

Elementos arcaicos en tres concepciones de atman (alma) de la Brihad-Aranyaka-Upanishad

Fernando Tola

Editor Notes:

This file was digitalized from the original file published in 1983. No corrections have been made, so the text format and the lack of Italics and some diacritics are due to the well know publishing circumstance of that period.

Published in:

- Tola, F. (1983), “Elementos arcaicos en tres concepciones de atman (alma) de la Brihad-Aranyaka-Upanishad”, *Stromata*, 3-4: 349-371.

Sponsored by Fundación Bodhiyana, digitalization done in May 2019.

ELEMENTOS ARCAICOS EN TRES
CONCEPCIONES DE ATMAN (ALMA)
DE LA BRIHAD-ARANYAKA-UPANISHAD

por F. TOLA (Buenos Aires) *

Observaciones preliminares

En la interpretación de las más antiguas *Upanishads* debemos tener siempre presentes los siguientes principios directivos:

1. las más antiguas *Upanishads* son recopilaciones de textos debidos a diversos autores, compuestos en diferentes fechas y producto de variada inspiración; su contenido resulta así heterogéneo, comprendiendo doctrinas no sólo diferentes sino aun contrarias entre sí; no se puede por eso hablar de una doctrina upanishádica, sino de doctrinas upanishádicas, a pesar de los esfuerzos ingeniosos y sutiles de los comentaristas posteriores de reducir esas múltiples doctrinas a una sola doctrina unitaria, excluyente de otras; 2. es posible descubrir en esas *Upanishads* la evolución de muchas nociones y concepciones que en ellas aparecen y percibir las etapas por las que han pasado y 3. encontramos en ellas muchas concepciones y creencias arcaicas al lado de otras concepciones de notable elaboración y depuración. Si las concepciones de esta última clase dan a las *Upanishads* su excepcional valor desde el punto de vista filosófico y místico, aquellas otras le dan también un valor excepcional desde el punto de vista antropológico¹. Por unas y otras se puede decir que en el ámbito de la cultura indo-europea no existe ningún otro texto de igual antigüedad y de idéntico valor doctrinario y documentarlo.

En el presente trabajo vamos a estudiar tres textos de la *Brihadāranyaka-Upanishad* que ejemplifican en forma notable [Página 349] los mencionados principios. Ellos son 1,

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina.

¹ Nos parece que aun no se ha llevado a cabo un concienzudo estudio de las *Upanishads* desde un punto de vista antropológico. Las breves anotaciones de ese tipo que hacemos en el curso del presente trabajo no son desde luego las de un especialista. Señalemos que en este artículo hemos eliminado, por razones de orden tipográfico, los signos diacríticos en los términos sánscritos. Sólo cuando se trata de una cita de texto hemos puesto en tipo distinto las letras en que ellos recaen.

4, 1-8, 11,1 y 11,3, todos ellos referentes al *ātman*. Encontramos en ellos tres concepciones del *ātman*, diferentes entre sí, que señalan tres etapas de la evolución de la noción de *ātman*, y una presencia notable de elementos arcaicos y primitivos.

Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣhad I,4, 1-8

El primer texto que vemos a examinar es *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣhad*, I,4, 1-8. Es el primer texto de esta *Upaniṣhad* que nos habla del *ātman*. Este texto abunda en elementos arcaicos. Nos ofrece una concepción sumamente tosca del *ātman*, la cual indudablemente constituye una de las etapas más antiguas de la historia, de la evolución, de la noción designada por la indicada palabra.

Nos referiremos primeramente a los elementos arcaicos que encontramos en este texto que no tienen que ver directamente con el *ātman*, dejando para después el análisis de los elementos arcaicos que interesan en forma directa al *ātman* y que conforman la noción del mismo.

Las etimologías no lingüísticas, funcionales, explicativas

Tenemos varios ejemplos de explicaciones etimológicas, que designaremos con el nombre de no-lingüísticas, funcionales, explicativas. Se trata de etimologías sin validez lingüística; desde el punto de vista lingüístico son plenamente arbitrarias; inventadas con un determinado fin². Pero esto no quiere decir que carezcan de gran valor informativo. En primer lugar nos proporcionan información sobre las concepciones y forma de razonar de los autores de los textos en que esas etimologías aparecen y luego nos ilustran en forma clara acerca de lo que pensaban esos autores acerca de las nociones significadas por las palabras a que esas etimologías se aplicaban. [Página 350]

Nos parece que estas etimologías constituyen un procedimiento propio de la mentalidad arcaica. Se hace presente en él la concepción de que la palabra expresa en sí,

² J. Gonda, "The Etymologies in the ancient Indian Brāhmanas", en *Lingua* 5 (1955-1956), pp. 61-86; S. Lévi (1898), *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* 2da. ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 38 nota 66 y p. 79; H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1919, p. 229; Rajavade, *Yākska's Nirukta*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1 (1940), Introduction, pp. XXV y ss.; H. Sköld, *The Nirukta, its place in old Indian Literature, its etymologies*, Lund, 1926.

mediante los elementos (sílabas, sonidos) que la constituyen la naturaleza íntima y auténtica de la cosa que designa³. Por consiguiente un análisis “etimológico” apropiado de la palabra nos permite llegar a saber lo que ella verdaderamente significa, a describir la esencia real del objeto que ella denota.

