

El mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India El Brahmanismo. Las Upanishads

Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI

Fundación Instituto de Estudios Budistas, FIEB,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
cldragon@mail.retina.ar

RESUMEN

El presente artículo forma parte de una serie de artículos cuyas tesis fundamentales son: 1. En la India existió filosofía; 2. Hasta el siglo XVII la India, Grecia y Europa desarrollaron los mismos temas filosóficos; 3. Hasta el siglo XVII las características culturales de la India, Grecia y Europa respecto de la racionalidad e irracionalidad fueron las mismas; y 4. La comparación entre el pensamiento indio y el pensamiento occidental debe tener como límite extremo el siglo XVII, en que la cultura occidental toma una forma novedosa y única debido a múltiples factores.

El artículo se ocupa de dos doctrinas de las *Upanishads*: en primer lugar de la doctrina de *Brahman/Ātman*, señalando la evolución semántica de ambos términos y las principales características de ambos conceptos; luego de la doctrina de las correspondencias entre el macrocosmo y el microcosmo. El artículo trae a colación doctrinas griegas y occidentales que presentan similitudes con las doctrinas indias estudiadas.

PALABRAS CLAVE

Filosofía Occidental.
Upanishads.
Brahman.

ABSTRACT

The present article is part of a series of articles whose fundamental theses are: 1. Philosophy existed in India; 2. Until the XVIIth century India, Greece and Europe developed the same philosophical themes; 3. Until the XVIIth century the cultural characteristics regarding rationality and irrationality where the same in India and in the West; 4. The comparison between Indian and Western thought must have as its extreme limit the XVIIth century in which European culture adopts a novel and unique form due to several factors.

The article deals with two doctrines of the *Upanishads*: firstly the doctrine of *Brahman/Ātman*, indicating the semantic evolution of both words and the fundamental characteristics of both concepts; and the the doctrine of the correspondences between the macrocosm and the microcosm. The article brings up Greek and Western doctrines which offer similitudes or points of contact with the mentioned Indian doctrines.

KEY WORDS

Occidental Philosophy.
Upanishads.
Brahman.

...da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht Fehlen dass nicht zu jedem Neuen etwas altes gefunden werden sollte was damit einige Ähnlichkeit hätte.

E. Kant, *Prolegomena*, p. 1

1. Introducción

El presente artículo forma parte de una serie de artículos que estamos escribiendo bajo los auspicios de la *Agencia Nacional de Promoción Científica* de Argentina. Las tesis que subyacen a estos artículos son las siguientes:

Primera tesis. En la India *existió* filosofía, entendiendo esta palabra en el sentido en que usualmente se le toma en Occidente.

Aún hoy muchos estudiosos de filosofía piensan y expresan que en la India no hubo filosofía, que la filosofía nació en Grecia y sólo en Europa existió. Esta opinión no deriva en la mayoría de los casos de un estudio serio y objetivo del problema de si existió filosofía en la India, pues este estudio requiere inexorablemente, ante todo y sobre todo, el conocimiento del pensamiento de la India, y los que adhieren a esa opinión carecen en su mayoría de ese conocimiento. Recordemos el caso de un filósofo italiano de prestigio que en una ponencia que leyó en Buenos Aires muchos años atrás en un Congreso Internacional de Filosofía afirmó enfáticamente que en la India no hubo filosofía. Le preguntamos qué textos conocía de la India que sirvieran de base a su afirmación. Nos contestó con orgullo que ninguno.

Con estos artículos queremos proporcionar información para que el lector se provea de elementos de juicio que le permitan adoptar una opinión personal seria y fundada sobre el problema de la existencia de Filosofía en la India, problema que posee una trascendencia que se pasa por alto.

Segunda tesis. En términos generales, hasta el siglo XVI, en la India *se pensó lo mismo* que se pensó en Grecia y en Europa. En la India, en Grecia y en Europa encontramos *grosso modo* las mismas o idénticas preocupaciones teóricas, los mismos o idénticos problemas, las mismas o idénticas soluciones, y las mismas o idénticas formas de enfrentar esos problemas.

Tercera tesis. *Las características culturales* de la India, Grecia y Europa, hasta por lo menos el siglo XVI, en lo que respecta a la relación con la racionalidad e irracionalidad principalmente, *eran las mismas*. No hubo una Grecia y una Europa dominadas por la racionalidad y una India dominada por la irracionalidad. En ambas regiones del planeta encontramos *la misma mezcla de una irracionalidad dominante y de una racionalidad circunscrita y limitada* que se hace presente tímidamente, pero que no se convierte de ningún modo en el factor cultural predominante y excluyente. Lo mismo puede decirse con relación a la libertad de pensamiento y a la búsqueda de la verdad por la verdad misma en cuanto a los pensadores orientales y occidentales.

El desarrollo de la segunda y tercera tesis mencionadas implica una cierta actividad comparativista de nuestra parte. Al respecto debemos hacer algunas observaciones sobre los límites de esa actividad. Nuestra intención no es hacer un estudio comparativo *detallado* de las

doctrinas indias y de las doctrinas griegas u occidentales que tengan o parezcan tener semejanzas con ellas. Requeriría por parte nuestra un conocimiento a fondo y extenso del pensamiento griego u occidental que no pretendemos poseer. Sólo queremos señalar sin entrar en mayores detalles algunas de aquellas doctrinas griegas u occidentales que presentan similitudes con las doctrinas indias, al margen de los sistemas en que están integradas. Helmuth von Glasenapp decía que los sistemas de pensamiento son como grandes mosaicos que representan cada uno una escena diferente, teniendo todos ellos piedrecitas del mismo color y de forma similar. Nosotros no queremos comparar los mosaicos entre sí, sólo señalar algunas de las piedrecitas iguales o parecidas que tienen. Para tal fin hemos incluido en nuestros artículos, en las secciones denominadas *Observación sobre el tema anterior* referencias a doctrinas filosóficas griegas u occidentales, tal como fueran expresadas en sus textos originales o tal como aparecen en la obra de algún expositor de las mismas de reconocida solvencia.

Creemos que una comparación, aunque sea inicial, del pensamiento indio con el pensamiento occidental, como la que pretendemos hacer, puede ayudar a aceptar, comprender y valorizar mejor el pensamiento filosófico indio, al descubrimos que no está tan alejado del pensamiento occidental, como generalmente se pretende, pues muchas cosas que se pensaron en la India, y pueden parecernos extrañas, exóticas o aún absurdas se pensaron también en Occidente. Recordamos el caso de un profesor en Buenos Aires. Cuando tomó conocimiento del sistema Sāṃkhya que postula la existencia de dos entidades absolutas, el Espíritu y la Materia, consideraba que tal cosa era inaceptable, pero terminó sin embargo admitiendo que se pensara así cuando le vino a la mente el caso de los Maniqueos que sostenían una tesis similar.

Sin duda alguna que sin tener un cabal conocimiento respecto de *qué se pensó en la India, cómo se pensó y qué puntos de contacto se dan entre el pensamiento filosófico indio y el pensamiento filosófico occidental* es imposible dar una respuesta, seria y que merezca respeto, a la pregunta acerca de la existencia de Filosofía en la India. Sin ese conocimiento todo lo que se diga al respecto será fruto de la ignorancia y el prejuicio. Ver nuestro artículo “Lo que la Filosofía de la India le debe a Hegel”, en Revista *Pensamiento* Vol. 58, Madrid, Septiembre-Diciembre, 2002. Desgraciadamente ésa es por lo general la forma de proceder de las personas que declaran enfáticamente que Filosofía sólo hubo en Grecia y en Occidente.

Cuarta tesis. Contestar a la pregunta acerca de si hubo filosofía en la India o si parte del pensamiento de la India puede ser calificado de filosófico implica necesariamente una comparación del pensamiento de la India con la filosofía occidental. Al respecto pensamos que la comparación debe limitarse a confrontar la filosofía de la India con la filosofía de Occidente tal como esta última se manifestó antes del siglo XVI o, en los siglos siguientes, bajo formas que prolongaban la filosofía anterior a ese siglo. A partir del siglo XVI se hacen presente en Occidente una serie de factores, tales como el surgimiento de la ciencia moderna y del espíritu científico moderno, el descubrimiento del Nuevo Mundo, el crecimiento del poder económico y militar, el debilitamiento del poder eclesiástico y de las limitaciones que impone al pensamiento, la conciencia de la igualdad de los derechos individuales y de la libertad, fac-

tores que dieron un nuevo giro a la historia universal y que desembocaron en la cultura moderna. A partir del siglo XVI la cultura occidental en todas sus manifestaciones comienza a adoptar una forma totalmente novedosa, diferente de todo lo anteriormente conocido, lo cual ha terminado por imponerse en grados más o menos amplios en todo el mundo. La India no participó de ese cambio, de manera profunda, sino sólo desde mediados del siglo XX. Comparar el pensamiento de la India antes de dicha fecha con la filosofía occidental posterior a la misma es comparar dos cosas que pertenecen a dos épocas que son totalmente incommensurables, debido a la intromisión de los indicados factores. Sólo podemos y debemos comparar la filosofía de la India y la filosofía occidental con las limitaciones antes indicadas, y examinar entonces qué tuvieron de similar, qué tuvieron de diferente, en qué una ellas sobresalió con respecto a la otra. Podemos también indagar si la India, anticipándose, logró estructurar teorías (por ejemplo, en el terreno de la epistemología y del idealismo) y adoptar actitudes (por ejemplo, de gran libertad de pensamiento), que hicieron su aparición en Occidente sólo después del indicado siglo. De esta manera nuestra contestación a la pregunta inicial será más justa y razonable. No nos parece justo y razonable que para negar que hubo filosofía en la India se compare el pensamiento indio de pocos siglos después del inicio de nuestra era con la filosofía del siglo XIX como lo hace Hegel al compararla con la filosofía ideada por él y que, de acuerdo con él, marca el final del desarrollo de la razón, alcanzado con el transcurso de los siglos.

Pasamos ahora a ocuparnos de las principales doctrinas de las *Upanishads* cuya exposición nos dará la ocasión de señalar concordancias del pensamiento de la India con el pensamiento occidental.

2. Las Upanishads

Las obras básicas del período de la historia de la India que va desde *circa* 1000 a. C. a *circa* 500 a. C. y que recibe el nombre de Período Brahmánico son los *Brāhmaṇas* y las *Upanishads*, que también forman parte de la *Śruti* o Revelación. De estas dos clases de obras son las *Upanishads* las que más nos interesan para los fines del presente artículo, pues en ellas se encuentran numerosos textos de carácter especulativo y metafísico. Una característica esencial de las *Upanishads* es la heterogeneidad de su contenido debido a que son obras de recopilación, en que se reúnen doctrinas de diverso origen, de diversa inspiración y de diversa época, muchas veces divergentes y aún contradictorias entre sí, que revelan la intensidad de la actividad especulativa de esa época.

Las *Upanishads* más importantes son las llamadas "*Upanishads* antiguas": Brihadāraṇyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Kaushītākī, *Kena*, y las llamadas "*Upanishads* intermedias": Kāṭhaka, Īśa, Śvetāśvatara, Muṇḍaka, Mahānārāyaṇa, Praśna, Maitrāyaṇa, Maṇḍūkya, posteriores a las "antiguas". La fecha de composición de las mencionadas *Upanishads* se ubica desde *circa* 800 antes de Cristo hasta *circa* 500 antes de Cristo. F. Tola, en *Doctrinas Secretas de la India. Upanishads*, Barcelona: Barral Editores, 1973, ofrece una selección de textos de las *Upanishads* más antiguas con abundantes notas.

2.1. *Brahman* y *Ātman*. Evolución semántica de ambos términos

En este período, los Dioses de la Época Védica pasan a segundo lugar, son despojados de su *status* de preeminencia. Dos nociones nuevas ocupan el primer plano: *Brahman* y *Ātman*. Sobre *Brahman* y *Ātman* ver *sub voce* los dos artículos de L. Schmithausen en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss., Vol. 1, pp. 954-956 y pp. 601-603 respectivamente.

Brahman es un término gramaticalmente neutro. El sentido originario de *Brahman* ha sido muy discutido. De acuerdo con el análisis realizado por Paul Thieme en su artículo “Bráhma”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, 1952, pp. 91-129, incluido en sus *Kleine Schriften Teil I*, Wiesbaden: F. Steiner, 1971, pp. 100-138, se puede considerar que el significado originario de este término fue “formulación” (*Formulierung*), “configuración” (*Gestaltung*), “formación” (*Formung*). *Brahman* designa así la acción del sacerdote en un rito, consistente en formular, configurar, formar algo en el plano verbal. Pero, como el mismo Thieme observa en página 112, los sustantivos terminados en *-man* son *nomina actionis* que expresan tanto la actividad (*Tätigkeit*) en sí como su resultado (*Ergebnis*). *Brahman* expresa así también lo que el sacerdote formula, configura, forma, como puede ser un himno. Cf. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg: Carl Winter, 1956 y ss., *sub Brahman*.

Ātman, término masculino, designó originariamente el aliento, el aliento vital. En el *Rig Veda* el término *ātman* es usado con el valor de “aliento” y también con el valor de “aliento de vida”, “principio de vida”, ver H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955, *sub ātman*. En algunos pasajes del *Rig Veda* se establece claramente una relación entre el *ātman* y el viento (*vāta* y *vāyu*), como por ejemplo en I, 34, 7 d, VII, 87, 2 a, X, 168, 4 a, donde al Viento (*vāta*), a quien está dedicado el himno, lo llaman *ātmā devānām*, “aliento de los dioses”, X, 16, 3 a, en que se pide que “el aliento (de vida)” (*ātman*, glosado por Sāyaṇa por *prāṇa*, “el aliento”) del muerto vaya al viento (*vāta*) en el momento de la muerte. El término *ātman* se relaciona etimológicamente con los términos alemanes *Atem* y *Odem*, que significan “aliento”.

Luego las nociones de *Brahman* y *Ātman*, a partir de sus modestos orígenes (“la formulación” y “la respiración”, respectivamente), por obra de la especulación sacerdotal, se van enriqueciendo y transformando. *Brahman* pasa a designar básicamente el Principio Supremo, *Ātman* pasa a designar al alma, el principio espiritual en el individuo.

Un paso de enorme importancia respecto de ambos conceptos es que en muchos pasajes son identificados; *Brahman* y *Ātman* pasan a constituir una sola y misma entidad, apuntando *Brahman* preferentemente al plano universal y *Ātman* al plano individual.

Brahman y *Ātman* son la gran herencia que las *Upanishads* dejan a las generaciones siguientes de pensadores. Parte del pensamiento de la India se dedicará en los siglos siguientes a reflexionar sobre ambas nociones, a ahondar en ellas, y a construir sobre ellas los más audaces sistemas mediante una labor de deducción metódica.

3. Observación sobre el tema anterior: Evolución semántica de los términos yuchv (psyqué), πνεῦμα (pneûma) y spiritus, animus y anima en Occidente

Es interesante examinar la similar evolución semántica de los términos *ātman* en la India y *psiqué*, *pneûma*, *spiritus*, *animus* y *anima* en Occidente. Estos términos pasaron de significar el aliento respiratorio a significar nociones de mayor jerarquía, “el alma” y “el espíritu”, a quienes se le da *status* elevado y se les atribuye excelsas cualidades entre éstas la de ser una *res cogitans*, “una cosa que piensa”, como dice Descartes.

Es muy frecuente en la historia de las ideas encontrarse con esta clase de transformación en los valores semánticos, con estos pasajes para las palabras de significados de humilde nivel a significados de complejo y rico contenido y objeto de vasta especulación.

