda* contiene más de un millar de himnos agrupados en 10 libros (*maṇḍala*). Según la tradición fueron revelados a siete sabios de la Antigüedad. Diversos linajes de brahmanes se encargarían de su preservación y transmisión. Aunque gran parte de estas composiciones son invocaciones a los dioses para que asistan a la oblación del Soma en el fuego sacrificial, los libros primero y décimo registran las primeras especulaciones en torno a la naturaleza del tiempo, el espacio y la creación del mundo. Algunos himnos se dedican a personificar diversos aspectos del mundo natural. Entre los principios femeninos se encuentran la diosa de la Tierra (Pṛthvī), el Espíritu de la noche (Rātri), la diosa de la Aurora (Uṣas) y la Señora del Bosque (Araṇyāni), aunque ninguno de ellos desempeñaría un papel significativo en el culto. Entre los «resplandecientes» (*deva*), el más prominente fue sin duda Indra, dios de la guerra y del clima, divinidad escandalosa y amoral, aficionada a las fiestas y la bebida, matador de gigantes y cabalgador de tormentas. Asociados con el curso del Sol, su energía y resplandor, encontramos en primer lugar a Sūrya, que surca los cielos en su flamante carro, a Savitṛ y a Pūṣan. Agni representa el fuego, siendo el patrón de la clase sacerdotal que tenía tratos con él, tanto en el sacrificio público como en la intimidad de los hogares. Funge de mediador entre los dioses y los hombres ya que consume el sacrificio de éstos y se lo entrega a aquéllos. Mora en los cielos en forma de rayo y en las profundidades de los volcanes. Sin embargo, los primeros indicios de un orden cósmico vinculado a un orden moral aparecen en el *Ṛgveda* asociados a la figura de Varuṇa.

Varuṇa se encarga de proteger el orden universal (*ṛta*), preserva y consolida las leyes que rigen los cielos y la tierra y, al mismo tiempo,

guarda el orden moral. Su figura representa la fusión de lo ético y lo cósmico, tan característica de la civilización india. En ocasiones aparece como la divinidad suprema: dios de dioses, y se le asignan funciones como la de hacer brillar el Sol, mantenerlo en el firmamento y guiar el curso de la Luna y las estrellas. En su aspecto omniabarcante, se asocia con el océano y el aspecto ácuo del espacio interestelar. También gobierna las aguas, dirige el flujo de los ríos, los deshielos y las mareas, papel al que quedará limitado en la mitología de los purāṇa.² Además ejerce tareas de juez. Todos los seres temen y veneran la conciencia omnisciente de Varuṇa, nada ocurre sin que él lo sepa. Ningún secreto, humano o divino, se le escapa. Detecta la falsedad y la veracidad allí donde se manifiestan. Es, éticamente, el dios supremo. Se le rinde culto con un estado de ánimo diferente al que acompaña a otras oblacones. Ofrecerle un sacrificio no garantiza el éxito. Temeroso de su ubicuidad vigilante, el poeta se embadurna con cenizas, viste una arpillera y pierde la jovialidad y confianza con la que se dirige a otros dioses.³

Desde la perspectiva védica, la recitación de los himnos, gracias al poder inherente de los mantras, contribuye a preservar el orden cósmico. Estas energías deben ser cuidadosamente protegidas. Cualquier error u omisión en la transmisión puede desencadenar sucesos infaustos que alteren gravemente el orden natural. Para evitar la profanación o divulgación entre aquellos no iniciados en el *Veda*, la transmisión se realiza oralmente y en privado, entre maestro y discípulo, utilizando sofisticados métodos mnemotécnicos y de control.

Los dioses son, en el *Veda*, los amigos del misterio. Un misterio del que participan los hombres mediante el ritual. La esfera de la palabra tiene cuatro rodajas, tres de ellas están reservadas a los sacerdotes, la cuarta al hombre común. El *hotar* hará proliferar su valor mágico recitándola, el *adhvaryu* murmurándola, el *udgātṛ* cantándola. El *hotar* (raíz *hotṛ*: «que sacrifica») es uno de los cuatro sacerdotes principales del sacrificio. Se ocupa de recitar los versos del *Ṛgveda* para invocar a los dioses. Se sitúa al norte del altar y mirando hacia el este.