En este texto tenemos las siguientes etimologías:

(a) *purusha* = *purvo*... *aushat*. El *ātman*, nos dice el texto (párrafo 1), es *purusha* porque “anterior a todo (*purvo*) quemó (*aushat*) todos los males” (párrafo 1)⁴. La etimología (lingüística) de este término ha sido muy discutida y aún no ha sido aclarada.

(b) *pati* y *patni*. El texto (párrafo 3) nos dice que el *ātman* se dividió (*apatayat*) en dos; y de ahí nacieron el esposo (*pati*) y la esposa (*patni*). La raíz PAT de donde deriva *apatayat* nada tiene que hacer con *pati* y *patni*, que derivan de otra raíz PAT que significa: “poseer”, “dominar” (cf. latín *potis* y griego *potis*, *potnia*)⁵.

La función del mito

La manera de actuar de los personajes míticos fija y explica la manera de actuar del hombre de la actualidad. Los hombres actúan hoy de la misma manera como el *ātman* actuó en el origen de los tiempos⁶. Esta idea aparece en los párrafos 1, 2 y 3 del presente texto.

(Párrafo 1) ¿Por qué hoy día si a uno lo interpelan, diciéndole “¿quién eres?”, contesta primeramente “soy yo” y luego agrega su nombre? Porque el *ātman* en el origen, cuando no vio a nadie alrededor de sí, dijo primeramente “soy yo”, con lo cual “yo” fue su nombre.

(Párrafos 2 y 3) Hoy día el hombre siente temor y no goza cuando está solo porque el *ātman*, cuando estaba solo, sintió temor y no gozaba. [Página 351]

El párrafo 7 expresa también esta idea, aunque no aplicándola al hombre: hoy día, nos dice, todo está individualizado mediante el nombre y la forma, porque la primera individualización se efectuó mediante el nombre y la forma.

³ En el *Cratilo* de Platón encontramos numerosos ejemplos de este tipo de “etimologías”, que ilustran en forma notable lo expresado.

⁴ Esta misma *Upanishad* en nos da una etimología de *purusha* = *puri-shaya*: “que reposa en las ciudades (es decir en los cuerpos)”.

⁵ M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, C. Winter, Heidelberg, 1956 y siguientes, *sub voce*.

⁶ G. Gusdorf, *Mito y metafísica* (traducción del francés), Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 21-40.

Clasificación de las cosas

En el párrafo 6 tenemos una curiosa clasificación de las cosas en dos especies: 10 que es alimento y lo que come al alimento. Es una clasificación simplista que recuerda las clasificaciones propias de las culturas primitivas⁷.

El valor del conocimiento

El hecho de conocer algo produce necesariamente ciertas consecuencias benéficas de carácter mágico. Podemos hablar del valor mágico del conocimiento. Esta idea aparece con frecuencia en las *Upanishads*. Tal vez no sea arriesgado decir que la coronación de esta creencia es el valor concedido al conocimiento como único medio de hacernos alcanzar a Brahman y de poner término a las reencarnaciones. En este texto tenemos varias referencias a esta creencia:

(Párrafo 1) El que conoce la etimología antes referida de *purusha*, quema, consume a quien quiere estar antes que él.

(Párrafo 5) El que sabe que el *ātman* fue la creación, está en la creación de él.

(Párrafo 6) El que sabe el sentido de la supercreación (*atisrishti*), está en esa supercreación.

(Párrafo 7) El que sabe que conociendo al *ātman* se conoce todo, adquiere renombre y gloria.

El mito de la creación

El presente pasaje de la *Brihadāranyaka-Upanishad* es esencialmente un mito cosmogónico⁸ –uno de los numerosos mitos [Página 352] cosmogónicos que nos ofrecen la literatura de la India en general y las *Upanishads* en particular⁹. Es un mito de rasgos

⁷ L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1928, pp. 138-141 : Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, Capítulo II, *La logique des Classifications totémiques*; M. Mauss et E. Durkheim, “De quelques formes primitives de classification”, en *Année Sociologique* 6 (1901-1902), pp. 1-72.

⁸ La preocupación cosmogónica no es tan marcada en los otros dos pasajes que estudiamos en el presente trabajo.

⁹ Sobre los mitos cosmogónicos en la India ver A. M. Esnoul, “La naissance du monde dans l’Inde”, en *La Naissance du monde, Sources Orientales*, Seuil, Paris, 1959, pp. 329-365; H. Jacobi, “Cosmogony and Cosmology”, en J. Hastings (1908) *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, T. & T. Clark, London, vol. IV, pp. 155-161.

concretos, toscos, rudimentarios. Explica el nacimiento de la especie humana por la unión sexual de las dos partes, masculina y femenina, en que el *ātman* se divide (párrafo 3) y el nacimiento de las diversas especies de animales también por la unión sexual de un macho y de una hembra de esas distintas especies, en los cuales se han ido transformando sucesivamente las dos partes, la masculina y la femenina, del *ātman* (párrafo 4). El *ātman* produce el fuego mediante sus manos, probablemente frotándolas, y su boca, probablemente soplando con ella, y de su semen saca todo lo húmedo (párrafo 6).

El incesto

El tema del incesto preocupa a las sociedades arcaicas¹⁰. En la literatura védica tenemos numerosas referencias a casos de incesto cometido por los dioses¹¹. El tema del incesto se manifiesta en el Hinduismo especialmente en relación a Brahma y Shiva, tanto en los Puranas como en las tradiciones populares¹².