1. *Ψυχή* (*psiqué*) en griego significa “aliento”, “soplo”. Es un sustantivo relacionado con el verbo *ψύχω* “soplar”. Homero concibe a la *ψυχή* entendida en la forma explicada como soplo o aliento, como aquel principio cuya presencia le comunica al cuerpo vida y conciencia, pero que al dejar el cuerpo en el momento de la muerte, escapando por la boca o por la herida, se transforma en una mera sombra, debilitada física e intelectualmente, convertida en una pálida imagen del hombre a quien perteneció y destinada a llevar una vida de tristeza en el Hades. Cf. E. Rohde, *Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, pp. 2-5.

2. Esta concepción de la *ψυχή* se mantuvo hasta muchos siglos después de Homero. La *ψυχή* fue designada también con la palabra πνεῦμα, cuyo valor originario fue el de “viento”, “aliento”, relacionada con el verbo *πνέω* que tiene los valores de “respirar” y “expirar”. Cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1954 ss., sub πνεῦμα. Según Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres IX*, 19, habría sido Jenófanes el primero que utilizó el término πνεῦμα como sinónimo de *ψυχή*.

3. Los Estoicos mantuvieron la concepción homérica con leves modificaciones. Citamos a continuación opiniones de los Estoicos registradas en la obra de von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart: B. G. Teubner, 1979, 4 volúmenes.

De acuerdo con Diógenes Laercio VII, 157 [I, 135], Zenón, el Estoico, y Posidonio consideraban que “la *ψυχή* es un πνεῦμα caliente, y que por él estamos vivos y que por él nos movemos”, πνεῦμα ἔυθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν. τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.

Galeno, en *De Placitis Hippocratis et Platonis II*, 8 [I, 140], atribuye a los Estoicos Cleantes, Crisipo y Zenón la opinión de que “la *ψυχή* se alimenta de sangre y que su esencia es el πνεῦμα”, τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος ... τὴν ψυχὴν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα.

Epifanio, *Adversus haereses III*, 2, 26 [I, 146], expresa que Zenón “llamaba a la *ψυχή* ‘πνεῦμα duradero’, pero decía que no era imperecedero por completo, pues se gastaba por la obra del tiempo hasta desaparecer”, ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόμιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἀφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγε αὐτὴν εἶναι. ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές.

Nemesio, *De natura hominis II*, p. 38, edición Matthaec, [II, 773], informa que “los

Estoicos dicen que ella [la ψυχή] es πνεῦμα [viento] caliente e ígneo”, οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον.

Sexto Empírico, *Contra los Físicos* I, 71-73, transmite una doctrina Estoica de acuerdo con la cual las almas (ψυχή) al dejar los cuerpos no se dirigen hacia abajo, pues, estando hechas de partículas sutiles y siendo de naturaleza ígnea (πυρώδεις) y etérea (πνευματώδεις), ascienden hacia la región superior y ahí permanecen por largo tiempo y utilizan como alimento las exhalaciones que suben de la tierra, no existiendo nada que pueda destruirlas.

4. Con relación a los términos latinos señalemos que *spiritus* significó también en su origen simplemente “el aliento”, y está relacionado con el verbo *spiro*, “soplar”, “respirar”; *animus* se relaciona con el término griego ἄνεμος, “viento”, y con los términos sánscritos *aniti*, “respira”, *anila*, “viento”; *anima* a su vez significó originariamente “corriente de aire”, “viento”, “respiración”. Las palabras *animus* y *anima* a su vez se relacionan con las palabras latinas *halare*, “soplar”, “exhalar”, “respirar”, *an(h)elare*, “respirar dificultosamente” y *animal*, “animal” (“ser que respira”). Cf. Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1910.

5. Es interesante señalar que muchos siglos después de los Estoicos Descartes en la Segunda Meditación se expresa de la siguiente manera con relación a lo que es el alma: “Pero qué cosa sea esta alma, o bien yo no me detenía a pensarlo, o bien yo me imaginaba que era algo sutil, como un viento, un llama de fuego, o un aire, que estaba infuso en mis partes más groseras”, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, Vol. VII, p. 26, texto latino: *Sed quid esset haec anima, vel non advertēbam, vel exiguum nescio quid imaginabar, instar venti, vel ignis, vel aeteris, quod crassioribus meī partibus esset infusum*, en su versión francesa, Vol. IX de la citada edición de Descartes, p. 20: *Mais ie ne m’arrestois point à penser ce que c’estoit que cette ame, ou bien, si ie m’y arrestois, i’imaginois que’elle estoit quelque chose extremement rare & subtile, comme vn vent, vne flame ou vn air tres-delié, qui estoit insinué & repandu dans mes plus grossieres parties.*

Sobre el concepto de “alma” en Occidente, su relación con el aliento y su evolución, ver los artículos, de diversos autores, “Soul”, en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: T. & T. Clark, 1908 (reimpreso 1964), Vol. 11, pp. 725-755, “Geist” y “Seele”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ya citado, Vol. 3, pp. 154-204, y Vol. 9, pp. 1-89, y José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, pp. 109-118.

4. Heterogeneidad del contenido de las Upanishads

En las *Upanishads* diversas concepciones de *Brahman*, el Principio Supremo, y del *Ātman*, el alma, se hacen presentes y muchas de sus formulaciones con respecto a ambos pueden ser objeto de variadas interpretaciones. Este hecho explica por qué a partir de los mismos textos upanishádicos se crearon con relación a *Brahman* y *Ātman* una serie de doctrinas de diferentes y en ciertos casos también de contrarias tendencias, que pasaron a constituir sistemas filo-

sóficos diversos.

Debido a la heterogeneidad de su contenido no se puede en rigor, en lo que concierne no sólo a *Brahman* y *Ātman* sino a los diferentes temas de que tratan las *Upanishads*, hablar de una sola doctrina upanishádica; habría que referirse a las doctrinas upanishádicas. Para hacer una exposición del contenido doctrinario de las *Upanishads* sería necesario o bien analizar una tras otra esas variadas doctrinas sobre cada tema o bien, adoptando el camino menos objetivo y menos científico de los antiguos pensadores de la India, dar la preeminencia a una de las doctrinas que, coexistiendo con otras, aparecen en las *Upanishads*, e interpretar todos los textos, en que se evidencian doctrinas divergentes, a la luz de la doctrina elegida, teniendo que recurrir para ello a todas las sutilezas de la hermenéutica, en las que esos antiguos pensadores fueron maestros. Los sistemas de Gauḍapāda, Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva presentan sus doctrinas respecto de *Brahman* y *Ātman*, que son otras tantas interpretaciones, propias de cada uno de ellos, de las concepciones upanishádicas que giran alrededor de ambos términos. Aquí sólo señalaremos algunas características de *Brahman* y *Ātman* interesantes en sí, que pueden ser consideradas comunes a todos esos sistemas y que se mantuvieron en el pensamiento ulterior de la India y marcaron uno de los rumbos que éste siguió.

5. *Brahman* como “arjé” (ἀρχή): origen, fundamento y fin de todo

Brahman, el Principio Supremo, lo Absoluto, al cual *Ātman* es muchas veces identificado, es presentado en algunos textos upanishádicos como una entidad abstracta e impersonal que debería ser designada con la palabra *Aquello*, y en otros textos como un ser concreto y personal que debería ser designado por la palabra *Él*.

Brahman es origen, fundamento y fin de todo lo existente. Todo surge de él, todo subsiste en él y todo retorna a él. En la *Taittirīya-Upanishad* III, 1, encontramos la expresión: *yato vā imāni bhūtāni jāyante yena jātāni jīvanti yat prayanty abhisamviśanti tad vijijñāsasva tad brahmeti*, “aquello de donde estos seres nacen, gracias a lo cual una vez nacidos viven, y en lo cual cuando mueren penetran – aquello desea conocerlo. Aquello es *Brahman*”.

La idea de que *Brahman* / *Ātman* es el origen de todo aparece en los textos siguientes de la *Muṇḍaka Upanishad* caracterizados por una evidente inspiración panteísta: I, 1, 7, “como la araña emite y reabsorbe [su hilo], como en la tierra surgen las hierbas, como del hombre vivo los pelos y los cabellos, así de lo Imperecedero [*Brahman*] surge aquí todo”, *yathorṇanābhiḥ sṛjate grṇate ca yathā pṛthivyām ośadhayaḥ sambhavanti / yathā sataḥ puruṣāt keśalomāni tathākṣarāt sambhavatīha viśvam* // ; II, 1, 1, “así como de un fuego bien encendido salen a miles las chispas que tienen su misma esencia, así, oh amigo, de lo Imperecedero [*Brahman*] nacen los diversos seres, y ahí mismo retornan”, *yathā sudīptāt pāvakād visphulingāḥ sahasraśaḥ prabhavante sarūpāḥ / tathākṣarād vividhāḥ somya bhāvāḥ prajāyante tatra caivāpi yanti*. Cf. *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* II, 4, 10.

6. Observación sobre el tema anterior: La concepción de arjé (ἀρχή) en Aristóteles,

Marco Aurelio y Escoto

La noción de *Brahman* o *Ātman* presenta notable analogía con la de *arjé* (ἀρχή) tal como Aristóteles la entiende en *Metafísica* I, 3, p. 983 b, líneas 8-9, edición Bekker, al tratar de las teorías de los Presocráticos: “aquello con lo cual todo está constituido, de lo cual, [como origen] primero, todo surge y en lo cual, como último [destino], todo se disuelve”, ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον.

Marco Aurelio (siglo II después de Cristo), en sus *Pensamientos*, Libro IV, Parágrafo 23, se dirigirá al Cosmos con una expresión similar a la definición de Aristóteles: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σέ πάντα “de ti todo, en ti todo, hacia ti todo”. Para otros usos de esta misma fórmula ver E. Norden, *Agnostos Theos*, Stuttgart und Leipzig, B.G. Teubner, 1996, p. 240-244.

Encontramos en Escoto Erigena, *De divisione naturae* I, 11, p. 451 d, edición Migne, una noción similar a la upanishádica y a la aristotélica: [*Deus*] est igitur principium, médium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; médium autem, quia in ipso, et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia, “[Dios] es por consiguiente principio, medio y fin. Principio, porque a partir de Él son todas las cosas, que participan de la esencia; medio, porque en Él mismo y por Él mismo subsisten y son movidas; y fin, porque [todas las cosas] se mueven hacia Él, buscando el reposo de su movimiento y la estabilidad de su perfección”.

Los pensadores indios de siglos siguientes a las *Upanishads* mantendrán a *Brahman* como *arjé* (ἀρχή) universal o lo reemplazarán por otras nociones de acuerdo con los sistemas explicativos de la realidad que construyan. Señalemos también que posteriormente la exégesis del *Veda* llevó a identificar a lo Uno, a que se refiere el himno I, 129 del *Rig Veda*, como origen de todo, con *Brahman*.

7. Brahman como sustancia. La noción de sustancia en Occidente

1. *Brahman* es una sustancia en el sentido en que comúnmente se entiende este término: algo que existe *ab se*, que es la razón o causa de sí mismo (*causa sui*) y que no recibe *ab alio* su existencia; algo que existe *in se*, que no requiere para su existencia de ningún lugar, sede o receptáculo; algo que existe *per se*, que no necesita de nada o nadie para subsistir.

Descartes, *Principia philosophiae*, Tome VIII, 1 (texto latino); Tome IX, 2 (traducción francesa), en *Oeuvres de Descartes*, edición citada, I, 51, da una definición de sustancia: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullà alià re indigeat ad existendum*; en su versión francesa: *Lors que nous conceuons la substance, nous conceuons seulement vne chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soy-mesme pour exister*. Damos la traducción al español de la versión latina: “Por sustancia no podemos entender nada más que una cosa que existe de tal forma que no necesite de ninguna otra cosa para existir”.

Spinoza, *Ethica, Pars Prima. Definitiones* III, p. 86, en *Spinoza Opera* II, p. 45 de la edición de Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, define a su

vez a la sustancia en términos similares: *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*, “Por sustancia entiendo aquello que existe en sí, y a partir de sí mismo es concebido: es decir aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir del cual deba ser formado”.

En rigor este concepto de sustancia en el ámbito occidental sólo puede aplicarse a Dios, como lo anotan bien Descartes. *Principia philosophiae* I, 51: *et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus*, y Spinoza, *Ethica* I, *Propositio* XIV: *Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*, ya que Él es el único Ser que está al margen de las causas y condiciones, al margen del espacio. Cf. en el *Historisches Wörterbuch*, Vol. 10, pp. 495-553, el artículo “Substanz / Akzidens” de diversos autores, y J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, pp. 3397-3407, *sub sustancia*.

3. Este mismo concepto de sustancia se aplica a *Brahman*, él también está más allá de las causas y condiciones, más allá del espacio, más allá del tiempo, y sólo a él puede aplicársele ese concepto. Todas estas categorías no existen para él; ellas no ponen límites, condicionamientos o determinaciones a su excelsa esencia.

En la *Brihadâranyaka-Upanishad* III, 6, en forma gráfica se expresa el carácter de incondicionado de *Brahman*, fin y límite de todo más allá del cual no existe nada que pueda servirle de fundamento. P. Deussen en su traducción de las *Upanishads*, *Sechzig Upanishads des Veda*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 437, en relación al anterior pasaje comenta: “*Cuando nosotros gradualmente nos elevamos de lo condicionado a lo condicionante en cada caso, llegamos finalmente a lo Incondicionado más allá del cual es un error preguntar*”.

La *Maitrâyaṇa-Upanishad* VI, 17, señala: “Para él [para *Brahman*] el Este y las otras direcciones del espacio no existen, ni lo transversal ni un abajo ni un arriba”, *na hyasya prâcyâdidiśaḥ kalpante 'tha tiryag vâ 'vân vordhvam vâ*.

La *Brihadâranyaka-Upanishad* en II, 6, 3, IV, 6, 1 y VI, 5, 4 se refiere a *Brahma sva-yambhû*, “*Brahman* que por sí mismo existe”.

4. La aceptación de la existencia de una sustancia caracterizará al Brahmanismo/Hinduismo, una de las corrientes más fuertes del pensamiento de la India en los siglos siguientes, a la cual se opondrá en el siglo VI antes de Cristo el Budismo con su posición fenomenista, que niega en forma absoluta la sustancia y sólo admite la existencia de *dharma*s, factores de lo existente, condicionados, insustanciales e impermanentes que no bien surgen a la existencia desaparecen, y que en realidad no son otra cosa que lo que aparece. La posición budista tiene su contraparte en las doctrinas fenomenistas que fueron sostenidas en Occidente, por ejemplo, por Hobbes, Berkeley, Hume, Stuart Mill, Condillac, Renouvier, Mach y Avenarius.

La confrontación de estas dos grandes corrientes, la *sustancialista* y la *fenomenista*, será uno de los componentes de la historia de la filosofía de la India. Este hecho constituye otra coincidencia entre el pensamiento de la India y el pensamiento Occidental.

8. Naturaleza espiritual de Brahman: La conciencia como su esencia

Brahman concebido como *arjé* (ἀρχή) en el sentido indicado y como sustancia es de naturaleza *espiritual*, su esencia es el conocimiento, la conciencia.

La *Aitareya-Upanishad* III, 2, enumera manifestaciones o aspectos diversos de la conciencia que la *Upanishad* designa como “nombres” de la misma: “Comprensión, percepción, discernimiento, conciencia, sabiduría, intuición, resolución, pensamiento, reflexión, impulso, memoria, imaginación, decisión, vida, deseo, voluntad – todos estos son nombres de la conciencia”, *saṃjñānam ājñānaṃ vijñānaṃ prajñānaṃ medhā dṛṣṭir dhṛtir matir maniṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kratur asuḥ kāmo vaśa iti sarvāṅyevaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti*.