² Para un detallado análisis del corpus védico: Gonda (1975).

³ Basham (2009, 354). El principal objetivo del sacrificio era complacer a los dioses e incitarlos a que cumplieran los deseos humanos. Los dioses descendían hasta el altar védico, bebían y comían con los devotos y los recompensaban con éxitos en sus diferentes empresas (guerra, familia, riquezas, longevidad).

El *adhvaryu* tiene la función de indicar el camino, de guiarlo mediante fórmulas rituales extraídas del *Yajurveda*. El *udgātr* dirige la coral, se encarga de entonar el *udghīta*, canto sagrado cuya melodía (*sāma*), procedente del *Sāmaveda*, tiene el poder de conseguir el fruto deseado. El cuarto es el *brahman*, encargado de supervisar toda la representación ritual, corrigiendo los errores que pudieran producirse mediante invocaciones suplementarias. Toda la liturgia está destinada a sujetar la voluntad de los resplandecientes a la voluntad humana, a que los dioses cedan a la insinuación de la palabra sagrada. Los dioses no exigen templos, exigen sacrificios. Estos sacrificios reproducen el deseo primigenio, un deseo de compañía. La entrega del Sí, cuya soledad y calor ascético incubó el mundo. La ceremonia no es sólo simbólica, toca y revitaliza la realidad, reproduce el movimiento original en el que el Uno quiso ser dos, diversificarse, contemplar el mundo a través de los seres. Todo sacrificio es sacrificio del Sí mismo. Los budistas, mucho tiempo después, llevarían esta idea hasta sus últimas consecuencias, negando la naturaleza propia del individuo, reduciéndolo a fenómeno en busca de noúmeno.

Aunque las colecciones de himnos se ocupan fundamentalmente del ritual, del culto y la alabanza a los dioses, también contienen referencias a un principio metafísico denominado *ātman*. De nuevo encontramos diferentes niveles de significado. Para los exégetas el *Veda*, ya sea en su conjunto o en un pasaje concreto, puede interpretarse según tres categorías: con referencia a la ejecución del ritual (*adhiyajña*), con referencia a las deidades (*adhidaivata*) o con referencia al *ātman* (*adhyātma*).⁴ Las tendencias especulativas posteriores desarrollarían esta tercera vía, y los mantras serían considerados alegorías filosóficas de un principio único, del mismo modo que las diversas divinidades pasarían a ser manifestaciones diversas del Uno.

La *Literatura de las correspondencias* (*upanīṣad*) reiterará posteriormente la necesidad de experimentar, de manera directa, aquello que es fundamento del mundo empírico. Subyace en ella la creencia de que los sabios de la Antigüedad (*ṛṣi*) trascendieron el ámbito de la experiencia común, superando las limitaciones del espacio-tiempo y vislumbrando, mediante la intuición, el fundamento de lo real. Las

⁴ Gonda (1975, 45).

cuatro colecciones (*saṃhitā*) se consideran el registro de dichas intuiciones. Los textos del *Ṛgveda* hacen referencia a la naturaleza de la inspiración de los *ṛsi*, y al modo en el que su experiencia revela lo real. El bardo se compara a un ave que aguarda la entrada de la presa en su campo visual.⁵ Esa presa no es otra que el lenguaje inspirado (*vāc*),⁶ descrito como radiante, custodiado por los sabios en el asiento de *ṛta* (el orden cósmico), y reflejo del universo en el corazón humano.⁷

Se fragua así una conciencia de reciprocidad y correspondencia: quien ama a los dioses es amado por ellos.⁸ Siendo posible propiciar el retorno cíclico de la inspiración poética, cuyo origen descansa en *ṛta*. La inspiración es causa y efecto de los himnos, pues aunque derivan de ella, éstos a su vez contribuyen a preservar el orden cósmico y regenerarlo. El poeta, beneficiario de las fuentes de la energía primordial, contribuye al mismo tiempo a su mantenimiento, coparticipando de su impulso original.