En el presente texto tenemos también (párrafo 4) el tema del incesto. La parte femenina del *ātman* se pregunta cómo la parte masculina pudo haberse unido a ella, después de haberla producido, y se esconde convirtiéndose en animal, lo que impide la ulterior unión sexual de ambas partes. **[Página 353]**

El nombre y la forma (namarupa)

De acuerdo con el mito narrado en la sección que nos ocupa, “esto”, es decir el mundo, existía en el principio en una condición de indiferenciación, en estado literalmente amorfo (*avukrita*). Debemos concebirlo como una especie de materia primordial aun sin forma. Gracias al nombre y a la forma (*nāmarūpa*) se crean los seres y cosas individualizadas y diferenciadas (párrafo 7).

¹⁰ L. Lévy-Bruhl (1931) *Le surnaturel et la nature*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, Capítulo VII; Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la Parenté*, Paris, Presses Universitaires, 1949.

¹¹ Cf. K. F. Geldner, *Der Rig Veda*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Oriental Series, Harvard University Press 4 (1951), p. 178 bajo “Inzest”; A. A. Macdonell y A. B. Keith (1912) *Vedic Index of names and subjects*, Motilal Barsidass, Delhi, 1 (1967), p. 397 y 481; R. Panikkar, “The Myth of incest as symbol for redemption in Vedic India”, en J. Z.

Werblowsky and J. Bleeker, *Types of Redemption*, Brill, Leiden, 1970, pp. 130-143; H. Zimmer (1879) *Altindische Leben*, Olms, Hildesheim, 1973, p. 323.

¹² Cf. W. D. O’Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva*, Oxford University Press, London, 1973, pp. 112-121, y *Index of Motifs* Nos. 27e y 39a. Sobre la legislación medieval en relación al incesto ver P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar, Poona, Oriental Research Institute, 1930 y ss., III, pp. 533-534.

Se entiende la mención del nombre junto a la forma como factor de diferenciación si se piensa que la mentalidad arcaica generalmente consideró que el vínculo que une al nombre con lo que él designa no es algo convencional ni un producto social, sino algo indisoluble, que se da de por sí y que siempre existió¹³. Cuando la materia en el presente texto recibió una forma determinada, asumió conjuntamente el nombre que correspondía a esa forma.

Pasemos ahora a ocuparnos de los elementos arcaicos que tienen que ver directamente con el *ātman*.

Antropomorfismo y personificación

El *ātman* es concebido explícitamente bajo forma humana (*purushavidha*) (párrafo 1). Es del tamaño de un hombre y de una mujer abrazados (párrafo 3). Se divide a sí mismo en dos, originándose el esposo y la esposa. Las partes en que se divide se unen sexualmente, dando origen a la especie humana (párrafo 3) y se transforman en parejas de animales para producir las otras especies de seres vivos (párrafo 4). Tiene boca y manos; produce semen (párrafo 6). Se frota las manos, sopla (párrafo 6). [Página 354]

Mira, ve, pronuncia palabras (párrafo 1). Siente temor, piensa, se tranquiliza (párrafo 2). No goza, desea compañía (párrafo 3). Conoce (párrafo 5).

El *ātman* es pues personificado y dotado de forma humana (párrafo 1)¹⁴.

Estamos muy lejos de la concepción del *ātman*, depurada y de marcada elevación filosófica, que las *Upanishads* irán elaborando poco a poco, que será característica de ellas y que constituirá uno de los logros más notables del pensamiento de la India¹⁵.

¹³ Sobre el tema ver E. Abegg, "Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumarila", en *Antidorōron, Festchrift Jacob Wackernagel*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1923, pp. 255-264; J. G. Frazer, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 290; G. Foucart, "Names (Primitive)" en J. Hastings, op. cit. en la nota 9, Vol. IX, pp. 130-136; H. G. Narahari, "Jayantabhatta and the Vedas", en *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 18 (1957), en especial pp. 30-32; A. Sharma, "The eternity of the Vedas and the Qur' ān: a comparative study", en *Philosophy East and West* 26 (1976), en especial pp. 270-272; O. Strauss, "Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme", en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 81 (1927), en especial, pp. 126-127; F. Tola y C. Dragonetti, "El anāditva (inexistencia de comienzo) en la Filosofía de la India", en *Cultura Sánscrita*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980, pp. 112-113.

¹⁴ La tendencia a antropomorfizar y a personificar es muy marcada en la antigua India y por lo general en toda cultura arcaica. Ver F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo", en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XIII, Madrid, 1977, pp. 116-117; F. Tola, "Muerte e inmortalidad en el Rīg Veda y en el Atharva Veda", en *Yoga y Mística de la India*, Kier, Buenos Aires, 1978, pp. 114-116; artículos "Personification" y "Nature", por varios autores, en J. Hastings, op. cit., en la nota 9, Vol. IX, pp. 201-254 y 781-803; y F. B. Jevons, "Anthropomorphism", *ibidem*, Vol. I, pp. 573-578.

¹⁵ Cf. nota 24.

La bisexualidad o androginia del creador

El texto nos dice (párrafo 3) que el *ātman* era del tamaño de un hombre y de una mujer abrazados y que luego se divide en dos produciéndose un hombre y una mujer.