La misma *Upanishad* en III, 3, se refiere a la conciencia como fundamento de todo, como todo, identificándola con *Brahman*: “Es *Brahmā*, es *Indra*, es *Prajāpati*, es todos los Dioses; es los cinco grandes elementos: la tierra, el viento, el espacio, las aguas, las luces; es estas y aquellas cosas, como mezcladas con lo pequeño; es estas y aquellas semillas; es los que nacen de huevo, los que nacen de matriz, los que nacen del sudor, los que nacen de capullo; es los caballos, las vacas, los hombres, los elefantes, y todo lo que respira o camina o vuela y lo que está inmóvil. Todo esto está dirigido por la conciencia, está establecido en la conciencia; el mundo está dirigido por la conciencia; la conciencia es el fundamento, la conciencia es *Brahman*”, *eṣa brahmaiṣa indra eṣa prajāpatir ete sarve devā imāni ca pañca mahābhūtāni pṛthivī vāyur ākāśa āpo jyotiṣṭīyetaṇīmāni ca kṣudramiśrāṇīva bījānītarāṇi cetarāṇi caṅḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni cāśvā gāvaḥ puruṣā hastino yat kiṃcedaṃ pṛāṇi jaṅgamaṃ ca patatri ca yac ca sthāvaram sarvaṃ tat prajñānetraṃ prajñāne pratiṣṭhitam prajñānetro lokaḥ prajñā pratiṣṭhā prajñānaṃ brahma*.

La *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 9, 28, estrofa 7, afirma: “*Brahman* es conciencia, felicidad”, *vijñānam ānandaṃ Brahma*; en la misma *Upanishad* IV, 3, 7, se dice del *Ātman* que está “hecho de conciencia”, *vijñānamaya*: asimismo *ibidem* III, 8, 11, se sostiene que lo Imperecedero [*Brahman*] es la única entidad consciente que existe en la realidad; e *ibidem* II, 4, 12, se califica al Gran Ser (*mahadbhūta*) [= *Brahman*] como “masa compacta de conciencia”, *vijñānaghana*.

La esencia de *Brahman* como conciencia, como conocimiento, no está subordinada a la existencia de un objeto cognoscible; ella subsiste incluso en ausencia de todo objeto de ese conocimiento, de todo contenido de esa conciencia. En la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 3, 23-30, se dice que cuando *Brahman* no ejerce ninguna de las funciones propias del conocimiento que es su esencia, sin embargo él no pierde esa esencia de conocer y este texto termina con la siguiente formulación: “mientras no conoce, conociendo en verdad no conoce, pues no existe cesación del conocimiento del que conoce en razón de la indestructibilidad [del conocimiento]”: *yad vai tan na vijānāti vijānan vai tan na vijānāti na hi vijñātur vijñāter viparilopo vidyate ‘vināśitvāt*. Se afirma aquí la posibilidad de un conocimiento puro en el sentido de “carente de objeto”. Siglos después el Budismo sostendrá la imposibilidad de una “conciencia” que no sea “conciencia de”, de un conocimiento que no sea “conocimiento de”.

Siglos después el Budismo sostendrá la imposibilidad de una “conciencia” que no sea “conciencia de”, de un conocimiento que no sea “conocimiento de”. Cf. Vasubandhu, *Abhidharmakosha* II, 23 a: *cittacaittāḥ sahāvaśyam*, “la mente [o conciencia] y los contenidos mentales están necesariamente juntos”, glosado by el mismo Vasubandhu: *na hyete vinā 'nyonyam bhavitum utsahante*, “porque ellos no pueden llegar a ser uno sin el otro”, y por Ya0omitra: *na cittam caittair vinā utpadyate nāpi caittā vinā cittena*, “la mente [o conciencia] no surge sin los contenidos mentales, ni los contenidos mentales sin la mente”. De este postulado derivarán más tarde importantes consecuencias lógicas y epistemológicas como la teoría budista del *sahopalambha* que sostiene la percepción simultánea del conocimiento y de su objeto. Cf. Takashi Iwata, *Sahopalambhaniyama*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.

La concepción budista de la mente y su objeto nos recuerda algunas observaciones de Edmund Husserl en relación a lo que es llamado “intencionalidad de la conciencia”: “la peculiaridad de toda experiencia (*Erlebnis*) es ser consciente de algo”, y “una percepción es percepción de algo”, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, 1913, I, 84 = p. 199 de la traducción española de José Gaos, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

Brahman es así lo opuesto a la materia cuya característica es precisamente la carencia de la capacidad de *conocer*, de *tener conciencia*.

La dicotomía espíritu/materia se conservará en el curso de la historia del pensamiento de la India, caracterizadas ambas nociones en la forma recién señalada, el espíritu por ser conocimiento, conciencia, la materia por ser lo contrario.

9. Observación sobre el tema anterior: El espíritu y las funciones mentales en Occidente

Es sumamente frecuente encontrar en la historia de las ideas la vinculación del *espíritu* con *funciones mentales*.

Por ejemplo, Descartes dice en forma terminante: *sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus sive intellectus, sive ratio* (*Meditation Seconde*, párrafo 21), que en la versión francesa publicada por el mismo Descartes corresponde a: ... *ie ne suis donc, precisement parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire vn esprit, vn entendement ou vne raison ...* (*Meditation Seconde*, párrafo 22): “... yo no soy entonces, precisamente hablando, sino una cosa que piensa, es decir un espíritu, un entendimiento o una razón”. Y más adelante se pregunta Descartes: *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens* (*Meditation Seconde*, párrafo 23), párrafo que en su versión francesa reza: *Mais qu'est-ce donc que ie suis? Vne chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est à dire vne chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent* (*Meditation Seconde*, párrafo 24): “Pero entonces ¿qué es lo que yo soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”.

En forma similar, refiriéndose a Dios que es el Espíritu por excelencia, Spinoza, *Ethica* II,

Propositio I, declara: “el pensar es un atributo de Dios, es decir Dios es un ser (literalmente: una cosa) pensante”, *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*.

10. Brahman como Espíritu Universal

Brahman, cuya naturaleza espiritual ya hemos señalado, puede ser considerado como el *Espíritu Universal*, que mora en todos los seres y en todas las cosas, que es distinto de todo, a quien nadie ni nada conoce, cuyo cuerpo son todos los seres y todas las cosas, que rige todo como un Gobernante Interno “desde adentro”, y que es inmortal.

Esta doctrina está expuesta por el pensador upanishádico Yājñavalkya en *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 7, 3-23, adoptando tres puntos de vista, el de los elementos de la naturaleza (*adhidaivatam*), el de los seres (*adhibhūtam*) y el del individuo (*adhyātman*). Yājñavalkya comienza diciendo: “Aquel que estando en la tierra es diferente de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, que a la tierra desde adentro rige, aquél es tu *Ātman*, el Gobernante Interno, inmortal”, *yaḥ pṛthivyāṃ tiṣṭhan pṛthivyā antaro yaṃ pṛthivī na veda yasya pṛthivī śarīraṃ yaḥ pṛthivīm antaro yamaytyeṣa ta ātmāntaryāmyaṃrtaḥ*. Y a continuación repite la misma fórmula cambiando la palabra “tierra” (*pṛthivī*), por “aguas” (*apas*), por “fuego” (*agni*), por “espacio etéreo” (*antarikṣa*), por “viento” (*vāyu*), por “cielo” (*div*), por “sol” (*āditya*), por “regiones del espacio” (*dīś*), por “luna y estrellas” (*candratāraka*), por “espacio” (*ākāśa*), por “oscuridad” (*tamas*), por “luz” (*tejas*) (III, 7, 4-14). Hasta aquí Yājñavalkya se ha referido al punto de vista de los elementos de la naturaleza, luego repite la misma fórmula con relación al punto de vista de los seres cambiando la palabra “tierra” por “todos los seres” (III, 7, 15). Y, finalmente, poniéndose en el punto de vista del individuo, vuelve a repetir la misma fórmula cambiando esta vez la palabra “tierra” por “aliento vital” (*prāṇa*), por “voz” (*vāc*), por “ojo” (*cakṣus*), por “oído” (*śrotra*), por “mente” (*manas*), por “piel” (*tvac*), por “conciencia” (*vijñāna*), por “semen” (*retas*). Con esta enumeración de los elementos de la naturaleza, la referencia a todos los seres y la enumeración de los componentes del individuo el texto intenta cubrir la realidad toda, en la cual este *Espíritu Universal* de *Brahman* / *Ātman* está íncito y a la cual él rige desde adentro.

La *Chāndogya-Upanishad* VI, 8, 7, expresa, en fórmula reiterada en VI, 9, 4, VI, 10, 3, VI, 11, 3, VI, 12, 3, VI, 13, 3, VI, 14, 3, VI, 15, 3 y VI, 16,3, que “todo esto está constituido por aquel elemento sutil, él es la realidad, él es el *Ātman*, y tú eres eso, oh *Shvetaketu*”, sa ya eṣo ‘*nimaitatātmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi śvetaketo iti*.

La *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 4, 12, desarrolla con respecto al *Ātman* / *Brahman*, que como esencia universal subyace en y compenetra todo, la siguiente comparación: “Así como un trozo de sal arrojado en el agua se disuelve en ella y ya no se le puede encontrar, y de dondequiera que se tome el agua, ella está salada, así también ocurre con este Gran Ser infinito, ilimitado, masa compacta de conciencia”, sa yathā saindhavakhilya uduke prāsta udakam evānuvilīyeta na hāsyaodgrahāṇāyeva syāt / yato yatas tvādādīta lavaṇam evaivaṃ vā ara idaṃ mahābhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva.

Existe un hermoso pasaje de la misma *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 8, 9, que describe

la forma como el Principio Supremo, designado con la expresión “lo Imperecedero”, gobierna el mundo imponiendo orden en él: “Es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que la tierra y el cielo se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que los minutos, las horas, los días, las noches, las quincenas, los meses, las estaciones y los años se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que los ríos fluyen de montes nevados, unos hacia el oriente, otros hacia el occidente, hacia dondequiera que ellos fluyan; es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que los hombres elogian a los que dan, y los Dioses buscan al que sacrifica en su honor y los Padres la ofrenda funeraria”, *etasya vā akṣarasya praśāsane gārgi sūryācandramasau vidhṛtau tiṣṭhata etasya vā akṣarasya praśāsane gārgi dyāvāpṛthivyau vidhṛte tiṣṭhata etasya vā akṣarasya praśāsane gārgi nimeṣā muhūrtā ahorātrāṇyārdhamāsā māsā ṛtavaḥ saṃvatsarā iti vidhṛtās tiṣṭhantyetasya vā akṣarasya praśāsane gārgi prācyo 'nyā nadyaḥ syandante śvetebhyaḥ parvatebhyaḥ praticyo 'nyā yāṃ yāṃ ca diśam anvetasya vā akṣarasya praśāsane gārgi dadato manuṣyāḥ praśaṃsanti yajamānaṃ devā darvīṃ pitaro 'nvāyattāḥ*.

En una de las siguientes secciones denominada *La unidad del mundo en las Upanishads* veremos cómo el *Alma Universal* imparte su unidad al mundo.

11. Observación sobre el tema anterior: Espíritu o Alma Universal en Occidente

La idea animista de un *Espíritu* o *Alma Universal* no fue desconocida en Occidente, muchos pensadores la propugnaron. Este *Espíritu* o *Alma Universal* fue identificado en ocasiones con *Dios*, creador del mundo o con el *Espíritu Santo*. Nos referiremos a algunos de estos pensadores.

1. Platón habría sido el primero en sostener la existencia de un “Alma (*ψυχή*) del Mundo”, en *Timeo* 34 a-b, en *Oeuvres Completes*, Tome X, ed. A. Rivaud, Paris: Les Belles Lettres, 1956, p. 147, que fue colocada por el Creador (Demiurgo) en el centro del universo, la cual todo lo compenetra y todo lo rodea, *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντὸς τε εἶναι καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυψεν*. Cf. *ibidem*, 30 b-c (= p. 143). Para Platón no existe identidad entre el *Alma del Mundo* y el Creador.

2. Aristóteles, *De anima* 411 a, líneas 7-8 (en *Aristotelis Opera*, edición I. Bekker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960), señala que algunos pensadores han sostenido que el alma está mezclada con el universo, vinculando a esta tesis la idea de Tales de Mileto de que todo está lleno de Dioses: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμιχθαί φασι, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ὤφθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*.

3. Plotino trata del *Espíritu* o *Alma universal* en forma mucho más amplia que Platón, caracterizándola con más detalle. Señalemos algunas de esas caracterizaciones: el universo tiene una sola y única alma que lo compenetra todo (*Enéada* I, 1, 8, p. 44, líneas 14-15, edición É. Bréhier, *Ennéades*, tomes I-VI, Paris: Les Belles Lettres, 1924-1954: *κάν τῷ παντὶ ὅλῳ οὐσα μία*); el Alma del Mundo (*ἡ τοῦ κόσμου ψυχή*) es un Dios (*θεός*) y posee una sabiduría (*φρόνησις*) admirable (*θαυμαστή*) (I, 2, 1, p. 51, líneas 1-8); es surgida de Dios (*ἐκ θεοῦ ὠρμημένη*) y es la causa que mantiene unidas a todas las cosas (*αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ*

πάντα) (II, 1, 4, p. 10, líneas 17-19); rige todo de acuerdo con la razón (ψυχῆς δὴ τὸ πᾶν τόδε διοικούσης κατὰ λόγον) (II, 3, 13, p. 38, líneas 3-4); creó todo (IV, 3, 6 *passim*); es el principio de vida (IV, 3, 4, p. 69, líneas 26-27, donde el *Alma del Mundo* es comparada al alma de un gran árbol al cual anima). Para otros atributos del *Alma Universal* en Plotino cf. É. Bréhier, Plotin, *Ennéades*, Vol. VI, 2ª parte, Índice, pp. 248-249.

Sobre la teoría del *Alma del Mundo* en otros platónicos como Albino, Ático, Plutarco, véase Clemens Zintzen (ed.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Ático, en su fragmento 8, trata del *Alma del Mundo* según Platón. Cf. Atticus, *Fragments*, ed. des Places S.J., Paris: Les Belles Lettres, 1977.

4. El gran poeta latino Manilio adhiere también a la doctrina del *Spiritus Mundi*. Esta doctrina está referida o expuesta en versos de su obra *Astronomica*, ed. G.P. Goold, Leipzig: B.G. Teubner, 1998, como:

I, 109-111

*attribuitque suas formas, sua nomina signis,
quasque vices agerent certa sub sorte notavit
omniaque ad numen mundi faciemque moveri,
sideribus vario mutantibus ordine fata.*

“[el creador de la Astronomía y de la Astrología]
atribuyó sus formas, sus nombres a los astros,
y observó qué cambios sufrían con rígido destino,
y que todas las cosas se mueven
de acuerdo con la voluntad y el rostro del Espíritu del mundo,
mientras los astros cambian con variado orden los destinos.”

I, 246-254

*Hoc opus immensi constructum corpore mundi
membraque naturae diversa condita forma
aeris atque ignis, terrae pelagique iacentis
vis animae divina regit, sacroque meatu
conspirat deus et tacita ratione gubernat*

“A esta obra del mundo construida con inmenso cuerpo
y a sus miembros fabricados con la diversa forma de la naturaleza,
de aire y de fuego, de tierra y del extendido mar,
la fuerza divina del Alma los rige,
y con sagrado aliento los inspira Dios
y con silenciosa razón los gobierna”;

I, 483-485

ac mihi tam praesens ratio non ulla videtur,

*qua patiat mundum divino numine verti
atque ipsum esse deum...*

“Y ninguna razón tan evidente me parece
(como el orden que rige a los astros, cf. versos 474 y 482)
para dejar en claro que el mundo es movido por un Espíritu divino
y que él mismo es un Dios”;

II, 60-66

*namque canam tacita naturae mente potentem
infusumque deum caelo terrisque fretoque
ingentem aequali moderantem foedere molem
totumque alterno consensu vivere mundum
et rationis agi motu, cum spiritus unus
per cunctas habitet partes atque irriget orbem
omnia pervolitans ...*

“pues cantaré
que un Dios que domina a la naturaleza con callada mente
y que está infuso en el cielo, en las tierras y en el mar
rige con estatuto inalterable a la inmensa mole del universo,
y que el mundo entero vive con recíproco consenso
y es impulsado por las decisiones de la razón,
ya que un Espíritu único habita en todas sus partes
e irriga al orbe sobrevolándolo todo ...