Así, Indra,⁹ Agni¹⁰ y la pareja de deidades Mitra y Varuṇa,¹¹ junto con otros dioses, hacen de mediadores de la visión del poeta y son su fuente; se les implora para que favorezcan de nuevo la inspiración, para que hagan vibrar la mente, desencadenando el pensamiento emotivo (*manīṣā*), para que hagan perfecto el producto de la visión y ésta logre su objetivo, así como para que protejan al que la experimenta. A Soma se le denomina el «Señor de la visión», sin duda porque se le supone la capacidad de otorgar la inspiración. El poeta espera que Sarasvatī, la diosa-río que en el periodo védico se identifica con el habla (*vāc*), le otorgará «visión» (*dhi*).¹²

Desde una perspectiva histórica, es probable que el *Ṛgveda* fuera el resultado del sincretismo de numerosos cultos y creencias tribales,

⁵ *RV* 1. 88. 4.

⁶ *RV* 1, 164, 39-45. De *vāc*, la palabra inspirada, también se dice que se une a *ṛta* (*RV* 8. 76. 12).

⁷ *RV* 6, 9, 4; *RV* 9, 1, 6; *RV* 10, 189, 3.

⁸ *RV* 1, 62, 11.

⁹ *RV* 3, 34, 5; 6, 24, 6; 6, 34, 1; 7, 18, 1.

¹⁰ *RV* 2, 9, 4; 4, 6, 1; 8, 3, 9.

¹¹ *RV* 1, 105, 15; 8, 59, 6.

¹² Gonda (1975, 67).

de modo que ninguna divinidad, ninguna fuerza natural, ningún principio cosmogónico, destaca claramente sobre los demás. Existe una conciencia clara de dicha pluralidad en uno de los himnos. «¿Quién será entonces el beneficiario de nuestras oblaciones?»¹³ Siendo ese «quién» (*Ka*) el sujeto al que se dirige el himno.

El orden cósmico

Ya hemos aludido al término sánscrito *ṛta* como representación védica del orden cósmico. Ahondaremos ahora en sus cualidades. Lo regular es *ṛta*, el orden en el movimiento, el retorno de las estaciones del año, de las noches y las auroras. Dispuestos de acuerdo con *ṛta* vienen los vientos y las lluvias, el curso de los ríos y la rotación de los astros.¹⁴ Sin embargo, sus ordenanzas no se limitan exclusivamente al orden natural. El orden ritual es seguimiento, participación y fidelidad a *ṛta*. El orden divino, protección, sostén y fortalecimiento de la fluidez cósmica. Dioses, ancestros y humanos tienen la obligación de difundir, elogiar y celebrar a *ṛta*. Todos ellos establecen y fijan el orden cósmico, velan por su cumplimiento y custodian su seguridad.¹⁵ Aunque se trata de una entidad impersonal y no antropomórfica, las leyes del mundo no se consideran perpetuas e infalibles, requieren de la participación de los seres conscientes, ya sean dioses o humanos. No basta con que éstos se plieguen a sus dictámenes, sino que deben protegerlos y fomentarlos. La voluntad de manipulación de dicho orden se encuentra todavía lejos del laboratorio, es exclusivamente ritual, promoviendo sentimientos de adhesión y coparticipación. El *Ṛgveda* sitúa a los dioses subordinados y dependientes del orden cósmico. Los dioses han nacido de *ṛta*,¹⁶ maduran y crecen según *ṛta*,¹⁷ tejen constantemente la trama de *ṛta*,¹⁸ y son sus principales devotos y sostenedores.¹⁹

¹³ *RV* 10, 121.

¹⁴ *RV* 7, 87, 1; 10, 18, 5.

¹⁵ Análisis de *ṛta* en el *Ṛgveda* en Chelmsicki (1999, 25-56).

¹⁶ *RV* 9, 110, 4; 8, 6, 10.

¹⁷ *RV* 9, 86, 32; 5, 65, 2.

¹⁸ *RV* 1, 2, 8; 5, 67, 4.

¹⁹ *RV* 10, 86, 10. *RV* 5, 15, 2.