Probablemente tenemos aquí una primera manifestación de la creencia arcaica en la bisexualidad del creador. Esta creencia se manifestará en forma explícita en la India varios siglos más tarde en los Puranas y en la concepción de Shiva mitad hombre y mitad mujer¹⁶.

Transformaciones

La creencia en las metamorfosis o transformaciones está muy difundida entre los pueblos en las primeras etapas de su [Página 355] evolución cultural. Numerosas leyendas, mitos, etc. nos lo atestiguan¹⁷.

Esta creencia se manifiesta también en el presente texto que nos dice que las dos partes, masculina y femenina, en que el *ātman* se divide, se van transformando en parejas de animales (párrafo 4).

Identificaciones

Tenemos también en este texto una identificación. Las identificaciones entre un ser o un rito y el universo, entre las partes o elementos constitutivos de uno y otro, entre diversos seres, son muy frecuentes en las *Upanishads*. Son características de la mentalidad arcaica y de la fluida concepción de la personalidad que le es propia¹⁸ y constituyen el fundamento de la magia simpatética o de analogía.

¹⁶ Sobre el tema de la androginia divina y humana de un modo general y en la India ver M. Eliade (1964) *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1970, pp. 352-356; M. Eliade, "Mefistófeles y el andrógino", en el libro del mismo nombre (traducción del francés), Guadarrama, Madrid, pp. 98-158; W. D. O'Flaherty, *Women, androgynes and other mythical beasts*, The University of Chicago, Chicago, 1980, pp. 283-334.

¹⁷ Cf. el artículo de Durkheim y Mauss, citado en la nota 7, pp. 3-5; T. Goudriaan, *Māyā divine and human*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978, pp. 1-15, 28-34, 35, 39, 41-46; L. Lévy-Bruhl (1927), *L'âme primitive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 29-47 y Capítulo V; J. A. MacCulloch, "Metamorphosis" y "Lycanthropy", en J. Hastings, op. cit., en nota 9, vol. VIII, pp. 593-594 y pp. 206-220.

¹⁸ Cf. L. Lévy-Bruhl, op. cit., en nota 17, Capítulos III y IV.

La identificación a que nos referimos aparece en el párrafo 5 en el cual el *ātman* dice que él es la creación, pues él creó todo¹⁹.

¿Quién es el atman?²⁰

La palabra ‘*ātman*’ designó originariamente “el aliento”, “la respiración”, que, de acuerdo con las creencias arcaicas, no es tanto un síntoma de vida, sino el principio de vida. *Atman* era [Página 356] así sinónimo de *prāna*. El *ātman* era relacionado con el viento, lo mismo que el *prāna*²¹. Dada la gran importancia del aliento, de la respiración en el individuo²², el término *ātman*, mediante una paulatina evolución, pasa a designar el principio vital que mora en el individuo, lo anima y lo torna consciente, y luego pasa a designar lo que entendemos por la palabra “alma”²³, lo más propio que uno tiene, lo más auténtico que uno es, el verdadero “yo” en sus más profundo y auténtico sentido.

Creemos que en el presente texto el término *ātman* no designa otra cosa que el aliento o sea que está utilizado con el sentido que le correspondía originariamente, con su sentido etimológico.

La concepción arcaica del *ātman* que se hace presente en este texto nos obliga a darle a ese término el valor que arcaicamente le correspondía, o sea el valor de “aliento”.

Los numerosos elementos arcaicos de este texto en general y en la concepción del *ātman* que ofrece nos impiden pensar que la palabra *ātman* está designando acá el principio supremo espiritual tal como otros textos posteriores lo conciben con una inspiración de elevado nivel filosófico y místico, de tendencia ya sea absolutista ya sea teísta.

¹⁹ Tal vez tenemos en esta identificación del *ātman* como creador con la creación un lejano antecedente de la teoría característica del *Sāṃkhya* de que el efecto preexiste en la causa (*satkāryavāda*) Cf. G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969, pp. 177-181; S. Radhakrishnan (1923) *Indian Philosophy*, Macmillan, New York, 1 (1962), pp. 256-258.

²⁰ Ver P. Deussen, “Atman”, en J. Hastings, op. cit., en nota 9, Vol. 2, pp. 195-197; H. Grassmann (1872) *Wörterbuch zum Rig Veda*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1955, *sub voce*; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Harvard, Oriental Series, 2 (1925), pp. 451-454; H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1923, p. 45; B. R. Sharma, *The concept of Atman in the Principal Upanishads*, New Delhi, Dinesh Publications, 1972, pp. 11-27; A. V. Williams Jackson, “Breath”, en J. Hastings, op. cit., en nota 9, Vol. II, pp. 838-839.

²¹ Cf. *Rig Veda* 1,34,7; 7,82,2; 7,82,2; 10,91,13; 10,168,4; *Atharva Veda* y en *Brihadāranyaka-Upanishad* 2,5,4, y 3,1,5.

²² Ver *Brihadāranyaka-Upanishad* 1,3; 6,17-14; *Chāndogya-Upanishad* 1,2; 5,1 ,6-22 la disputa entre las diversas facultades del hombre y la consagración del aliento (*prana*) como la más importante.

²³ Para evoluciones similares en otras culturas ver artículo “Soul” por varios autores, en J. Hastings, op. cit., en nota 9, Vol. XI, pp. 725-758.