5. La teoría del *Alma del Mundo* no gozó durante la Edad Media de una aceptación generalizada y duradera. Como anota M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 1976, p. 122, la *anima mundi* es “uno de los temas paganos más difícilmente conciliables con la mentalidad bíblica”. Sin embargo no faltaron pensadores cristianos medievales que adhirieron a esa teoría. Fue adoptada por Pedro Abelardo (1079-1142) y sus discípulos y por la totalidad de los maestros de la Escuela de Chartres. Cf. Chenu, *ob. cit.*, p. 121. Uno de los errores de Abelardo condenados en el *Concilium Senonense* de 1140/1141 fue precisamente *quod Spiritus Sanctus sit anima mundi*, “que el Espíritu Santo sea el *Alma del Mundo*”. Cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae: Herder & CO. Typographi Editores Pontificii, 1937 (Editio 21-23), 370. Adelardo de Bath, de origen inglés, compuso en 1105-06 un tratado *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, Münster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1903, en el cual dedica un largo párrafo (pp. 15-16, cf. pp. 77-78) al *anima mundi*, siguiendo a Platón (*Timeo*). Anteriormente a ellos San Agustín no la había rechazado y San Basilio había aceptado la identificación del *Alma del Mundo* con el *Espíritu Santo* (Chenu, *obra citada*, pp.

121-122).

Ver T. Gregory, *Anima mundi. La filosofía di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze: G.C. Sansoni, 1955, pp. 126-154, sobre la aceptación y rechazo de esta opinión en la Edad Media. El éxito de la teoría del *anima mundi* se debió a la seducción ejercida por Platón sobre el pensamiento cristiano medieval.

6. Pasando al Renacimiento, la situación fue muy diversa. Señalemos que Cornelius Agrippa (1486-1535) en su importante *De occulta philosophia*, edición de V. Perrone Compagni, Leiden: E.J. Brill, 1992, dedica varios capítulos al *Alma del Mundo* y a las almas de los cuerpos celestes. Sobre Cornelius Agrippa ver Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. Señalamos a continuación los mencionados capítulos con sus respectivos títulos: Libro I. Capítulo XIV: *De spiritu mundi quis sit et quod sit vinculum occultarum virtutum*, “Acerca del Alma del Mundo: quién es y que es el vínculo de las virtudes ocultas”. Libro II. Capítulo LV: *De anima mundi et coelestium iuxta traditiones poetarum et philosophorum* “Acerca del Alma del Mundo y de los cuerpos celestes de acuerdo con las tradiciones de poetas y filósofos”, en donde cita en apoyo de su tesis pasajes de Manilio (*Astronomica* I, 247-251), Lucano (*De bello civili* V, 94-95), Boecio (*De consolatione philosophiae* III, 9), Virgilio (*Aeneas* VI, 724-31), y termina aduciendo la autoridad de numerosos filósofos: *Hoc Platonici omnes, hoc Pythagorici, hoc Orpheus, hoc Trimegistus, hoc Aristoteles, Theophrastus, Avicenna, Algazeles omnesque Peripatetici fatentur atque confirmant*, “Esto lo expresan y confirman todos los platónicos, los pitagóricos, Orfeo, Trimegisto, Aristóteles, Teofrasto, Avicena, Algazali y todos los peripatéticos”. Cf. la nota respectiva del editor, p. 384. Libro II. Capítulo LVI: *Idem confirmatur ratione*, “Lo mismo es confirmado por el razonamiento”, capítulo en el cual, pp. 384-385, entre otras razones Agrippa expresa que sería absurdo que “animales vilísimos, como moscas y gusanos”, *vilissima animacula, muscae et vermiculi*, tengan vida y alma, y que “el mismo mundo en su integridad, cuerpo perfectísimo, total y nobilísimo, ni viva ni tenga alma”, *mundum ipsum integrum, perfectissimum, totale ac nobilissimum corpus neque vivere neque animam habere*. Libro II. Capítulo LVII: *Quod anima mundi et coelestes animae sint rationales ac mentem participantem divinam*, “Que el Alma del Mundo y que las almas celestes son racionales y participan de la mente divina”, concluyendo a partir del orden universal que todas las cosas “son regidas no por el azar, sino por la razón”, *non casu, sed ratione regantur*. Libro II. Capítulo LVIII: *De nominibus animarum coelestium earumdemque dominio in hunc inferiorem mundum, videlicet hominem*, “Acerca de los nombres de las almas celestes y de su dominio sobre este mundo inferior, a saber sobre el hombre”, en que trata de los nombres griegos y latinos que corresponden a las almas de los cuerpos celestes y señala que todos nuestros miembros y actividades son regidos por seres superiores.

7. Una de las tesis principales de Giordano Bruno (1548-1600) es justamente la del *Espíritu* o *Alma Universal*, *l'anima de l'universo*. Esta tesis está expuesta en numerosos pasajes de su obra. Nos limitamos a referirnos a algunos de ellos. En *De la causa, principio et uno*, Paris: Les Belles Lettres, 1996, p. 13 (*Proemiale Epistola, Ottavo*), expresa “que la pri-

mera y principal forma natural, principio formal y naturaleza eficiente es el alma del universo: la cual es principio vital, vegetativo y sensitivo en todas las cosas que viven, vegetan y sienten. Y a modo de conclusión tenemos que es cosa indigna de un ser racional poder creer que el universo y otros de sus cuerpos principales sean inanimados”, *che la prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo: la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e senteno. E si ha per modo di conclusione, che è cosa indegna di razional soggetto posser credere che l'universo et altri suoi corpi principali sieno inanimati*. Luego en el mismo diálogo desarrolla esta idea en las páginas 133 y siguientes. Cf. también *La cena de le ceneri*, Paris: Les Belles Lettres, 1994, p. 168-169, y *De l'infinito universo e mondi*, Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 143. Cf. Hanna-Barbara Gerl, *ob. cit.*, pp. 195-198.

Una de las tesis de Giordano Bruno censuradas por la Inquisición en el juicio que ella le siguió (y que tuvo tan trágico fin) era la siguiente: “la tierra está animada por un alma no sólo sensitiva sino también racional” (*terram esse animatam nedum anima sensitiva verum etiam rationali*). Cf. Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes, Documents, I Le Procès*, Paris: Les Belles Lettres, 2000, p. 291, parágrafo 258, p. 291.

8. Haremos una breve referencia a un tratado de G.W. Leibniz, de 1702: *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (existe traducción española en: Leibniz, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1939, pp. 66-88).

En este tratado Leibniz hace una exposición de una doctrina seguida por “muchas personas ingeniosas que han creído y creen aún que no hay sino un solo Espíritu, que es universal y anima el universo todo y todas sus partes, según la estructura de cada una y de los órganos que encuentra, como un mismo soplo de viento hace sonar en forma diferente los diversos tubos del órgano”, *Plusieurs personnes ingenieuses ont crû et croyent encor aujourdhuy qu'il n'y a qu'un seul Esprit, qui est Universel, et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner differemment divers tuyaux d'orgue*. Este Espíritu es el “océano”, *ocean*, al cual las almas regresan (p. 529); es “eterno”, *eternel* (p. 528); es el “alma inmortal universal”, *ame immortelle universelle* (p. 530); es “Dios mismo”, *Dieu même* (p. 531) o creado por Dios (p. 531); es “un Alma del Mundo”, *une ame du monde* (p. 531); es “un Espíritu común a todos los hombres”, *un Sprit común à tous les hommes* (p. 531); es distinto de la materia (p. 537). Algunos sostienen que ese Espíritu es “el Espíritu del Señor que se movía en las aguas, de que se habla al comienzo del Génesis”, *cet Esprit du Seigneur qui se renuoit sur les eaux, dont parle le Commencement de la Genese* (p. 531), idea ésta que tuvo cierta aceptación en la Edad Media, como señalamos anteriormente. Leibniz menciona una serie de pensadores que han adherido en todo o en parte a esa doctrina. Leibniz desde luego no la acepta.

Leibniz se ocupa de la creencia del *Alma Universal* también en *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Préface*, en *Philosophische Schriften*, Band II, 1, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986, *Discours*, secciones 8-9: señala la antigüedad de esta creencia; la considera “una mala doctrina ... capaz de encandilar al

vulgo”, *mauvaise doctrine ... fort capable d'éblouir le vulgaire*; cita versos de Virgilio, *Eneida* VI, 724-728, y *Geórgicas* IV, 221-225; hace una referencia al “*Alma del Mundo*” de Platón y a su aceptación por los Estoicos y a la difusión de esa creencia en Persia y en los Estados del Gran Mogol; y menciona a algunos autores contemporáneos o anteriores a él que adherían a la misma. Observa que en general “la deificación de los místicos” (... *généralement la déification des mystiques*) podía ser tomada en “el mal sentido” (*mauvais sens*) de la creencia en el *Alma Universal*.

En su tratado *De la nature en elle-même, ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions*, en *Leibniz. Opusculs philosophiques choisis, texte latin et traduction par P. Schrecker*, Paris: Vrin, 2001, p. 194, Leibniz afirma que él está de acuerdo con J.Ch. Sturm en su rechazo de un *Alma Universal* (*nullam dari animam universi*).

9. F.W.J. Schelling se refiere también al “*Alma del Mundo*” (*Weltseele*) en su tratado *Von der Weltseele*, Hamburg: Friedrich Perthes, primera edición 1798, segunda edición 1806, y tercera edición 1809. Citamos por la tercera edición.

En el [Prefacio, *Vorrede*] de su tratado *Von der Weltseele* Schelling afirma: “La observación de los cambios universales de la Naturaleza y también la del desarrollo y permanencia del mundo orgánico lleva al investigador de la Naturaleza a un *principio general* que fluctuando entre la Naturaleza inorgánica y la orgánica contiene la primera causa de todos los cambios en la primera y el fundamento último de toda actividad en la segunda, y que porque está presente en todas partes, no está en ningún lugar, y que porque es *todo*, no puede ser algo *determinado* o *particular*, y para el cual, consecuentemente, el lenguaje no tiene designación especial, y cuya idea por la más antigua filosofía (a la cual la nuestra, después de haber completado su curso, ha retornado gradualmente) sólo en representaciones poéticas nos ha sido transmitida” (*Die Betrachtung der allgemeinen Naturveränderungen sowohl, als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein gemeinschaftliches Princip, das zwischen anorgischer und organischer Natur fluctuirend die erste Ursache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält, das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes oder Besondres sein kann, für welches die Sprache ebendeswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie, (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmählig zurückkehrt), nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat.*).

En la primera página del tratado Schelling hace una referencia a “...la idea de un *principio organizador*, que hace del mundo un *sistema*” (...*die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Principis.*), y considera que es “Quizás tal [Principio] lo que los Antiguos querían significar con la expresión ‘*Alma del Mundo*’” (*Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten.*).

Finalmente, en la última página del tratado, Schelling expresa que “Ya que este Principio mantiene la continuidad del mundo inorgánico y orgánico, y conecta a toda la Naturaleza de tal modo que constituye un organismo común, descibrimos en él nuevamente a aquel Ser que

la más antigua filosofía saludaba considerándolo el *Alma común de la Naturaleza...*” (*Da nun dieses Princip die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält, und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte...*).

Los testimonios de Leibniz y Schelling dejan en claro la vigencia aún en los siglos XVIII y XIX de la creencia en un *Anima Mundi*, descartada por algunos, como Leibniz, aceptada por otros, como Schelling.

Sobre el tema del *Alma del Mundo* ver el artículo “Alma del Mundo”, en el *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, Vol. I, pp. 122-123, y el artículo “Weltseele” de Matthias Gatzemeier, en la *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* editada por J. Mittelstrass, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995-1996, Vol. 4, p. 658, además de las obras citadas de Chenu y Gregory.

12. Ambivalencia del concepto de Brahman/Ātman como Principio Supremo en la Upanishads

Las características de *Brahman* antes señaladas (*arjé*, sustancialidad, espiritualidad, Espíritu Universal) hacen de él un Principio Supremo por encima de todo lo que existe.

Pero se da en las *Upanishads* lo que podríamos llamar una *ambivalencia* del concepto *Brahman/Ātman* como Principio Supremo. El caso, tal vez más importante, de la heterogeneidad del contenido de las *Upanishads* a la que nos hemos referido anteriormente, es esta diversa concepción de *Brahman/Ātman* como Principio Supremo: unos textos lo conciben como una entidad abstracta e impersonal, que puede ser considerada como un Absoluto, y otros como un Ser concreto y personal, que puede ser considerado como un Dios personal. Ambas concepciones de *Brahman/Ātman* se encuentran en los textos upanishádicos que citamos en este artículo, a veces separadamente y a veces en forma coexistente.

Los sistemas filosóficos hinduistas ortodoxos, que se constituirán muchos siglos después y que forman parte de la llamada Escuela Vedānta, adoptarán una u otra de estas dos concepciones upanishádicas ya en forma rigurosa y excluyente: Shaṅkara, fundador de la Escuela Vedānta No-dualista centrará su sistema en la concepción abstracta e impersonal del Principio Supremo, *Brahman*, y desarrollará una poderosa especulación en torno de este concepto. Este Principio Supremo será para él el único depositario de la Realidad en términos absolutos. Shaṅkara relega así a un segundo plano la concepción concreta y personal con la cual conforma la imagen de un Señor (Dios), de esencia ilusoria, creado por la mente humana sumida en el error, y que será el receptor del culto religioso. Por el contrario otros sistemas, como los creados por Rāmānuja, Madhva, Vallabha, Nimbārka, de marcada inspiración teísta y devocional, se inclinarán por la concepción upanishádica de un Principio Supremo concreto y personal, constituido ya en un Señor, un Dios, objeto de veneración y de culto, colocado en un nivel de preeminencia.

13. Brahman como Principio Supremo concreto-personal y Brahman como abstracto-impersonal

La Maitrāyaṇa-*Upanishad* VII, 7, rinde exaltado homenaje al *Ātman* (cuya identificación con *Brahman* es en la *Upanishads* un principio indiscutible) en los siguientes términos entre los que predominan las *formulaciones positivas* y las de *inspiración concreto-personal*: “Él es el *Ātman* en el interior del corazón, extremadamente sutil, como un fuego encendido, dotado de todas las formas. Su alimento es el universo entero. Todos los seres en Él están tramados y urdidos. Él es el *Ātman*, de quien todo mal está apartado, al margen de la vejez, al margen de la muerte, al margen del sufrimiento, carente de incertidumbre, carente de limitaciones, cuyo pensamiento es la Verdad, cuya voluntad es lo Real. Él es el Supremo Señor, Él es el Soberano de los seres, Él es el Protector de los seres. Él es el límite que separa. Él es el *Ātman*, el Señor, *Shambhu* el Benefactor, *Bhava* el Existente, *Rudra* el Tremendo, *Prajāpati* el Señor de la Creación, el Creador de todo, el Germen de Oro, la Verdad, la Vida, el Espíritu, el Gobernante, el Inconmovible, el Dios *Vishṇu*, *Nārāyaṇa*”, eṣa hi khalvātmā 'ntarḥḍaye 'ṇīyān iddho 'gnir iva viśvarūpo 'syaiṁnam idaṁ sarvam asminn otā imāḥ prajāḥ / eṣa ātmā 'pahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko 'vicikitso 'vipāśaḥ satyasamkalpaḥ satyakāma eṣa paramēśvara eṣa bhūtādhipatir eṣa bhūtapāla eṣa setur vidharaṇa eṣa hi khalvātmēsānaḥ śambhur bhavo rudraḥ prajāpatir viśvasṛg dhiranyagarbhaḥ satyaṁ prāṇo haṁsaḥ śāstā 'cyuto viṣṇur nārāyaṇaḥ. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* III, 4, 22, parte del cual está incorporada en la cita que precede.