Se vincula así el orden cósmico y el orden moral (y por ende social).²⁰ El ritual (con su poder simbólico y su justificación mítica) se esfuerza por definir una realidad más allá del tiempo, repitiendo simbólicamente el acto original de la creación y, al mismo tiempo, buscando acceso a las fuentes de la energía primordial. Mediante su gesto paradigmático, el ritual restaura el tiempo original (simbólicamente coincide con él) y hace posible su renovación (el sacrificante abandona eventualmente el tiempo de los mortales e ingresa en un ámbito que trasciende lo temporal). Las prácticas rituales adquieren así una dimensión cósmica, colaborando solidariamente con las divinidades del panteón védico.²¹ Esta imbricación de lo cósmico y lo social, característica de los pueblos indoeuropeos, constituirá un lugar común en las concepciones políticas y protocientíficas de la civilización india. En este sentido, la verdad de *ṛta* confiere efectividad al ritual védico y sirve a la fundación del orden social justo, preexistente a los dioses e inherente al cosmos.

Ya se ha mencionado que *ṛta* es un antecedente del concepto de *dharma* (el orden social, la conducta adecuada, el bien en general), que tendrá un largo recorrido e influencia en las tradiciones brahmánicas, budistas y jainistas,²² siendo precisamente esa vinculación entre la estructura social y la estructura del universo la que permitirá a los hombres beneficiarse de dicho orden y acceder a sus poderes genésicos. Este hecho se manifiesta abiertamente en los propios procedimientos rituales, precursores de los laboratorios científicos modernos. La liturgia correcta encarna estructuras y procesos naturales, mientras que la realización incorrecta de dichas prácticas podría desencadenar catástrofes o desórdenes naturales (malformaciones congénitas, epidemias), siendo su adecuación al orden global del cosmos lo que permite a los hombres la apropiación de sus energías creativas y su identificación con ellas.

²⁰ Estamos muy lejos del kantismo y de una idea que ha dominado toda la edad moderna. Aquí la razón práctica está en las cosas mismas, su naturaleza es ontológica, no epistemológica.

²¹ *RV* 7, 103, 9; 5, 12, 2; 10, 87, 11; 1, 105, 12.

²² Innumerables son las asociaciones que la filología ha establecido entre *ṛta* y otros conceptos de lenguas indoeuropeas. Entre ellas están las que vinculan la palabra sánscrita *ṛta* con la palabra griega *harmos*, «armonía», asociándolo al *logos* de los estoicos.

Tiempo cíclico

En los himnos que el *Ṛgveda* dedica a la Aurora (Uṣas) encontramos las concepciones más antiguas del tiempo cíclico.²³ Los sacrificios védicos se encontraban asociados al curso del día, el mes y el año, siendo realizados, respectivamente, dos veces al día, dos veces al mes y tres veces al año. El movimiento diurno servía de modelo y manifestación de orden natural y, al mismo tiempo, la Aurora, nacida de dicho orden, contribuía a protegerlo y perpetuarlo.²⁴ Una de las metáforas de dicha sucesión es la de un inacabable telar, tejido por dos doncellas sobre una trama de seis clavijas.²⁵ La imagen reaparecerá en el *Mahābhārata*, donde un telar de hilos negros y blancos (los días y las noches) es puesto a girar mediante una rueda (el año) que mueven seis muchachos (las seis estaciones), y de este modo las doncellas convierten a seres pasados en seres presentes. Y «no es posible saber cuál va delante y cuál va detrás», sugiriendo que los días y las noches, como el año, no tienen ni principio ni fin.²⁶ Otras veces el tejido de los días y las noches se compara a la labor de la araña hilando su tela.²⁷

El movimiento del Sol establece el tercer ciclo importante: el ciclo anual. Se inicia en el momento en que el Sol alcanza su declinación máxima al Sur, es decir, cuando se produce la noche más larga y el día más corto, en el solsticio de invierno. Tras recorrer su órbita, el Sol regresa al mismo punto cumpliendo un ciclo completo. Hay otro momento importante de este recorrido, el solsticio de verano, cuando se produce el día más largo y la noche más corta. Según la interpretación de Renou, el himno 164 del primer *maṇḍala* hace referencia a este ciclo solar anual.²⁸ El Sol establece la regulación del tiempo y su recreación anual se manifiesta en el ritual. El año se representa mediante una rueda (*cakra*) de 12 radios que simbolizan los meses, una rueda que «gira en el cielo sin desgastarse» y que contiene a sus «setecientos veinte hijos» (los días y las noches

²³ Un estudio muy completo sobre el tema: González Reimann (1988).