Otros rasgos del atman

Contraponiéndose a los anteriores rasgos atribuidos al *ātman*, que podemos considerar arcaicos, tenemos otros que en rigor no podemos juzgar como tales. Ellos son:

- (a) en el origen todo era el *ātman* (párrafo 1);
- (b) “yo” como nombre del *ātman* (párrafo 1);
- (c) el *ātman* como creador de todos los seres vivientes (párrafos 3 y 4), del fuego y de lo húmedo (párrafo 6);
- (d) la inmanencia del *ātman* en el hombre (párrafo 7)
- (e) imperceptibilidad del *ātman* (párrafo 7);
- (f) la unidad esencial del *ātman* opuesta a la multiplicidad de sus manifestaciones (párrafo 7); [Página 357]
- (g) las distintas facultades del hombre (aliento, voz, vista, oído, mente) son manifestaciones parciales del *ātman* (párrafo 7);
- (h) el *ātman* es todos los dioses (párrafo 6);
- (i) el *ātman* es lo más valioso (párrafo 7);
- (j) la identificación del *ātman* como creador con la creación (párrafo 5).

Estos rasgos se mantendrán en lo sucesivo como elementos constitutivos imprescindibles de la depurada noción definitiva de *ātman*, que será desarrollada ulteriormente en esta misma *Upanishad*²⁴ y que quedará como uno de los logros más notables del pensamiento de la India.

La presencia de estos rasgos no debe hacer que perdamos de vista, como generalmente ocurre, el carácter arcaico de la concepción del *ātman* que este primer texto nos ofrece. Esos rasgos, por muy valiosos que sean, por muy fecundos que después resulten, por muy imprescindibles que sean considerados ulteriormente en la concepción del *ātman*, son atribuidos a un *ātman* rudamente antropomórfico, héroe de un mito de marcada inspiración primitiva en un texto con abundantes elementos de indudable naturaleza arcaica. Posteriormente serán atribuidos a otro *ātman*, totalmente diferente, despojado ya de esos rasgos arcaicos y descrito en términos de elevada inspiración.

Bṛihadāraṇyaka-Upanishad II, 1

²⁴ En las enseñanzas de Yājñavalkya, *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* II,4; III,1-9; IV,1-6.

El segundo texto que vamos a estudiar está constituido por la primera sección (*brāhmana*) del segundo capítulo (*adhyāya*) de la *Brihadāranyaka-Upanishad*.

La sección I contiene un diálogo entre el brahmán Gārgya y el rey Ajātashatru de Benares.

Esta sección puede dividirse en dos partes :

(a) II, 1, 1-13: Exposición por Gārgya: éste sucesivamente identifica a Brahman con cada uno de los seres (*purusha*) que se encuentran en el sol, en la luna, etc. Ajātashatru no acepta esas identificaciones.

(b) II, 1, 14-20: Ante su fracaso en proponer una definición de Brahman aceptada por el rey Ajātashatru, Gārgya le pide a éste que lo tome como discípulo y lo instruya acerca de [Página 358] Brahman. El rey acepta. Exposición de Ajātashatru acerca del “ser hecho de conciencia” (*vijñānamawh-purushah*).

Señalemos los elementos arcaicos primeramente en la exposición de Gārgya y luego en la de Ajātashatru.

Animismo

Gārgya piensa que en el sol, la luna, el relámpago, el espacio, el viento, el fuego, en las aguas, en el espejo, en el sonido que sigue al hombre que se aleja, en las regiones del espacio, en la sombra, en el cuerpo²⁵ del hombre existen seres (*purusha*). Ajātashatru acepta esa existencia, pero no acepta que esos seres sean Brahman.

Tenemos aquí evidentemente una manifestación de animismo, una de las formas más arcaicas, elementales o primitivas de la religión, de acuerdo con la cual en todas las cosas (o en casi todas las cosas) que constituyen nuestra realidad existen seres, espíritus, fuerzas más o menos personalizadas y concebidas bajo forma humana, que las “anima”, es decir que las capacitan para actuar como actúan²⁶.

²⁵ En el original tenemos el término *atman*, cuya traducción ofrece dificultades. Lo hemos traducido por “cuerpo”, como Deussen (1921) (*Sechzig Upanishad's des Veda*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 409); R. Hume (1921) *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, Madras, 1965, p. 94; E. Sénart, *Brhadāranyaka-Upanishad*, Les Belles Lettres, Paris, 1934, p. 26.

²⁶ Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, Capítulo II; Goblet D'Alviella, “Animism”, en J. Hastings, op. cit., en nota 9, Vol. I, pp. 535-537; R. R. Marett, “Animism”, en *Encyclopaedia Britannica* (1957) ; E. B. Taylor, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Custom*, London, 1871, Capítulos XI -XVIII.

El valor del conocimiento

Encontramos aquí la misma valoración mágica del conocimiento, que ya vimos en el primer texto estudiado. Cada vez que Ajātashatru rechaza las identificaciones propuestas por Gārgya entre Brahman y los seres antes mencionados, hace una caracterización o descripción de ellos y agrega que determinados beneficios se producen para el que sabe que son tal como él los ha [Página 359] caracterizado o descrito. Así, por ejemplo, tratándose del sol (párrafo 2) Ajātashatru dice: “Yo lo considero²⁷ como superior a todos los seres; como la cabeza, como el rey. Aquel que así lo considera, se convierte en superior a todos los seres, en la cabeza, en el rey”. Expresiones similares aparecen en los párrafos siguientes.