Brahman como una noción concreto-personal, como un Principio personal, es descrito *grosso modo* con los bien conocidos rasgos que generalmente son asignados a la noción de un Dios personal.

Otros textos describen a *Brahman/Ātman* recurriendo a la *vía negativa* y en ellos se manifiesta la *tendencia abstracto-impersonal* en la concepción de *Brahman* como Principio Supremo. Si bien la finalidad primera de la descripción por negaciones es marcar *el carácter absolutamente trascendente y heterogéneo*, diferente de todo lo que pertenece a la realidad empírica y al alcance del conocimiento y del lenguaje, *del Principio* a que la descripción se refiere, sin embargo la descripción por la vía negativa tiene también el mismo efecto *exaltativo* que la descripción por acumulación de epítetos positivos y además *lo aleja* al Principio *de toda relación* con el ámbito de lo concreto-personal. Como ejemplos de estos textos upanishádicos señalamos los siguientes:

Kena-Upanishad I, 1, 3: “Ahí [a Brahman] no llega la vista, no llega la palabra ni la mente. No sabemos, no comprendemos como alguien podría darlo a conocer. Es diferente de lo conocido y también de lo desconocido – así hemos oído decir a los ancianos que nos lo explicaron”, na tatra caḥṣur gacchati na vāg gacchati no mano na vidmo na vijānīmo yathaitad anuśiṣyāt. anyad eva tad vidadā aṥo aviditād adhi / iti śuśrūma pūrveṣāṁ ye nas tad vyācacaḥṣire.

Taittirīya-Upanishad II, 4, 1: “... las palabras y la mente, sin haberlo encontrado, regresaron”, ... vāco nivartante aprāpya manasā saha.

En la Brihadāranyaka-Upanishad III, 8, 8, se encuentra la siguiente descripción de *Brahman*: “No es grueso, no es fino, no es corto, no es largo, no es rojo (como el fuego), no es fluido (como el agua), no es sombra, no es tiniebla, no es viento, no es espacio, no está adherido a nada, sin sabor, sin olor, sin ojos, sin oídos, sin voz, sin mente, no es energía, no es el aliento, sin boca, sin medida, sin interior, sin exterior...”, *asthūlam anaṇvahasvam adīrgham alohitam asneham acchāyam atamo ’vāyvanākāśam asaṅgam arasam agandham acakṣuṣkam āsrotram avāg amano ’tejaskam aprāṇam amukham amātram anantaram abāhyaṃ*.

En la misma Brihadāranyaka-Upanishad II, 3, 6, aparece la culminación de esta *via negationis* cuando proclama que no hay mejor definición de *Brahman* que la rotunda negación y, al mismo tiempo, el efecto subsidiario positivo de esta formulación negativa cuando de inmediato proclama a *Brahman* como el ens realissimum: “Ahora la definición [de *Brahman*]: ‘No’, ‘No’, pues no existe nada superior a esto: ‘No’. Ahora su designación: ‘lo real de lo real’,” *athāta ādeśo neti neti na hyetasmād iti netyanyat param astyatha nāmadheyam satyasya satyam iti*.

Como la más lúcida y clara explicación de este pasaje upanishádico damos el comentario del mismo hecho por Śaṅkara: “¿Cómo se quiere definir la Realidad de la Realidad [*satyasya satyam*] mediante estas dos palabras: ‘No, No’ [*na-iti, na-iti*]? Contestamos: ‘Con la exclusión de toda característica particular [*viśeṣa*] que constituye una limitación [*upādhi*].’ [Así se debe proceder] con relación a algo en lo cual no existe ninguna característica particular como nombre, forma, acción, diferencia, clase, cualidad - ya que es mediante éstas que se da el uso de la palabra. Y ninguna de esas características particulares existe en *Brahman*, entonces no puede ser definido en términos de: ‘Esto es esto’, en la forma como en el mundo se define una vaca diciendo: ‘Ella se mueve, es blanca, tiene cuernos.’ *Brahman* es [incorrectamente] definido mediante el nombre, la forma y la acción que le son [erróneamente] super-impuestos [*adhyāropita*], como en las definiciones: ‘*Brahman* es conciencia y felicidad’, ‘*Brahman* es sólo masa compacta de conciencia’, etc. Pero cuando se quiere definir [en verdad] la naturaleza propia [de *Brahman*], carente de características particulares que constituyen una limitación, entonces no se le puede definir de ninguna manera. Entonces queda sólo este medio, a saber la definición mediante la negación de las usuales definiciones: ‘No’, ‘No.’” [*nanu katham ābhyāṃ ’neti neti’ iti śabdābhyāṃ satyasya satyam nirdidīkṣitam? ityucyate — sarvopādhi-viśeṣāpohena. yasmin na kaścīd viśeṣo ’sti - nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātir vā guṇo vā; tadvāreṇa hi śābdapravṛttir bhavati. na caiśaṃ kaścīd viśeṣo brahmaṇyasti; ato na nirdeṣṭuṃ śakyate — idaṃ tad iti gaur asau spandate śuklo viśānīti yathā loke nirdiśyate, tathā; adhyāropitanāmarūpakarmadvāreṇa brahma nirdiśyate ’vijñānam ānandaṃ brahma’ (III, 9, 27-7) ’vijñānaghana eva brahmātmā’ (II,4,12) ityevamādiśabdaiḥ. yadā punaḥ svarūpam eva nirdidīkṣitaṃ bhavati niraśtasarvopādhi-viśeṣam, tadā na śakyate kenacid api prakāreṇa nirdeṣṭuṃ; tadā ayam evābhyupāyaḥ - yad uta praptanirdeśapratishedhadvāreṇa ’neti neti’ iti nirdeśaḥ].*

14. Observación sobre el tema anterior: Brahman / Ātman. La noción de Dios en Spinoza

La noción de Dios de Baruch de Spinoza (1632-1677) ofrece notables similitudes con la concepción de tendencia abstracta e impersonal de *Brahman*, el Principio Supremo, en las *Upanishads*. Presentamos a continuación algunos pasajes de Spinoza en que se hacen presentes elementos importantes de la concepción spinoziana de Dios. En la *Upanishads* al igual que en Spinoza se encuentra ese deseo, esa voluntad, ese esfuerzo por elevarse de los planos concretos, personales y hasta antropomórficos de la noción de Principio Supremo (*Brahman*) o de divinidad (*Dios*) al plano de una concepción de los mismos de carácter abstracto, racional, “purificado”.

Ésta es una concepción muy diferente de las creencias tradicionales. Como la *Kena-Upanishad* I, 6, opone el verdadero conocimiento del Ser Supremo, que las *Upanishads* revelan, a la concepción errónea del mismo que la gente generalmente tiene: *nedaṃ yad idam upāstate* (“Eso no es lo que ellos veneran”), Spinoza también opone “el verdadero conocimiento de Dios” (*vera Dei cognitio*) (*Ethica, Pars Prima, Propositio XV, Scholium in initio*), a la idea que “la gente común tiene de Dios” (*vulgus ... intelligit*) (*Ethica, Pars Secunda, Propositio III, Scholium*).

El Principio Supremo de las *Upanishads*, *Brahman*, y el Principio Supremo de Spinoza, Dios, son ambas entidades filosóficas, creaciones abstractas.

Pero debemos observar que de la misma manera como encontramos en la *Upanishads* la coexistencia de textos que se inclinan hacia una concepción concreta-personal de *Brahman* y de textos que se inclinan hacia una concepción abstracta-impersonal de *Brahman*, así en Spinoza conjuntamente con las características abstracto-impersonales de Dios aparecen algunos rasgos concreto-personales de Dios, como por ejemplo, *Su perfectissima natura* (*Propositio XXXII, Scholium II*) y *Su infinita potentia* (*Appendix de la Pars Prima*). Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris: P.U.F., 1998, p. 10 nota 1.

En la *Definitio VI* de la *Pars Prima* (cuyo título es justamente *De Deo*) de la *Ethica*, Spinoza define a Dios con las palabras siguientes: *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit*, “Entiendo por Dios a un ser absolutamente infinito, es decir una sustancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. En las páginas siguientes de la misma *Pars Prima* Spinoza aclara o complementa dicha definición:

Dios tiene de por sí un poder absolutamente infinito de existir (*Deum infinitam absolutè potentiam existendi à se habere*), existe absolutamente (*absolutè existit*) (*Propositio XI, Scholium* línea 7);

siendo una sustancia absolutamente infinita es indivisible (*substantia absolutè infinita est indivisibilis*) (*Propositio XIII*);

fuera de Dios ninguna sustancia puede existir ni ser concebida (*Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*) (*Propositio XIV*);

Dios es único (*Deum esse unicum*) (*Propositio XIV, Corollarium I*);

todo lo que existe está en Dios y sin Dios nada puede existir ni ser concebido (*Quidquid est, in deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*) (*Propositio XV*). En la *Demonstratio* de esta *Propositio* Spinoza usa con referencia a Dios la expresión *divina natura*, y en el inicio del *Scholium* de esta misma *Propositio* considera que están en un error aquellos que se imaginan que Dios al igual que un hombre tiene cuerpo y mente y está expuesto a las pasiones, ... pues todos los que de algún modo han contemplado la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo (... *qui Deum instar hominis corpore, et mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt: ... nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant*);

Dios es la causa eficiente de todas las cosas (*Deum omnium rerum ... esse causam efficientem, Corollarium I de la Propositio XVI*),

y Dios es en forma absoluta la causa primera (*Deum esse absolutè causam primam*) (*Corollarium III de la Propositio XVI*);

todo está en Dios, por lo cual nada puede estar fuera de Él, que lo determina o lo obliga a actuar y Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza y no obligado por nadie (... *omnia in Deo esse: quare nihil extra ipsum esse potest, à quo ad agendum determinetur vel cogatur, atque adeò Deus ex solis suae naturae legibus et à nemine coactus agit*) (*Demonstratio de la Propositio XVII*) (cf. *Pars Secunda, Propositio III, Scholium*, p.87, líneas 26-28, donde Spinoza le atribuye a Dios una *actuosa essentia* una "esencia actuante", a tal punto que nos es imposible concebir que Dios no actúe tanto como que Dios no sea, *adeóque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quàm Deum non esse*);

a la naturaleza de Dios no le pertenecen ni el intelecto ni la voluntad (*ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere*) (*Scholium de la Propositio XVII líneas 11-12*);

Dios es la causa inmanente de todas las cosas y no transitoria (*Deus est omnium rerum causa immanens; non verò transiens*) (*Propositio XVIII*);

Dios es decir todos los atributos de Dios son eternos (*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*) (*Propositio XIX*);

la existencia de Dios, al igual que su esencia, son una verdad eterna (*Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem*) (*Scholium de la Propositio XIX*);

Dios no es sólo causa de que las cosas lleguen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, es decir (para usar un término Escolástico) Dios es la causa *essendi* (de ser) de las cosas (*Deum non tantùm esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causa essendi rerum*) (*Corollarium de la Propositio XXIV*);

Dios no sólo es la causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia (*Deus non tantùm est causa efficiens rerum existentiae; sed etiam essentiae*) (*Propositio XXV*);

todas las cosas está determinadas por Dios para existir de cierta manera y para operar de

cierta manera (... *omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum (Propositio XXIX)*;

las cosas han sido producidas por Dios dotadas de suprema perfección porque han derivado necesariamente de una naturaleza dada perfectísima ... la perfección de Dios obliga a afirmar esto. Si no fuera así, estaríamos obligados a atribuirle a Dios otra naturaleza diferente de aquella que la noción del Ente perfectísimo nos obliga a atribuirle (... *sequitur res summâ perfectione à Deo fuisse productas: quandoquidem ex datâ perfectissimâ naturâ necessariò secutae sunt ... ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit ... si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab eâ quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. (Scholium II de la Propositio XXXII)*;

el poder de Dios es su misma esencia (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia (Propositio XXXIV)*).

En la sección precedente *Observación sobre el tema anterior: El Espíritu y las funciones mentales en Occidente* ya hemos indicado que para Spinoza *el pensar es un atributo de Dios*, o en otras palabras que *Dios es una cosa pensante (Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans) (Ethica, Pars Secunda, De natura et origine mentis, Propositio I)*.

Al mismo tiempo Spinoza afirma que *la extensión es un atributo de Dios*, en otros términos que *Dios es una cosa extensa (Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa) (Propositio II)*.

En el inicio del *Appendix* que cierra la Primera Parte de su *Ethica* Spinoza concluye: “Con lo anterior he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza; que es la causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todo está en Dios y depende de Él, de modo que nada puede existir o ser concebido sin Él; que todas las cosas han sido pre-determinadas por Dios, no ciertamente por la libertad de su voluntad o por su absoluto beneplácito, sino por la absoluta naturaleza de Dios o sea su infinito poder”, *His Dei naturam, ejusque proprietates explicui, ut, quòd necessariò existit; quòd sit unicus; quòd ex solâ suae naturae necessitate sit, et agat; quòd sit omnium rerum causa libera, et quomodò; quòd omnia in Deo sint, et ab ipso ità pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quòd omnia à Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito; sed ex absolutâ Dei naturâ, sive infinitâ potentiâ.*

15. La presencia del Īshvara en la Cultura de la India. Religiosidad y espiritualidad en Occidente

Brahman concebido principalmente como un Principio Supremo personal, es decir como un Īshvara (Señor, Dios), ha tenido siempre en la Cultura de la India una gran presencia. Grandes maestros como Rāmānuja, Nimbarka, Madhva, Vallabha, etc. adoptan la interpretación concreto-personal del *Brahman* upanishádico; Shānkara por su lado adopta la interpretación abstracto-impersonal, pero postula al lado de un *Brahman* abstracto-impersonal un Īshvara que, no obstante ser una creación ilusoria de la mente humana, es tratado como una

entidad real.

El Īshvara es el centro de una profunda religiosidad y espiritualidad teístas. Él es el digno objeto de culto y devoción; a su sagrada persona le están dedicadas una vasta y emotiva literatura religiosa y espléndidas obras de arte; muchos sistemas filosóficos lo tienen como el Principio central, fundamento de todas sus teorías; y una intensa vida mística se centra alrededor de Él. Tomando en cuenta la intensa vida religiosa y espiritual dirigida al Īshvara es posible decir -como comúnmente se dice- que la India es “la tierra de la Espiritualidad”. Pero no debemos olvidar que, junto a los sistemas que postulan al Īshvara como Principio Supremo ha habido muchos sistemas que nada tienen que hacer con un Īshvara, como por ejemplo el Budismo, el Jainismo, la Mīmāṃsā, el Sāṃkhya, los materialistas.

Pensamos que por lo menos hasta el siglo XVI Europa con igual derecho puede ser llamada una “tierra de Espiritualidad y Sabiduría”, si juzgamos por la intensidad del culto y de la devoción dedicados a Dios, por las magníficas obras de literatura y arte que Él ha inspirado, por el lugar importante que Él ha ocupado en las obras de muchos filósofos occidentales que hicieron igualmente de Él el fundamento de sus teorías.

La atribución (casi exclusiva) a la India de ser una “tierra de Espiritualidad”, sin tomar en cuenta la Espiritualidad Europea y en general con el propósito de negar la existencia en la India de pensamiento racional, es otro aspecto del prejuicio casi mítico de la oposición entre el pensamiento de la India y la filosofía de Occidente.

16. Otras concepciones de la arjé (ἀρχή) en las Upanishads

En la búsqueda de aquel Principio, que es el fundamento último, el origen primordial, la sustancia universal y el fin definitivo de todo, *Brahman/Ātman* representan la cúspide de la especulación de las *Upanishads*. Pero antes de llegar a ese resultado las *Upanishads* nos revelan que hubo tentativas por elevar al rango de ese principio a diversos elementos generalmente de naturaleza material.