²⁴ *RV* 1, 113, 12.

²⁵ *AV* 10, 7, 42.

²⁶ *MB* 1, 3, 147-151.

²⁷ *KB* 19, 3.

²⁸ Renou (1955-1965 vol. 2, 102).

del año: 360×2).²⁹ El disco, que gira incansablemente y cuyo eje ni se calienta ni se quiebra, se asocia al orden cósmico (*ṛtasya cakram*).

La idea de trascender el tiempo para quedar fuera del alcance de su dominio, se perfilará frente a ciclos más amplios, como la periódica recreación y disolución del cosmos.³⁰ Se asocian así la existencia humana, sujeta a la transmigración, con la evolución cósmica. El universo, como el hombre, renace y se disuelve periódicamente y la liberación (*mokṣa*) se concibe como la superación de dicha alternancia. Mientras la cosmogonía ritual considerará necesaria la periódica renovación del mundo (función que realiza el sacrificio), las doctrinas soteriológicas buscarán trascender dicho orden.

También la salida y puesta del Sol se entienden como renacimiento y muerte, estableciendo una nueva correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos y asociando los ciclos astronómicos con los biológicos.³¹ Posteriormente se dirá que el universo respira como el hombre, y su evolución e involución se equipara a la exhalación e inhalación del aire vital.³² Algo parecido ocurre con el ciclo lunar, en el que la Luna renace y se desvanece periódicamente, marcando el curso de las estaciones.³³ Este curso tendrá una importancia especial pues establece el calendario ritual de oblacones y sacrificios, al tiempo que configura las divisiones del zodiaco, establecidas mediante las «mansiones lunares» (*nakṣatra*) que se cuentan por 27 (posteriormente 28), sirviendo de indicadores del momento propicio para ceremonias públicas y privadas.

Tanto el ciclo solar (anual) como el lunar (mensual), así como el debido al movimiento diurno, se subdividen en una mitad ascendente y otra descendente, asociadas a la luz y la oscuridad. El punto de inflexión entre ambos adquirirá una importante significación ritual. Se trata de un momento crucial en el que los hombres participan del entramado del universo, ayudando a su preservación y regeneración. El ciclo anual asciende con el aumento de luz, cuando los días se alargan. La mitad ascendente se denomina *uttarāyaṇa*, cuando el Sol

²⁹ *RV* 1, 164, 11.

³⁰ *ŚB* 10. 2. 6. 4.

³¹ *RV* 1. 164.

³² *ŚB* 8. 1. 4. 10.

³³ *RV* 10. 85. 18-19.

avanza hacia el Norte, y la mitad descendente recibe el nombre de *dakṣiṇāyana*, cuando el Sol se dirige hacia el Sur. El lunar lo marca el crecimiento de la Luna, desde la luna nueva hasta el plenilunio. A la mitad ascendente de dicho ciclo se le denomina *śukla* (blanco) *pakṣa* y a la descendente *kṛṣṇa* (negro) *pakṣa*. El término *pakṣa* (literalmente «ala» o «medio») hace referencia a medio mes. Esta división del año en 24 medios meses es común en la literatura de los brāhmaṇa.³⁴ Respecto al movimiento diurno, la mitad ascendente comienza a medianoche, cuando el Sol se encuentra en su punto más alejado por debajo del horizonte y termina a mediodía. En este punto se inicia la declinación de la luz, que concluye a medianoche. El *Śatapathabrāhmaṇa* asocia la mitad ascendente a los «resplandecientes» (*deva*), que representan la luz, y la mitad descendente a los ancestros (*pitṛ*), que encarnan la oscuridad, mientras que el mediodía se reserva a los hombres.³⁵ Por esta razón los dioses se asocian con el Sol y los ancestros con la Luna.