Pasemos ahora a la enseñanza de Ajātashatru.

“El ser hecho de conciencia”

Después de aceptar enseñarle a Gārgya y de llevar a cabo el "experimento" con el hombre dormido, Ajātashatru le imparte su enseñanza a Gārgya acerca del “ser (*purusha*) hecho de conciencia”. Esta enseñanza es bastante escueta y no carece de puntos oscuros, pero nos proporciona suficientes elementos para formarnos una idea de la concepción del “ser hecho de conciencia” que tenía Ajātashatru.

Cuando el hombre duerme, nos dice el texto, “el ser hecho de conciencia” toma con su conciencia la conciencia de los *prānas*²⁸ y se va a yacer en el espacio que hay en el interior del corazón (párrafo 17).

Durante el sueño con ensueños, los mundos que aparecen en las visiones oníricas constituyen los mundos del “ser hecho de conciencia”²⁹. Entonces parece que se convierte en un gran rey o en un gran brahmán o que asume condiciones humildes o altas (párrafo 18).

²⁷ En todos los párrafos de la exposición de Gārgya aparecen los términos *upase* y *upaste* de la raíz *upa-*AS que puede significar tanto “venerar” como “considerar como”. É. Sénart, op. cit., en la nota 25, lo traduce por “considerar”. Lo mismo hacemos nosotros. Creemos más conveniente traducirlo en esa forma, ya que ¿cómo se puede pensar en alguien que venere a los seres que se encuentran en el espejo, en el ruido que sigue al hombre que se aleja, en la sombra? Ver J. Przyluski y E. Lamotte, “Bouddhisme et Upanisad”, en *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 32 (1932), especialmente pp. 142-148.

²⁸ En este texto el término *prana* designa no sólo el aliento propiamente dicho, sino también la voz, la vista, el oído, la mente, según se ve por la última frase del párrafo 17.

²⁹ Entendemos así la primera frase del párrafo 18: *sa yatraitat svapnyaya carati te hasya lokah*, por analogía con Brihadāranyaka-Upanishad, 4,3,10.

“El ser hecho de conciencia” durante el sueño con ensueños circula a su antojo en el cuerpo (párrafo 18).

Pero durante el sueño profundo sin visiona, “el ser hecho [Página 360] de conciencia”, yendo a través de las 72.000 venas que van del corazón al pericardio, yace en el pericardio, disfrutando de una gran felicidad (párrafo 19).

Este “ser hecho de conciencia” es concebido bajo forma humana. Inclinan a pensar así el hecho de que es designado con el término *purusha* (que hemos traducido por “ser”) que significa “hombre” y la forma como es descrito su comportamiento dentro del cuerpo humano en los párrafos 17-19: toma junto con la suya las conciencias de los *prānas*; reposa o yace en el corazón o en el pericardio; parece adoptar la condición de un gran rey o de un gran brahmán; toma consigo a los *prānas* y deambula a su antojo dentro del cuerpo al igual que un gran rey que deambula con su séquito en sus dominios; llega al colmo de la felicidad al igual que un príncipe, un gran rey o un gran brahmán. Teniendo en cuenta el lugar en que reposa y los lugares por donde se pasea, debemos considerar al “ser hecho de conciencia” como un hombrecillo, un *homunculus*³⁰.

Tenemos en esta concepción del “ser hecho de conciencia” una concepción similar a aquellas que tienen los pueblos primitivos acerca del ser (o seres), fuerza (o fuerzas), espíritu (o espíritus), alma (o almas) que existen en el individuo y explican sus actividades³¹.

El corazón

Es propio de las concepciones primitivas relativas al alma asignarle una parte del cuerpo humano como su sede: un órgano como el hígado o el corazón, la sangre³².

Lo mismo sucede en el presente texto. “El ser hecho de conciencia” tiene su lugar de reposo en el corazón y en el pericardio. Es ahí donde se retira durante el sueño con ensueños y el sueño profundo, respectivamente, para descansar³³. [Página 361]

³⁰ *Brihadāranyaka-Upanishad* 5,8,1, atribuye al *ātman* el tamaño de un grano de arroz o de cebada; *Chāndogya-Upanishad* 5,18,1, indica que el *ātman* tiene el tamaño que media entre el dedo pulgar y el meñique; *Kātha-Upanishad* IV,12-13 y VI,17, expresa que el *purusha* (= *ātman*) es del tamaño de un pulgar.

³¹ Cf. E. Durkheim, op. cit., en nota 26, pp. 342-351; J. G. Frazer, op. cit., en nota 13, pp. 217-235.

³² Ver J. G. Frazer, op. cit., en nota 13, p. 218 (la coronilla de la cabeza), p. 564 (el hígado), p. 774 (cabeza, corazón, lugares del cuerpo donde late una arteria, manos, pies, boca, ojos, etc.) y el artículo “Soul”, citado en la nota 23.

³³ Otros pasajes upanishádicos que consideran al corazón como la sede del *ātman*: *Brihadāranyaka-Upanishad*, 3,14,3; *Chāndogya-Upanishad* VIII,1; *Kātha-Upanishad* VI,17. Cf. P. Kutumbiah, *Ancient Indian Medicine*, Oriental Longmans, Bombay, 1962, pp. 23-29 y 44-45.