Así, por ejemplo, limitándonos a las más antiguas *Upanishads*, la *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* V, 5, 1, proclama que “en el principio todo esto [= el mundo] era agua”, āpa evadam agra āsuḥ, y la *Chāndogya-Upanishad* VII, 10, 1, expresa que todo, la tierra, el espacio, el cielo, las montañas, los dioses y los hombres, los animales y las plantas, todo es agua solidificada (mūrta) (āpa evamā mūrta yeyam pṛthivī yad antarikṣam yad dyaur yat parvatā yad devamanuṣyā yat paśavaś ca vayāṃsi ca tṛṇavanaspatayaḥ śvāpadānyākītapataṅgapipīlikam āpa evamā mūrtaḥ). Encontramos en este pasaje upanishádico un eco del Himno de la Creación (*Rig Veda* X, 129, 3) que expresa que en el origen todo era agua indiferenciada (āprākṛtāṅi sālīlaṅi sārvaṃ ā idam).

La misma *Chāndogya-Upanishad* I, 9, 1, declara que “todos los seres surgen del espacio (ākāśa) y en el espacio se disuelven. El espacio es más antiguo que ellos; el espacio es la meta final”, sarvāṅi ha vā imāni bhūtānyākāśād eva samutpadyanta ākāśam pratyastaṃ yāntyākāśo hyevaibhyo jyāyān ākāśaḥ parāyaṇam.

La *Taittirīya-Upanishad* II, 7, 1 (asad vā idam agra āsīt / tato vai sad ajāyata) y la

Chāndogya-Upanishad VI, 2, 1 (asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam) registran la opinión diversa de que en el principio sólo “existió” la nada (literalmente: lo que no existe, *asad* en sánscrito) y que de la nada surgió lo existente (*sat*).

Con relación a los pensadores indios, cuyas opiniones nos conservan las *Upanishads*, cabe relevar un hecho que refleja la tendencia metafísica que caracteriza a la especulación india: entre las *arjé* que idearon los pensadores indios la que adquirió mayor relevancia fue aquella de *Brahman/Ātman*, noción metafísica cuyas características hemos señalado y que tan gran papel desempeñaría en la historia ulterior del pensamiento indio.

17. Observación sobre el tema anterior: La noción de arjé (ἀρχή) en Grecia

Varios siglos después, en Grecia, algunos pensadores se interesaron por determinar la *arjé* (ἀρχή) de todas las cosas, avanzando soluciones diferentes. De acuerdo con los testimonios reunidos en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, editados por H. Diels y W. Kranz, y a título de ejemplo, señalamos que Tales de Mileto pensaba que el agua era la *arjé* universal, Anaximandro que *tò ápeiron* (lo ilimitado) y Anaxímenes que el aire. Aunque no se conozca los detalles de las teorías de estos pensadores son evidentes las similitudes entre las cuestiones que se planteaban y las respuestas que daban indios y griegos. Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim: Georg Olma Verlag, 1990.

18. Concepción triádica en las Upanishads

En las *Upanishads* encontramos una serie de textos, que afirman que el mundo es una tríada y que todo en él está constituido a su vez por tres elementos o componentes. Ejemplos de los mismos son:

Brihadāranyaka-*Upanishad* I, 6, 1 - 3: (1) Trayam vā idaṃ nāma rūpaṃ karma ... (3) tat etat trayam sad ekam ayam ātmā, ātmo ekaḥ sann etat trayam, (1) “Esto [= la realidad empírica, el mundo, el Universo] es ciertamente una tríada: nombre, forma, acción ... (3) Esto, siendo una tríada, es uno, el *ātman* [principio espiritual, Principio Supremo, lo Absoluto]; el *ātman*, siendo uno es esta tríada.”

Brihadāranyaka-*Upanishad* I, 5, 1-10: (1) yat saptānāni medhayā tapasājanayat pitā / ... trīṇyātmane ’kuruta ... (3) ... mano vācaṃ prāṇaṃ ... (4) trayo lokā eta eva vāg evāyaṃ loko mano ’ntarikṣalokaḥ prāṇo ’sau lokaḥ. (5) trayo vedā eta eva vāg evargvedo mano yajurve-daḥ prāṇaḥ sāmavedaḥ. (6) devaḥ pitaro manuṣyā eta eva vāg eva devā manaḥ

pitarah prāṇo mānuṣyah. (7) pitā mātā prājaita eva mana eva pitā vān mātā prāṇaḥ prajā. (8) vijñātaṃ vijjñāsyam avijñātam eta eva yat kiñ ca vijñātaṃ vācas tad rūpaṃ ... (9) yat kiñ ca vijjñāsyam manasas tad rūpaṃ ... (10) yat kiñ cāvijñātaṃ prāṇasya tad rūpaṃ, (1) “Cuando el Padre [el Dios Prajapati] creó con su sabiduría y con su ascetismo las siete clases de alimentos ... tres hizo para sí mismo: ... (3) ... la mente, la voz, el aliento ... (4) Ellos son los tres mundos: la voz este mundo [la tierra], la mente el mundo atmosférico, el aliento aquel mundo, el cielo. (5) Ellos son los tres *Vedas*: la voz el *Rig Veda*, la mente el *Yajur Veda*,

el aliento el Sāma *Veda*. (6) Ellos son los Dioses, los Antepasados, los hombres: la voz los Dioses, la mente los Antepasados, el aliento los hombres. (7) Ellos son el padre, la madre, la descendencia: la mente el padre, la voz la madre, el aliento la descendencia. (8) Ellos son lo conocido, lo cognoscible, lo desconocido: lo conocido la forma de la voz ... (9) Lo cognoscible la forma de la mente ... (10) Lo desconocido la forma del aliento.”

Chāndogya-Upanishad VI, 2, 3 y 4 y VI, 4, 1-4: VI, 2, 3: tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti; tat tejo 'srjata / tat teja aikṣata bahu syām prajāyeyeti tad apo 'srjata ... tā āpa aikṣanta bahvyaḥ syāma prajāyemahīti tā annam asrjanta ... VI, 4, 1 - 4: yad agne rohitam rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklam tad apāṃ yat kṛṣṇam tad annasya ... yad ādityasya rohitam rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklam tad apāṃ yat kṛṣṇam tad annasya ... yac candramaso rohitam rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklam tad apāṃ yat kṛṣṇam tad annasya ... yad vidyuto rohitam rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklam tad apāṃ yat kṛṣṇam tad annasya ... , “Aquello [= El Ser: el Principio Primordial] pensó: ‘Sea yo múltiple, procree yo’. Él emitió la radiación de luz y calor. Aquella radiación de luz y calor pensó: ‘Sea yo múltiple, procree yo’. Ella emitió a las aguas. Aquellas aguas pensaron: ‘Seamos nosotras múltiples, procreemos nosotras. Ellas emitieron al alimento” [= la tierra según el comentador Shaṅkara] (VI, 2, 3-4). “La forma roja del fuego es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca la de las aguas, la negra la del alimento ... La forma roja del sol es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca la de las aguas, la negra la del alimento ... La forma roja de la luna es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca la de las aguas, la negra la del alimento ... La forma roja del relámpago es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca la de las aguas, la negra la del alimento ...”

Otros ejemplos de tríadas upanishádicas se encuentran en Brihadāraṇyaka-Upanishad I, 2, 3 (mṛtyu, la Muerte, presentado como Principio Creador se divide a sí mismo en tres: fuego, sol y viento); V, 2, 1 (la triple descendencia de Prajāpati: los Dioses, los hombres, los Asuras); Chāndogya Upanishad II, 23, 1 (las tres ramas de la vida religiosa: 1. sacrificios, estudio, limosnas, 2. ascetismo, 3. vida de estudiante en la casa de un maestro); III, 16, 1-5 (tres períodos en la vida del hombre: los correspondientes a las tres preparaciones del soma: de la mañana, los primeros 24 años, del mediodía, los 44 años que siguen, de la noche los 48 años que siguen); VI, 3, 1 (los tres orígenes posibles para los seres: nacer de un huevo, nacer de un ser vivo, nacer de un retoño); VI, 5, 1 (el alimento comido, el agua bebida, el calor absorbido se dividen en el cuerpo humano en tres: respectivamente en excremento, carne y mente; orina, sangre y aliento; huesos, médula, palabra).

Aunque las *Upanishads* no ofrecen indicaciones para determinar la naturaleza de la relación entre los elementos que constituyen las tríadas que presentan, sin embargo se puede pensar que, al igual que el sistema Sāṃkhya posterior, las *Upanishads* pensaban que las tríadas son igualmente datos de la realidad (*dravyasat*) y no construcciones intelectuales (*prajñaptisat*).

En el *Rig Veda* y en los Brāhmaṇas, textos que cronológicamente preceden a las *Upanishads*, se encuentran ya ejemplos de agrupaciones triádicas.

La concepción triádica de la realidad que se manifiesta en los textos upanishádicos citados será desarrollada varios siglos después por el sistema filosófico Sāṃkhya en su teoría de los tres guṇas, como los componentes de la Materia, la cual con su evolución da lugar a toda la realidad empírica material y psíquica. Los *guṇas* en cuanto constituyentes de la Materia están presentes en todo y la diversidad de los seres y cosas depende de la diversidad de la proporción en que ellos se encuentren en los seres y cosas. Ver el Capítulo X de este libro, dedicado al sistema Sāṃkhya, en especial la sección *Elementos constitutivos (guṇa) de la Materia*.

Evidentemente que para el Sāṃkhya los tres elementos (guṇas) que constituyen la Materia están vinculados entre sí por una relación necesaria y esencial; no son reemplazables por otros. La tríada para el Sāṃkhya es una dato de la realidad y no una creación de la mente, una superimposición mental sobre tres elementos elegidos al azar ofrecidos por la realidad. La naturaleza esencial de la materia es los tres guṇas.

Cf. el artículo "Numbers (Aryan)" de A.B. Keith, en J. Hastings ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* Vol. 9, pp. 407-408, dedicadas a la India; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, General Index*, sub "Numbers", "Three", "Five", "Seven", "Nine"; H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919, pp.46-50.

De un modo general los pueblos primitivos o arcaicos o en las primeras etapas de su evolución cultural consideraron a muchos números como privilegiados y a algunos de ellos también como criterios para agrupar las cosas y elementos de la realidad en conjuntos dotados de existencia propia. En épocas culturalmente más avanzadas se encuentra también la preeminencia dada a un número y el uso de éste como criterio de clasificación, ya sea que la creencia al respecto haya perdurado o resurja espontáneamente o sea revivida por imitación de las creencias de otras épocas o por influencia de alguna doctrina que se impone.

Ver sobre este tema en el citado artículo "Numbers (Aryan)" de A.B. Keith, en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* Vol. 9, las páginas 408-413, dedicadas a Irán, Grecia, Roma y los pueblos germanos y eslavos; también en la misma *Encyclopaedia* el artículo de William Cruickshank "Numbers (Semitic)", Vol. 9, pp. 413-417, dedicadas a los pueblos semitas; Eric Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, Capítulo VII, dedicado en gran parte al sistema numérico-genealógico de distribución de los dioses.

19. Observación sobre el tema anterior: La concepción triádica en Raimundus Lullus y Hegel

En muchos pensadores griegos y europeos se encuentra la idea de que el número tres posee una jerarquía especial y consecuentemente utilizan ese número en sus explicaciones y concepciones de la realidad dando lugar a la constitución de tríadas. Entre ellos se encuentran: los Pitagóricos, Platón y la Academia Antigua, Plutarco, el Platonismo Medio, el Neo-platonismo: Plotino, Jámblico y Proclo, San Agustín, Roger Bacon, Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Raimundus Lullus, Agrippa de Nettesheim, Giordano Bruno, Kant, Hegel, Marx, Lenin, etc.

Cf. el artículo de F.P. Hager y E. von Samsonow "Trias; Triaden", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 10, pp. 1479-1483; Michel Piclin, *Les Philosophies de la Triade ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris: Vrin, 1980.

En esta sección nos referiremos brevemente a dos autores: Raimundus Lullus y Hegel.

Raimundus Lullus (nació en Mallorca en 1232 y murió en 1316) expone una concepción del mundo enteramente trinitaria, se esfuerza por descubrir en la creación un reflejo e imagen de la Trinidad cristiana, dándole universalidad al modelo triádico y encontrando en todos los aspectos de la realidad estructuras triádicas. Lullus establece nueve *praedicata absoluta* ("predicados absolutos") o *principia transcendentia* ("principios trascendentes") o más usualmente llamados por él, en catalán, *dignitats* ("dignidades") que expresan la naturaleza de Dios en tanto éste puede ser conocido por el hombre y que están reflejadas en cualquier aspecto de la creación, siendo los instrumentos de su actividad creadora: *Bonitas* ("bondad"), *Magnitudo* ("Grandeza"), *Aeternitas* ("Eternidad"), *Potestas* ("Poder"), *Sapientia* ("Sabiduría"), *Voluntas* ("Voluntad"), *Virtus* ("Virtud"), *Veritas* ("Verdad"), *Gloria* ("Gloria"). Existe otro conjunto de principios, llamados *praedicata relata* ("predicados de relación"), que gobiernan las relaciones entre los *praedicata absoluta* y el universo. Estos son nueve y están agrupados en tríadas: *Differentia-Concordantia-Contrarietas* ("Diferencia-Concordancia-Oposición"), *Principium-Medium-Finis* ("Principio-Medio-Fin"), *Maioritas-Aequalitas-Minoritas* ("El hecho de ser mayor-El hecho de ser igual-El hecho de ser menor"). Otros ejemplos de tríadas que se encuentran en Raimundus Lullus: las tres formas de existencia: *Deus-Creatura-Operatio* ("Dios-Creatura-Acto [*Obra* en catalán]"); la forma, la materia y la relación entre ambas; la tridimensionalidad de los cuerpos; las dos premisas y la conclusión como componentes del silogismo; la capacidad o *agent* ("agente"), el objeto o *patient* ("elemento pasivo") y la acción o *act* como componentes de toda actividad: *actionativum, actionabile, actionare* (p. 116 C2 de la edición de la obra de Lullus citada a continuación), *bonificativum, bonificabile, bonificare* (p. 58 C3 etc.), *calefactivum, calefactibile, calefacere* (p. 110 D3), *collocativum, collocabile, collocare* (p. 142 C2), *corruptivum, corruptibile, corrumpere* (p. 108 C4), *intellectivus, intelligibilis, intelligere* (p. 106 B etc.), *naturativum, naturatibile, naturare* (p. 274 C2), *relativum, referibile, referre* (p. 108 C2), *situativum, situabile, situare* (p. 132 C2), *substantiativum, substantiabilis, substantiare* (p. 88 D2) etc.

Cf. Raimundus Lullus, *Die neue Logik. Logica Nova*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 2002. Charles Lohr ed., Vittorio Hösle y Walburga Büchel trad., páginas citadas y pp. LI y LII de la Introducción de Vittorio Hösle; y R.D.F. Pring-Mill, "The Trinitarian World Picture of Ramon Lull", en *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955/56), pp. 229-256.

Como en el caso de las *Upanishads* para Raimundus Lullus las tríadas eran también reales, ya que reflejaban a la Trinidad cristiana, no eran meras creaciones mentales.

La configuración en tríadas tiene especial importancia en Hegel. Como dice Michel Piclin, *ob. cit.*, p. 151: "*Es con Hegel que la estructura ternaria viene a habitar en todos los momentos de la investigación filosófica*" y p. 155: "... *la triplicidad inspira las líneas generales [de la filosofía hegeliana]*". La importancia de las tríadas en Hegel deriva de su concepción de

la Dialéctica como método para conformar el concepto dotado de un *status* excepcional, en cuanto que es la única realidad, el ente absoluto. La conformación del concepto se realiza mediante un proceso evolutivo a través de los tres momentos de la tesis (afirmación), la antítesis (negación) y la síntesis (integración y superación); este proceso evolutivo da lugar a conceptos cada vez más determinados, dotados de mayor contenido y más concretos agrupados en tríadas. El resultado de este proceso es así la conformación de una sucesión de tríadas. En los tratados *Phänomenologie des Geistes*, *Wissenschaft der Logik* y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hegel enumera y estudia un buen número de conceptos reunidos en grupos triádicos. A manera de ejemplo señalamos algunos de esos conceptos y de las tríadas a las que dan lugar.