El punto de inflexión en los tres ciclos citados (diurno, mensual y anual) se sitúa en el atardecer, la luna llena y el solsticio de verano respectivamente. Estos puntos de inflexión constituyen momentos críticos en los que está en juego la continuación del ciclo. Así como el Sol fue creado mediante el sacrificio original, su nacimiento diario dependerá de la repetición ritual de dicho sacrificio, mediante la ceremonia denominada *pravargya*, de la que da cuenta el *Ṛgveda*.³⁶ Una situación similar ocurre al final de cada ciclo anual (el solsticio de invierno), momento en el cual las fuerzas del caos amenazan con irrumpir en el mundo y se hace necesario rescatar al Sol de la oscuridad del inframundo mediante el sacrificio. Tanto en los brāhmaṇa como en la literatura posterior, los rituales matutinos y vespertinos, así como los de la luna llena y la luna nueva, adquirirán una particular importancia, pues dichos puntos de inflexión fungen de umbral a lo eterno, que se encuentra más allá del yugo del tiempo.

³⁴ ŚB 10. 4. 2. 18; AB 3. 39; KB 19. 8.

³⁵ ŚB 2. 1. 3. 3.

³⁶ ṚV 1. 164. 26-30.

Tiempo y fortuna

La palabra sánscrita para caracterizar grandes periodos de tiempo es *yuga*. El término, que aparece ya en el *Ṛgveda*, significa por un lado «generación» y, por extensión, «edad o era». Los himnos hacen referencia a un progresivo deterioro de la moralidad conforme evoluciona el universo. «Llegarán edades en las que los hermanos de sangre no se comportarán como hermanos.»³⁷ Posteriormente en las épicas, los *purāṇa* y los tratados de ciencia astral (*siddhānta*) de la época clásica, la palabra *yuga* se referirá a cada una de las cuatro eras del mundo: *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara* y *kali*, o bien a la suma de todas ellas, en cuyo caso recibe el nombre de *mahāyuga*. Pero *yuga* tiene también otra acepción, más relacionada con su etimología (raíz *yuj*), cuyo significado es «yugo» o «yunta» y hace referencia al establecimiento de una unión, de ahí que en los manuales de astronomía signifique «conjunción».

Los nombres de las cuatro *yuga* se encuentran asociados con las diferentes tiradas del juego de dados, que probablemente tuvo cierta relevancia política en la antigüedad india. Los brāhmaṇa mencionan que en la ceremonia de coronación (*rājasūya*), el rey debía demostrar su fortuna a los dados.³⁸ En la gran épica india, el *Mahābhārata*, el conflicto entre los clanes Kaurava y Pāṇḍava, lo desencadena una desafortunada partida de dados.³⁹ Es posible que estas cuatro jugadas tengan una relación simbólica con fases venturosas y menos venturosas del tiempo, con el ir y venir de la fortuna, como sugiere el himno del *Ṛgveda* dedicado a los lamentos del jugador, que ha perdido sus posesiones, su esposa y sus amigos debido a su adicción al juego.⁴⁰ En él se mencionan las reglas inmutables del dios Savitr̥.

[...] las reglas o leyes del dios Savitr̥ —quien posiblemente sea una representación del Sol del amanecer y del atardecer, o del poder visualizante del astro diurno— seguramente son las leyes que hacen que el sol salga y se ponga; que cumpla con sus ciclos. En todo caso, sin duda se trata de leyes naturales, de leyes cósmicas, y lo que dice este verso

³⁷ *RV* 10. 10. 10.

³⁸ *ŚB* 5. 4. 4. 6.

³⁹ *MB* 2. 43-72.