El sueño

Para la mentalidad primitiva el sueño constituía un objeto de interés y preocupación. La principal cuestión que el sueño suscitaba era la que Ajātashatru le plantea a Gārgya en el párrafo 16: “Cuando aquel hombre dormía ¿dónde se encontraba "el ser hecho de conciencia?" ¿de dónde vino?

La mayoría de los pueblos primitivos cree que durante el sueño el alma sale del cuerpo del durmiente y se aleja, realizando actividades similares a aquellas que el hombre realiza durante la vigilia³⁴.

Esta concepción se hace presente en la *Bṛihadāranyaka-Upanishad* 4, 3, 12-14 en relación al *ātman*³⁵.

En el texto que estamos analizando la concepción es diferente pero similar a la indicada. “El ser hecho de conciencia” no sale del cuerpo, pero se retira, se recluye en el corazón o en el pericardio.

La conciencia de los pranas

En el párrafo 17 se dice que “el ser hecho de conciencia” toma con su conciencia la conciencia de los *prānas* al retirarse al corazón. La idea que el texto sustenta es pues que no sólo "el ser hecho de conciencia" tiene conciencia, sino que también la tienen los *prānas*, es decir el aliento propiamente dicho, la voz, la vista, el oído, la mente³⁶.

Probablemente tenemos en esta concepción un rezago o una manifestación de la idea primitiva de que el hombre tiene varias almas, principios de conciencia y de vida, responsable cada una de ellas de una de sus actividades³⁷. [Página 362]

³⁴ Cf. J. G. Frazer, op. cit., en nota 13, pp. 221-223; artículo “Dreams and sleep” por varios autores en J. Hastings, op. cit., en nota 9, Vol. V, pp. 28-40.

³⁵ Este texto agrega el consejo de no despertar bruscamente a una persona que duerme “*pues es difícil curar a aquel hacia el cual el ātman no regresa*” –consejo que es común a muchos pueblos primitivos, Cf. J. G. Frazer, op. cit., en nota 13, p. 222.

³⁶ Ver nota 28. El Budismo también nos habla de la conciencia del ojo, del oído, del olfato, del gusto, del tacto, de la mente. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, “La doctrina de los *dharmas* en el Budismo”, artículo citado en la nota 14, p. 107.

³⁷ Cf. J. G. Frazer, op. cit., en la nota 13, pp. 218-219, p. 774. Creemos que esta idea arcaica se manifiesta también con mayor claridad en la *Taittirīya-Upanishad*, 2,1,1 - 2,5,1 que se refiere a los cinco *ātman*s del hombre, el *ātman* hecho de alimento, el *ātman* hecho de aliento, el *ātman* hecho de mente, el *ātman* hecho de conciencia y el hecho de felicidad, encajonados uno en el otro y teniendo forma humana, cuerpo, cabeza, brazos y pies.

El texto que acabamos de estudiar suscita las siguientes reflexiones.

¿Quién es el “ser hecho de conciencia”?

Se puede considerar que en el presente texto, tal como hoy lo tenemos, el “ser hecho de conciencia” es el *ātman*, ya que el párrafo 20 (inmediatamente después de los párrafos 16-19, en que Ajātashatru hace su exposición acerca del “ser hecho de conciencia” sin utilizar para nada el término *ātman*) se nos dice que “de este *ātman* (*asmad ātmanah*) salen todos los alientos (*prāna*), todos los mundos, todos los dioses, todos los seres”.

Identificación de Brahman con el “ser hecho de conciencia”

Señalemos la identificación que implícitamente hace el presente texto del “ser hecho de conciencia” con Brahman. En efecto el párrafo 15 da a entender que lo que Gārgya pide y Ajātashatru ofrece es una exposición acerca de Brahman; sin embargo lo que Ajātashatru efectivamente nos da es una exposición acerca del “ser hecho de conciencia”. A menos de pensar que Ajātashatru hace una exposición con un tema diferente del que se le ha pedido y del que él ha ofrecido, debemos aceptar que Brahman y el “ser hecho de conciencia” son lo mismo. Si ambos son lo mismo, Ajātashatru no actúa absurdamente.

Además en el párrafo 15 Ajātashatru interpela a un hombre dormido con los nombres que Gārgya en su exposición ha designado a los seres que moran en el sol, en la luna etc. que el identifica con Brahman. El hombre dormido no muestra ninguna reacción. ¿Cuál es la finalidad de Ajātashatru al proceder así? Creemos que lo que pretende es demostrarle a Gārgya que Brahman no es ninguno de los seres mencionados por él. Con ese fin interpela al “ser hecho de conciencia”, que existe en el hombre dormido, con los nombres de esos seres. El “ser hecho de conciencia” no se hace presente, con lo, cual queda demostrado que ninguno de esos nombres es suyo y que, por consiguiente, él no es ninguno de los seres a los cuales esos nombres les pertenecen. Y únicamente si se acepta que Brahman y el “ser hecho de [Página 363] conciencia” son lo mismo, queda también demostrado que Brahman no es ninguno de esos seres y que no le corresponde el nombre de ninguno de ellos, que es lo que debemos pensar que Ajātashatru pretendía demostrar con su “experimento”.