En la *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* 3, pp. 178-323, edición Suhrkamp, se encuentra la descripción del proceso evolutivo del concepto *razón* (*Vernunft*):

A. *Razón observante* (*Beobachtende Vernunft*),

B. *La realización de la autoconciencia racional por sí misma* (*Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst*),

C. *La individualidad que para sí misma es en sí y para sí real* (*Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist*).

A. *Razón observante* se subdivide en: a. *Observación de la naturaleza. Observación de lo orgánico* (*Beobachtung der Natur. Beobachtung des Organischen*), b. *La observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la realidad exterior; leyes lógicas y psicológicas* (*Die Beobachtung des Selbstbewusstseins in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äussere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze*), c. *Observación de la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata* (*Beobachtung der Beziehung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit*).

B. *La realización de la autoconciencia racional* se subdivide a su vez en: a. *El placer y la necesidad* (*Die Lust und die Notwendigkeit*), b. *La ley del corazón y la locura de la presunción* (*Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*), c. *La virtud y el curso del mundo* (*Die Tugend und der Weltlauf*).

C. *La individualidad* se subdivide a su vez en: a. *El reino animal espiritual y el engaño o la cosa misma* (*Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*), b. *La razón dadora de las leyes* (*Die gesetzgebende Vernunft*), y c. *La razón probadora de las leyes* (*Die gesetzprüfende Vernunft*).

En su *Wissenschaft der Logik* II, *Werke* 6, pp. 469-487, edición Suhrkamp, Hegel se ocupa de *La vida* (*Das Leben*) que da lugar a la siguiente tríada:

A. *El individuo viviente* (*Das lebendige Individuum*),

B. *El proceso de la vida* (*Der Lebensprozess*) y

C. *El género* (*Die Gattung*).

Finalmente, en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* II, *Werke* 9, pp. 41-108, edición Suhrkamp, Hegel trata de *La mecánica* (*Die Mechanik*) que da lugar a la siguiente tríada:

A. *Espacio y tiempo (Raum und Zeit)*,

B. *Materia y movimiento. Mecánica finita (Materie und Bewegung. Endliche Mechanik)*,
y

C. *Mecánica absoluta (Absolute Mechanik)*.

A. *Espacio y tiempo* se subdivide en: a. *El espacio (Der Raum)*, b. *El tiempo (Die Zeit)*, y
c. *El lugar y el movimiento (Der Ort und die Bewegung)*.

B. *Materia y Movimiento* se subdivide en: a. *La materia inerte (Die träge Materie)*, b. *El impulso (Der Stoss)*, y c. *La caída (Der Fall)*.

Otros ejemplos de tríadas en Hegel dados por José Ferrater Mora (en su *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, p. 870, sub “Dialéctica” después de señalar que la dialéctica de Hegel “opera mediante tríadas”), las consideradas por Ferrater como “las principales”, son: “La Idea se articula en la tríada (1) Ser, (2) Esencia y (3) Concepto. El Ser, en la tríada (A) Cualidad, (B) Cantidad y (C) Medida. La Cualidad, en (a) Ser indeterminado, (b) Ser determinado y (c) Ser para sí. El Ser indeterminado, en (a) Ser puro, (b) Nada y (g) Devenir. El Ser determinado en (x) Esto, (y) Otro y (z) Cambio. El Ser para sí en (f) Uno, (g) Repulsión, (h) Atracción. La Esencia en (A) Reflexión de sí, (B) Apariencia y (C) Realidad. La Reflexión de sí, en (a) Apariencia, (b) Determinaciones reflexivas y (c) Razón. El Concepto, en (A) Concepto subjetivo, (B) Concepto objetivo y (C) Idea. Y la Idea en (a) Vida, (b) Conocimiento y (c) Idea absoluta.”

Teniendo en consideración (a) la educación religiosa (Luterana) de Hegel; (b) su fe religiosa que se hace también presente en sus escritos; (c) que a lo largo de toda su vida le preocuparon las cuestiones históricas y doctrinarias relacionadas con la religión; (d) la presencia en sus obras de desarrollos de temas religiosos como la Trinidad (por ejemplo, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke 10*, pp. 372-378, §§ 564-571, *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, pp. 495-574: la parte final (VII.) dedicada a “La Religión” [VII. *Die Religion*], *Texte zur Philosophischen Propädeutik in Nürnberger Schriften*, en *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke 4*, secciones 8. [*Religionslehre*] y 9. [*Religionslehre*], pp. 272-290, y además los dos tomos de sus obras *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16* y *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 16*); (e) la importancia que asume el tema de la Trinidad en Hegel al punto que Ludger Oeing-Hanhoff (autor del artículo “Hegel Trinitätslehre, zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption”, publicado en *Theologie und Philosophie* No. 52, 1977, pp. 378-407), siguiendo a J. Moltmann (“Gedanken zur ‘trinitarischen Geschichte Gottes’”, en *Evangelische Theologie* No. 35, 1975, pp. 208-222), llama a Hegel, p. 402, “el filósofo de la Trinidad” (*Philosoph der Trinität*) - ¿no se podría pensar que al igual que en el caso de Raimundus Lullus en el origen de sus estructuras triádicas han tenido participación no sólo las frecuentes clasificaciones triádicas de Kant sino también este dogma religioso cristiano de la Trinidad?

Señalemos que Vittorio Hösle, uno de los editores de *Die neue Logik Logica nova* de Raimundus Lullus, dice, p. 52: “en cierto sentido se podría decir que la *Enzyklopädie de*

Hegel es hasta hoy el último intento por realizar el objetivo de Lullus.”

20. Correspondencias e identificaciones entre el macrocosmo y el microcosmo

Al lado de la concepción central de *Brahman* /*Ātman* las *Upanishads* desarrollan otras doctrinas como diversas nociones de *arjé* y la concepción triádica que hemos mencionado. Otra doctrina que merece especial mención es aquella relativa a las correspondencias e identificaciones. Un procedimiento al cual recurren con frecuencia las *Upanishads* es el de establecer identificaciones o correspondencias entre componentes del microcosmo y del macrocosmo o entre componentes del microcosmo entre sí y del macrocosmo entre sí.

Un caso típico de esta forma de proceder lo proporciona la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* I, 1 que señala las correspondencias entre el caballo, que se sacrificaba en el *Ashvamedha* o Sacrificio del Caballo (descrito en A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1897, pp. 149-153), y la aurora y otros elementos de la naturaleza. El texto expresa que la aurora es la cabeza del caballo, el sol su ojo, el viento su aliento, el fuego *vaiśvānara* su boca abierta, el año su *Ātman*, el cielo su lomo, la atmósfera su vientre y así sucesivamente en una minuciosa enumeración. Ver el texto en F. Tola, *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barcelona: Barral Editores, 1973, pp. 39-40.

Otros casos nos lo ofrece la misma *Brihadāraṇyaka-Upanishad*:

II, 1, 2 (identificación de *Brahman* con el ser que está en el sol), 3 (con el ser que está en la luna), 4 (con el ser que está en el relámpago), 5 (con el ser que está en el espacio) y así sucesivamente con otros seres, en el célebre diálogo entre el brahmán *Gārgya* y el *Ajātaśatru*, rey de Benares (F. Tola, *ibidem*, pp. 61-64);

III, 1, 3 (identificación de la voz con el sacerdote *hotṛ* y con el fuego), 4 (identificación del ojo con el sacerdote *adhvaryu* y con el sol), 5 (identificación del aliento con el sacerdote *udgātṛ* y con el viento), 6 (identificación de la mente con el sacerdote *brahman* y con la luna), en un diálogo sobre temas de especulación ritualística en el que interviene *Yājñavalkya*, el más grande pensador upanishádico, y el sacerdote *Aśvala* de *Janaka*, rey de *Videha* (F. Tola, *ibidem*, pp. 80-84);

III, 9, 6 (identificación del dios *Indra* con el trueno, del dios *Prajāpati* con el sacrificio), en el interrogatorio que, en un debate entre brahmanes, *Vidagdha Śākalya* le hace a *Yājñavalkya* (F. Tola, *ibidem*, pp. 99-102);

VI, 2, 9-13 (identificación del mundo atmosférico, de la nube, de este mundo, del hombre, de la mujer con el fuego, indicándose en cada caso qué elementos del macrocosmo o del macrocosmo son la leña, el humo, la llama, los carbones, las chispas), en la enseñanza sobre la doctrina de los cinco fuegos que imparte el rey *Pravāhaṇa Jaivali* (F. Tola, *ibidem*, pp. 145-146).

Cf. *Chāndogya-Upanishad* II, secciones 1-21; V, 4, 1; 5, 1; 6, 1; 7, 1; 8, 1; 12, 1; 13, 1; 14, 1; 15, 1; 16, 1; 17, 1; 18, 2.

El establecimiento de estas identificaciones y correspondencias no es un mero juego pueril; su finalidad es mucho más importante y seria. El conocimiento de esas identificaciones y

correspondencias es un medio para obtener ventajas materiales y espirituales; es un instrumento de poder. Tal hecho se ve claramente en la Chândogya-Upanishad II, secciones 1-23, en donde, después de referirse a una serie de identificaciones o correspondencias, el texto indica en cada caso los beneficios que se consiguen con el conocimiento de las mismas. Lo mismo sucede con muchos otros textos upanishádicos que contienen identificaciones y correspondencias.

Es obvio que una consecuencia de estas identificaciones y correspondencias es que se constituye una red de vínculos entre los componentes del macrocosmo y los del microcosmo y entre aquellos de ambos entre sí.

El procedimiento de establecer este tipo de identificaciones y correspondencias se manifiesta también con gran frecuencia en los Brāhmaṇas, textos que cronológicamente preceden a las *Upanishads* y que están dedicados fundamentalmente a desarrollar especulaciones concernientes al rito.

El lejano origen de esta tendencia a la búsqueda de identificaciones y correspondencias podría ser la idea mágica de que el que en alguna forma domina a una determinada entidad o la afecta puede a su vez dominar a las otras entidades similares a aquélla o que le estén vinculadas por cualquier clase de relación, por ejemplo de pertenencia, puede afectarlas, puede provocar en ellas determinados efectos. Esta idea es la esencia de la magia por similitud, analogía, simpatía u homeopatía. Puede verse en F. Tola, *Himnos del Atharva Veda*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968, varios himnos mágicos de la Antigua India que sirven de ilustración a los conceptos antes expresados.

Sobre el presente tema ver H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919, pp. 110-123; Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Berlin: Verlag von Wilhem Herz, 1894, pp. 484-485 y 506-509, traducción al inglés: *The Religion of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988; y A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925, dos volúmenes (reimpresión: Delhi: Motilal Banarsidass, 1989), pp. 388-390.

21. La unidad del mundo en las Upanishads

La idea de que el mundo constituye un todo en que sus partes están ligadas entre sí se halla implícita tanto en la doctrina de *Brahman /Ātman* como *Espíritu Universal* (ver la sección de este artículo que lleva este título) que rige todo desde adentro, que es el elemento sutil o la esencia de todo y que impone un orden al quehacer del mundo, cuanto en la teoría de las identificaciones y correspondencias de la sección precedente.

Esta idea está explícitamente expresada en un pasaje de la Brhadāranyaka-Upanishad III, 7 (anteriormente mencionado) que contiene el famoso diálogo entre los dos más importantes pensadores de las *Upanishads*: Uddālaka hijo de Aruṇa y Yājñavalkya. Uddālaka le pregunta a Yājñavalkya si sabe cuál es el “hilo” (sūtra) que mantiene unidos, tramados, cohesionados, atados en un haz (saṃdṛbha) a este mundo y al otro y cuál es el Gobernante Interno

(antaryāmin) que desde adentro rige todo. Yājñavalkya contesta que él sí conoce aquel “hilo” y aquel Gobernante Interno.

Debemos aclarar desde ahora que el “hilo” y el Gobernante Interno son una y la misma entidad: *Brahman/Ātman*. Esta identificación no sólo surgirá de la exposición que Yājñavalkya va a hacer, sino que está explícitamente expresada en el párrafo 1 de la mencionada sección III, 7, en que se narra que un gandharva (ser sobrenatural) llamado Kabandha le había revelado en una ocasión anterior a Uddālaka esta doctrina que Yājñavalkya expondrá a continuación y que Kabandha entonces había proclamado que “aquel que conoce este ‘hilo’ y al Gobernante Interno, aquél conoce a *Brahman*, conoce los mundos, conoce a los Dioses, conoce al *Veda*, conoce a los seres, conoce al *Ātman*, conoce todo”, *yo vai tat kāpya sūtraṃ vidyāt taṃ cāntaryāmiṇaṃ iti sa brahmavit sa lokavit sa devavit sa vedavit sa bhūtavit sa ātmavit sa sarvavid iti*. Son las viejas teorías upanishádicas de que el conocimiento del *Principio Supremo* comporta el conocimiento de todo y de la unificación de todo en *Brahman/Ātman*.

Ante el requerimiento de Uddālaka, Yājñavalkya contesta: “El Viento, oh Gautama [otro nombre de Uddālaka], es aquel hilo, pues por el Viento como hilo, oh Gautama, este mundo y el otro mundo y todos los seres seṅ mantienen unidos (tramados, etc.)”, *vāyur vai Gautama tat sūtraṃ vāyunā vai Gautama sūtreṇāyaṃ ca lokaḥ paraś ca lokaḥ sarvāni ca bhūtāni saṃdṛbhdhāni bhavanti ...*(III, 7, 3). En este párrafo la palabra *vāyu* que literalmente significa “viento” está usada en el sentido de *prāṇa*, “aliento vital” en sentido cósmico y como tal es una denominación de *Brahman/Ātman*.

En la *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* III, 6, 1, en el diálogo de Gārgī, hija de Vachaknu, la mujer filósofa que plantea interesantes cuestiones en esta *Upanishad*, y Yājñavalkya, se enseña que nuestro mundo y todos los mundos que constituyen el universo están “tramados y urdidos” unos en otros (*ota, prota*), y todo está “tramado y urdido” en *Brahman/Ātman*.

Varios siglos después el Budismo dará máxima expresión a la idea de la unidad de todo en su concepción de la universal interdependencia, en virtud de la cual todo es a la vez efecto y causa, corolario éste de su teoría relativa a la más estricta causalidad que gobierna la realidad empírica.

22. Observación sobre el tema anterior: Identificaciones y correspondencias en Occidente

Una concepción similar a la concepción india que acabamos de señalar la encontramos también en Occidente. Según Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie., 1954, 4 volúmenes, Vol I, p. 90: “Desde la edad helénica y hasta el Renacimiento, esta doctrina de la unidad del Kosmos y de la simpatía que liga todos sus miembros ha tenido el valor de dogma”, ver nota 1 de la misma página. De acuerdo con esta doctrina la totalidad de la realidad constituye un todo organizado en el cual componentes inferiores (como animales, plantas, piedras) están relacionados o vinculados con componentes superiores (Dioses, demonios). Y en virtud de esa relación o vinculación los componentes inferiores poseen poderes similares a aquellos que poseen los componentes

superiores, aunque en grado más o menos debilitado según la distancia que los separa a unos de otros. Y lo que afecta a uno de esos componentes afecta a todos, y quien controla a uno de ellos es capaz de controlar a los otros.

Citamos algunos textos en que estas ideas se hacen presentes.