⁴⁰ *RV* 10. 34.

del *Ṛgveda* es que los dados también obedecen a leyes inmutables que están más allá del control de los humanos, y más cerca del mundo de los dioses. Las fuerzas que controlan el movimiento de los dados son, entonces, una expresión más de las leyes naturales, a las cuales está sujeto el tiempo con sus diversos ciclos. Podríamos decir que así como los dados al moverse funcionan como agentes de la fortuna y el destino, de la misma manera las *yuga* —y todos los ciclos del tiempo— giran incesantemente señalando el destino del mundo.⁴¹

Esa asociación entre las eras del tiempo (propicias o nefastas) y el destino de los seres conscientes, «los dioses se mueven como los dados, ellos otorgan la fortuna y la quitan»,⁴² se desarrollará más tarde, como veremos, en la literatura soteriológica. El nombre de estas cifras fue transferido a las *yuga*. «En este juego de azar el número ganador era *kṛta*: un número divisible por cuatro, sin resto. Le seguían *tretā* y *dvāpara*: respectivamente, las cifras que dejaban un resto de tres y de dos. En tanto que la cifra que perdía, *kali*, el “número del perro”, era aquella en que quedaba un resto de uno, el residuo irreductible.» La primera *yuga*, *kṛta*, se considera la más dichosa y perfecta, en ella reinan la verdad y el entendimiento, mientras que en las subsiguientes esa excelencia se va perdiendo hasta llegar a nuestra era actual, *kali*, asediada por los conflictos y la ignorancia. Cuanto más avanza *kali*, más claramente se anuncia la disolución (*pralaya*) del cosmos.⁴³ La duración de la vida humana va decreciendo conforme avanzan las *yuga*, mientras avanza la decadencia del *dharma*. Según esta concepción, el universo se encuentra en una fase de involución. Nos encontramos lejos de las concepciones evolutivas del tiempo, que no progresa, sino que se repliega acuciado por la necesidad de su propia renovación.

Cosmogonías

Aunque encontramos algunas metáforas sobre el origen del mundo en himnos antiguos, los principales relatos cosmogónicos del *Ṛgveda*

⁴¹ González Reimann (1988, 69). *ṚV* 10. 38. 4.

⁴² *ṚV* 10. 116. 9.

⁴³ Calasso (1992, 369).

aparecen en los libros más tardíos (el primero y el décimo). Los himnos octogésimo primero y segundo del décimo *mandala* hacen referencia al Uno, identificado con Viśvakarman. El primero elogia al creador del mundo y describe su actividad mediante las metáforas del herrero, el alfarero, el arquitecto y el ejecutor del ritual; mientras que el segundo lo asocia con lo no nacido, en alusión a su eternidad. Pero sin duda el himno especulativo que tendrá una influencia más duradera es el centésimo vigésimo noveno de este mismo libro, quizá el más acabado y coherente del género. Cuidadoso en la lírica, será objeto de sistematización filosófica en el vedānta. En él la diversidad del mundo, con sus parejas de opuestos: el día y la noche, la vida y la muerte, el espacio y el tiempo, el agua y el aliento primordial, surgen en la evolución cósmica a partir de un estado original indiferenciado. Aunque no se dice de manera explícita, el texto hace referencia a la formación de los diferentes elementos a partir del flujo primigenio, la formación progresiva del orden a partir del caos y la separación del cielo y la tierra. De manera sugerente, el bardo ofrece una serie de enigmáticas imágenes: «el Uno indistinguible respiraba sin aliento. No había otro además de Él. Envuelto en la oscuridad estaba el universo en sus comienzos. Y algo se agitaba en él. Rodeado de vacío, ni siquiera los dioses existían. Su inquietud interna produjo la primera diferenciación». El narrador cierra el himno de manera irónica, aludiendo a la imposibilidad de conocer la naturaleza de dicha creación, sugiriendo que ni siquiera el mismo creador sería capaz de dar cuenta de ella. Encontramos por primera vez una voluntad de eludir explicaciones teológicas o mitológicas. Posteriormente la filosofía del vedānta encontraría aquí el fundamento para sus edificios especulativos.

Pero el himno cosmogónico por excelencia es el *Puruṣasūkta*,⁴⁴ que terminará por convertirse en la piedra fundacional de la filosofía vaiṣṇava. Estos y otros himnos de naturaleza especulativa del libro décimo del *R̥gveda* (como el *R̥V* 121, dedicado al Innombrable) constituyen los fundamentos de las especulaciones cosmogónicas del *Atharvaveda*, los brāhmaṇa y las upaniṣad, donde se presta una especial atención al origen del universo, continuamente recreado en cada acto ritual y a cuya preservación y renovación está destinada la activi-

⁴⁴ *R̥V* 10. 90.

dad sacerdotal. El *Puruṣasūkta* supone la primera expresión de la idea de que la creación del universo implica una autolimitación del Uno. Mediante ésta, un ser primordial de características antropomórficas, el *puruṣa*, que «lo es todo», se manifiesta a sí mismo en el ámbito de la experiencia, y su acto de creación se presenta como un sacrificio. El desmembramiento del *puruṣa* da lugar a los diferentes constituyentes del universo físico y social. De su mente surge la Luna, de sus ojos el Sol. De otras partes de su cuerpo surgen divinidades que representan diferentes fuerzas de la naturaleza: el fuego (Agni) de su boca, el aliento vital (Vāyu) de su respiración. De sus miembros surgen las diferentes clases sociales: de su boca los brahmanes, de sus brazos los kṣatriya, de sus rodillas los vaiṣya y de sus pies los sūdra.

Algunos investigadores advierten en el *Rgveda* una división tripartita del universo, aunque es posible que una división más antigua lo dividiera en dos mitades complementarias: el cielo y la tierra, denominadas Dyaus y Pṛthivī respectivamente.⁴⁵ La tierra es femenina y el cielo masculino, figuras posiblemente de origen indoeuropeo asociadas con el padre y la madre del mundo. La división tripartita se estructura en tres ámbitos: la tierra, el espacio intermedio y el cielo, *bhūr*, *bhuvaḥ* y *sva* respectivamente. Los antiguos comentaristas del *Rgveda* asociaban a los dioses a uno de estos tres ámbitos. En los textos que suceden cronológicamente a los vedas, la literatura de los brāhmaṇa, no encontramos una cosmografía elaborada. Se utiliza la metáfora de la tortuga para describir el espacio cósmico, cubierto por una bóveda (el cielo) y con un fondo plano (la tierra). La *Chāndogya-upaniṣad* utilizará la imagen del huevo cósmico, cuyas dos mitades de oro y plata representan el cielo y la tierra. La metáfora tendrá acogida en la literatura posterior con el «huevo de Brahmā» (*brahmāṇḍa*), que se convertirá en epíteto del universo.

Literatura de las correspondencias

A pesar de las insinuaciones y metáforas de las colecciones de himnos y de los textos litúrgicos (*brāhmaṇa*), puede decirse que el des-

⁴⁵ Gombrich (1975, 112-113).



Este libro ofrece un recorrido por las concepciones del espacio y del tiempo en tres tradiciones de pensamiento: védica, sāmkhya y budista. A través de ellas observamos la manera en que, desde la Antigüedad, los indios ponderaban el entorno cósmico. El universo es un organismo cuyos procesos cíclicos de creación y disolución se desarrollan en paralelo a la evolución espiritual de los seres que lo habitan. Tanto la literatura filosófica como la épica y la devocional darán cuenta de esta situación, es decir, de las pérdidas y recuperaciones de los valores morales en un cosmos autorregulado por la vida consciente.

La primera parte del libro se dedica a la época védica. El universo primordial es sonido puro. Antes de la luz y la materia, el sonido habitaba y configuraba el espacio, se hacía sitio: el sonido, precursor de la luz; la música, madre de la astronomía y la biología. Un mundo que habrá de conocerse a través de la voz de quienes han sabido escuchar sus secretos.

En la segunda parte, dedicada al sāmkhya, el universo se llena de testigos ocultos a los que la materia, en su infinita capacidad de creación y diversificación, trata de complacer: una conciencia pura y sin contenido que se recrea con las escenificaciones de la materia y se deja seducir por ella.

Por último, la tradición budista nos ofrece un universo de conciencia. Espacio y tiempo se conciben como una fermentación de la vida que percibe y siente. El espacio no se distribuye mediante fuerzas concéntricas como la gravedad, sino mediante las excentricidades de la vida consciente: episodios mentales que abren caminos en el espacio y dibujan la curvatura del tiempo.