1. En el Volumen II de los *Stoicorum veterum fragmenta* de J. von Arnim, bajo los números 473 líneas 7-9, 475 línea 15, 534 líneas 32-33, 543 líneas 17-19, 912 líneas 7-8, 1013 líneas 23-25, se encuentran testimonios que informan que Crisipo (282-209 antes de Cristo) y sus discípulos, pertenecientes todos ellos al Estoicismo, pensaban que el cosmos era “uno” y que en él reinaba la “simpatía” entre sus partes (entendiéndose por este término que cuando una parte es afectada, otras lo son igualmente):

473, Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, p. 216, 14, edición I. Bruns, expresa que de acuerdo con Crisipo “toda la sustancia está unificada, difundiéndose a través de toda ella un espíritu (*pneûma*) por obra del cual ella está aglutinada (no se disgrega) y permanece unida, y el todo es simpatético consigo mismo”, ἠνωσθαι μὲν ... τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματος τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὅφ' οὐ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθῆς ἔστιν αὐτῷ τὸ πᾶν,

475, Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, p. 226, 34, se refiere a la doctrina de los Estoicos de “la unificación del todo y la simpatía (del todo) consigo mismo” (ἡ του παντὸς ἔνωσις τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὐτό);

534, Cleomedes, *Circul. doctr.* I, Capítulo I, p. 1, edición Bake, tiene una referencia a la doctrina estoica de que “por la simpatía de las partes existentes en él [= el todo] entre sí” (τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς ἀλλήλα) se prueba que el mundo tiene una naturaleza que lo compenetra;

543, Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos eminentes*, VII, 140, menciona la teoría estoica de que en el cosmos no existe el vacío sino que todo él está unificado y que esto es la causa del “consenso y sintonía de las cosas del cielo con las cosas de la tierra”, τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.

912, [Plutarco], *De fato*, Capítulo XI, p. 574 d, resumiendo la doctrina de Crisipo sobre el Destino, expresa también que, de acuerdo con él, el cosmos posee consenso (*σύμπνουσ*) y posee simpatía (*συμπαθῆς*) él mismo consigo mismo;

1013, Sexto Empírico, *Contra los físicos* IX, 78, en su exposición de las doctrinas estoicas informa que de acuerdo con ellas “en las cosas unificadas existe una simpatía, ya que cuando se corta un dedo todo el cuerpo es afectado al mismo tiempo”, ἐπὶ δὲ τῶν ἠνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν, εἴ γε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα.

2. Plotino (204-270 después de Cristo) en el Tratado Cuarto de la *Enéada* IV (*Dificultades relativas al alma*) desarrolla su concepción del mundo, inspirándose en el estoico Posidonio, y así da cabida en ella a las ideas de que el mundo es un todo unitario en que las diversas partes ejercen unas sobre otras determinadas influencias. Plotino explicaba mediante la teoría de la “simpatía” cósmica las prácticas de adivinación, los preanuncios astrológicos, la magia, especialmente la realización exitosa de las oraciones mágicas dirigidas a los dioses. Cf. Beate

Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis*, Stuttgart: B.G. Teubner, 1991 pp. 106-107, y las respectivas eruditas referencias bibliográficas; y Plotin, *Ennéades IV*, 4, y la *Notice* del editor É. Bréhier, pp. 46-57.

3. Jámblico (murió *circa* 330 d. C.) en su *De Mysteriis* también se refiere al tema de la “simpatía” cósmica, adoptando las ideas básicas de Plotino. Véase Nasemann, Beate, *ob. cit.*, pp. 105-121.

4. Sinesio de Cirene (375-415 después de Cristo) adhiere a esta opinión en su tratado *Sobre los sueños* (*Περὶ ἐνυπνίων*), en *Synesii Cyrenensis, Opuscula*, Roma: Academia dei Lincei, 1944, p. 147, edición de Nicolas Terzaghi. Sinesio declara que “los miembros [= partes componentes] de este todo [= el Universo], que está [todo él] afectado por los mismos sentimientos y está animado por el mismo espíritu, están vinculados unos con otros ya que son miembros de un único todo [= el Universo] ... y es sabio el que conoce la relación de las partes del cosmos entre sí, pues él atrae a una mediante la otra, teniendo como garantías presentes de las que están muy alejadas, palabras, materias y formas. Como en nuestro caso cuando una víscera se afectó otra también se vio afectada, y la dolencia de un dedo se traslada a la glándula viril, sin que se vean afectadas muchas zonas intermedias, pues ambas [partes] pertenecían a un único ser viviente, y ellas tienen entre sí algo de más que no tienen con otras; también con algún Dios que está en el interior del Universo están relacionadas una piedra o una hierba de acá, y Él experimentando lo mismo [que la piedra o la hierba] cede ante la naturaleza y es hechizado”, ἔδει γάρ, οἶμαι, τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπανου τὰ μέλη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἐνὸς ὅλου μέλη τυγχάνοντα... καὶ σοφὸς ὁ εἰλῶς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν. ἔλκει γὰρ ἄλλο δι' ἄλλου, ἔχων ἐνέχυρα παρόντα τῶν πλείστον ἀπόντων, καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα· ὥσπερ ἐν ἡμῖν οπλάγχνου παθόντος ἄλλο συμπέποιθε, καὶ τὸ τοῦ δακτύλου κακὸν εἰς τὸν βουβῶνα ἀπεπεῖδεται, πολλῶν τῶν μεταξὺ μὴ παθόντων· ἐνὸς γὰρ ἦν ἄμφω ζῶου, καὶ ἔστιν αὐτοῖς τι μᾶλλον ἐτέρων πρὸς ἄλληλα. καὶ δὴ καὶ θεῶ τινι τῶν εἶσω του κόσμου λίθος ἐνθένδε καὶ βοτάνη προσήκει, οἷς ὁμοιοπαθῶν εἴκει τῇ φύσει καὶ γοητεύεται...

Sinesio desarrolla ideas similares en su tratado *Egipcios o sobre la providencia*, p. 128, en *Opuscula*, ed. de Nicolas Terzaghi ya citada.

5. Proclo (420-485 después de Cristo), en la Proposición 145 de sus *Elementos de Teología* (Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1964), expone ideas semejantes a las de los anteriores autores citados: “Cada cosa recibe de la causa inmediata [que le dio origen] su peculiar manera de ser ... por ejemplo si se trata de una deidad purificadora [como causa], la purificación [es decir el estado de pureza y la capacidad de purificar] se encuentra también en las almas, en los animales, en las plantas, en las piedras” [que pertenecen a la serie que procede de esa deidad], κομίζεται γὰρ ἕκαστον ἀπὸ τῆς οἰκείας προσεχοῦς αἰτίας τὴν ιδιότητα ...λέγω δὲ οἶον εἶ τις ἔστι θεότης καθαρτικῆ, καὶ ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καὶ ἐν ζώοις καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις.

Señalemos con Dodds (en su comentario de la Proposición 145 de Proclo) que uno de los propósitos de esta Proposición es proporcionar una base filosófica a las prácticas teúrgicas;

que las virtudes, como la purificadora, atribuidas a plantas y piedras no son de carácter médico sino mágico; que una sola planta o piedra puede ponernos en contacto con alguna forma de actividad divina; que esta doctrina tiene su origen en Jámblico (cf. Jamblico, *De mysteriis*, en Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris: Les Belles Lettres, 1996, 233, 10 ss.) y que ha sido tomada de la magia egipcia: listas de piedras, plantas, animales, etc. simbólicos ocurren con frecuencia en los papiros mágicos y muchos de los nombres de esas piedras, etc. son comunes a Proclo y a los papiros egipcios; Proclo usa el principio de esta proposición para explicar la existencia de los oráculos y de lugares sagrados y para justificar el determinismo astral.

Proclo termina esta Proposición 145 afirmando que “todas las cosas están llenas de Dioses” (μεστὰ δὲ πάντα θεῶν), máxima ésta propia de Tales de Mileto, ya citada en este artículo, que fue favorita de los Estoicos, y cuyo origen animista es evidente, y que Dodds –el mismo autor de *The Greeks and the Irrational*– *ibidem*, califica de “venerable” sin tomar en cuenta su naturaleza irracional.

6. En los tratados de los lapidarios griegos, editados por R. Halleux y J. Schamp, *Les lapidaires grecs*, Paris: Les Belles Lettres, 1985, se encuentran referencias a las correspondencias que existen entre las piedras y los signos del zodíaco como por ejemplo entre la piedra *keranium* y el signo Sagitario, que corresponde al planeta Júpiter. Ver pp. 219-221 de la *Notice* y pp. 232-233 del texto del lapidario latino atribuido a Damigerón-Evax, texto latino sobre la base de antiguos tratados griegos. Los *lapides* (piedras) son “sanos y poderosos”, *sani et potentes*, ellos protegen, y dan a quien los llevan consigo salud y seguridad. Su poder se acrecienta si en ellos se hacen determinados grabados, que el texto indica.

7. Cornelio Agrippa (1485-1535), en su tratado *De occulta philosophia*, Leiden: E.J. Brill, 1992, dedica muchas páginas al establecimiento de las correspondencias entre cada uno de los astros y signos del zodíaco, considerados seres divinos, y todas las cosas de este mundo, como animales, plantas, piedras, metales, regiones, lugares, colores, rostros, gestos, etc. Así por ejemplo, atribuye a Júpiter junto con Sagitario, entre otras regiones, España y Arabia Felix (p. 143, líneas 25-26), y a Marte junto con Aries, Bretaña, Galia, Germania, etc. (p. 143, líneas 27-28); deriva de Marte la dureza, la vida del Sol, la gracia y la belleza de Venus (p. 143, líneas 15-16); a Saturno le corresponden “los lugares fétidos, tenebrosos, subterráneos, nefastos y funestos como los cementerios, las piras funerarias, etc.” (p. 176, líneas 6-8), a Mercurio “los talleres, las escuelas, las tabernas, los mercados y lugares similares” (p. 176, líneas 21-22); “los colores rojizos, ardientes, ígneos, flamígeros, violáceos, púrpuras, sanguíneos y férreos” son propios de Marte (p. 179, líneas 27-29), “los colores dorados, amarillos, púrpuras y más brillantes” le corresponden al Sol (p. 179, línea 29-p. 180, línea 1); “los gestos tristes y afligidos como los del llanto y los del golpearse la cabeza y asimismo los de los gestos religiosos, como la genuflexión con la mirada dirigida hacia abajo como suplicando, los de los golpes de pecho, etc.” corresponden a Saturno (p. 185, líneas 21-22), y a Júpiter “los rostros joviales y distinguidos, los gestos honoríficos, el juntar las manos como para aplaudir y alabar, la genuflexión con la cabeza levantada a modo de adoración” (p. 185, líne-

as 29-p. 186, línea 2).

Esta idea proporcionaba una base filosófica a las prácticas mágicas que utilizaban diferentes objetos, dotados en esa forma, según la creencia tradicional, de poderes extraordinarios, con fines curativos u otros.

Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo III, artículo *Macrocosmo*, pp. 2239-2241; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 5, artículo *Makrokosmos-Mikrokosmos* de M. Gatzemeier, pp. 640-642.

Podemos terminar esta sección con palabras tomadas de la lúcida obra de Paolo Rossi, *La naissance de la science moderne en Europe*, Paris: Édition du Seuil, 1999 (traducción del italiano), pp. 41-42, que se refieren a la Europa del siglo XVI, pero muchas de las cuales se aplican también a la India de esa época y de varios siglos atrás: “*Los límites entre la filosofía de la naturaleza y el saber místico ... se presentaron con frecuencia a los hombres de esta época como muy frágiles y tenues. La naturaleza, tal como la concibe la cultura mágica, no es solamente una materia continua y homogénea llenando el espacio; es un Todo-viviente que posee un alma, un principio de actividad interna y espontánea ... Cada objeto de este mundo está lleno de simpatías ocultas que los vinculan al Todo. La materia está impregnada de lo divino ... Entre el gran mundo o macrocosmo y el microcosmo o el mundo en pequeño (y tal es el hombre) existen correspondencias punto por punto ... El mago es aquel que sabe penetrar esta realidad infinitamente compleja, este sistema de correspondencia y de encajamientos que remiten al Todo, en los cuales el Todo está encerrado ... Vitalismo y animismo, organicismo, antropomorfismo, tales son las categorías del pensamiento mágico*”.

23. Conclusión

Las *Upanishads*, que se ubican un buen número de siglos antes de Cristo, constituyen la magnífica puerta de entrada al pensamiento de la India. Ellas revelan ya el poderoso impulso metafísico que caracterizará a ese pensamiento en los siglos siguientes. Encontramos en ellas audaces intuiciones y una superación de las formas arcaicas de pensamiento, no eliminándolas sino transformándolas en formas más concordantes con un pensamiento más avanzado y exigente que encuentran sus similitudes en el pensamiento occidental de la misma época y de varios siglos después.

Las correspondencias entre el pensamiento indio y el pensamiento occidental corroboran de manera notable las tesis que esbozamos en la en el inicio de este artículo de que en la India y en Occidente se pensó lo mismo, y de que el pensamiento irracional estuvo siempre presente en la mente europea tanto como en la india. El nacimiento de Minerva, la Razón, de la cabeza de Zeus no ha sido en ningún lugar y nunca un acto rápido y fácil. Esas mismas correspondencias, nos parece, dan un ámbito más amplio a lo que indios y europeos pensaron: deja de ser un pensamiento “oriental” o un pensamiento “occidental” para transformarse en un pensamiento “universal”.

24. Bibliografía

a. Ediciones de la Upanishads

- de la Gītāpress (Gorkhpur, India).
- de Ānandāśrama, India.

b. Traducciones

- Max Müller, F., *The Upaniṣads*, New York: Dover Publications, 1962 (Reimpresión de la edición 1879 y 1884 en la serie Sacred Books of the East, Volúmenes 1 y 15) y Delhi: Motilal Banarsidass, 1981-95. Reimpresión de la edición de 1879 y 1884.
- Hume, R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, Madras: Oxford University Press, 1965. Reimpresión de la edición de 1921.
- Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (Reimpresión de la edición de 1921). Traducción inglesa: *Sixty Upanisads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- Senart, E., *Chāndogya-Upaniṣad*, Paris: Les Belles Lettres, 1930. Traducción francesa; incluye el texto sánscrito.
- Senart, E., *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, Paris: Les Belles Lettres, 1934. Traducción al francés; incluye el texto sánscrito.
- Radhakrishnan, S., *The Principal Upanishads*, New York: Harper and Brothers Publishers, 1953. Incluye el texto sánscrito.
- Varenne, J., *Upanishads du Yoga*, Paris: Gallimard, 1971.
- Tola, F., *Doctrinas secretas de la India, Upanishads*, Barcelona: Barral Editores, 1973. Selección de seis principales Upanishads.
- Adrados, F. R., y Villar Liébana, F., *Atmā y brahma, Upanishad del Gran Āraṇyaka y Bhagavadgītā*, Madrid: Editora Nacional, 1977.
- González Reimann, L., *La Maitrāyaṇiya Upaniṣad*, México: El Colegio de México, 1992.
- León Herrera, J., *Upanishads*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- *Les Upanishad*, serie editada por Adrien Maisonneuve, Paris, en que se ha dado cabida a traducciones francesas de numerosas *Upanishads*, incluyéndose el texto sánscrito.

c. Estudios

- Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, New York: Dover Publications, 1966 (Reimpresión de la edición de 1906). Traducción del alemán.
- Geden, A.S., "Upanisads", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 12, pp. 540-548.
- Heiler, F., *Die Mystik in den Upanishaden*, München-Neubiberg: Oskar Schloss Verlag, 1925.
- Oldenberg, H., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1923. Existe traducción inglesa: *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- Ranade, R.D., *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bombay: Bharatiya

Vidya Bhavan, 1968.

· Ruben, W., *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern: A. Francke Verlag, 1947.
Traducción al inglés: *Upanisadic Thinkers*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.