Menor preocupación cosmogónica

Observemos enseguida que la preocupación cosmogónica es mucho menor en esta sección que en el texto que estudiamos anteriormente (1.4, 1-8). Aquel texto puede ser calificado de “mito cosmogónico”; en la presente sección la reflexión cosmogónica aparece sólo en el último párrafo 20, que, como luego veremos, tal vez no formaba originariamente un todo unitario con los párrafos 16-19. Más le interesa al autor de este texto determinar la naturaleza de Brahman primeramente y luego la del “ser hecho de conciencia”.

Otros rasgos del “ser hecho de conciencia”

En el párrafo 20 se señalan dos rasgos del “ser hecho de conciencia” *ātman*, que no pueden ser calificados de arcaicos y primitivos.

En primer lugar el párrafo 20 nos dice que “de este *ātman* salen todos los *prānas*, todos los mundos, todos los dioses, todos los seres”. En esta afirmación de la creación de todo a partir del *ātman* no se hace presente ningún elemento antropomórfico, contrariamente a lo que ocurre con el primer texto estudiado en que abundan las referencias antropomórficas o teriomórficas.

En segundo lugar, este párrafo nos da una definición del “ser hecho de conciencia” / *ātman* (que reaparecerá un poco más lejos en 2, 3, 6). “El ser hecho de conciencia” / *ātman* es “la verdad (o realidad) de la verdad (realidad)” (*satyasya satyam*), aclarando luego que “los *prānas*³⁸ son la verdad (o realidad) y que el “ser hecho de conciencia” / *ātman* es la verdad (o realidad) de ellos”. Nos inclinamos a entender este texto en el sentido de que los *prānas* son lo que se manifiesta, la realidad perceptible constituida por el individuo y que el *ātman* es su esencia, su verdadero ser.

El párrafo 20, aditamento posterior

Nos parece que existe incoherencia entre el “ser hecho de conciencia” tal como lo presentan los párrafos 16 a 19, que no [Página 364] pasa de ser una creación de inspiración

³⁸ Ver nota 28.

animista, de modestas proporciones, y la función creadora cósmica y la condición de fundamento último de los *prānas* que el párrafo 20 le atribuye.

Probablemente el texto del párrafo 20 fue unido *a posteriori* al texto de los párrafos 16 a 19 con el fin de vincular la enseñanza de Ajātashatru acerca del “ser hecho de conciencia” con el concepto depurado de *ātman* de formación más tardía.

Apreciación general de la enseñanza de Ajatashatru

La presente sección nos ofrece una concepción del “ser hecho de conciencia” / *ātman* diferente de aquella contenida en el primer texto estudiado. Una simple lectura de ambas secciones pone de manifiesto fácilmente que en ambas tenemos dos imágenes diversas del *ātman*.

La concepción de la presente sección representa un adelanto con respecto a la concepción de la sección anterior.

Primeramente el *ātman* es considerado como el “ser hecho de conciencia”. La conciencia se convierte así abiertamente³⁹ en la esencia del *ātman* y desde ahora en adelante constituirá uno de los rasgos característicos del mismo.

Luego este texto considera, al igual que el primero, que el *ātman* es el origen de todo, pero en el proceso creador, escuetamente descrito, no se inmiscuye ningún elemento antropomórfico.

En tercer lugar debemos señalar la posición jerárquicamente superior del *ātman* frente a los *prānas* (aliento propiamente dicho, voz, vista, oído, mente). Cuando “el ser hecho de conciencia” se retira al corazón toma consigo la conciencia de los *prānas*, junto con su propia conciencia, los retiene mientras el hombre duerme (párrafo 17) y, cuando se pasea a su antojo dentro del cuerpo llevando consigo a los *prānas*, es comparado con un gran rey que recorre sus dominios llevando consigo a sus súbditos.

Debemos relacionar esta descripción con la definición del *ātman* del párrafo 20 (*satuasya satuam*) y con el párrafo 7 de la *Brihadāranyaka-Upanishad* 1,4 cuando nos dice que el aliento propiamente dicho, la voz, la vista, el oído y la mente son manifestaciones parciales del *ātman*.

³⁹ Se podría pensar que la idea de que la conciencia es la esencia del *ātman* se hace presente en el párrafo 1 de la sección 1,4, al decirnos el texto que “yo” fue el nombre del *ātman* por cuanto lo primero que dijo fue “yo soy” o sea tomó *conciencia* de su identidad, de su ser como “yo”.

En estos tres pasajes (el presente texto, párrafo 20 y párrafo 7) se manifiesta, nos parece, una idea que significa un progreso [Página 365] en las concepciones referentes a las fuerzas, espíritus o almas cuya presencia en el hombre explican, según las concepciones arcaicas, sus actividades y su funcionamiento. Parecería que en una primera etapa de la cultura esas fuerzas, espíritus o almas son consideradas como entidades o seres independientes, no relacionados entre sí, que coexisten, dando lugar cada uno a la actividad que le corresponde. Posteriormente son vinculados entre sí, se constituye con ellos un sistema, se establece un orden jerárquico entre ellos y se da la preeminencia a uno de ellos⁴⁰. En estos tres pasajes se tiende ya a la segunda etapa del desarrollo, reuniendo al “ser hecho de conciencia” y a los *prānas* en un conjunto, en el cual la prioridad jerárquica le corresponde al “ser hecho de conciencia”.

Brihadāranyaka- Upanishad II,3

El tercer texto que vamos a estudiar es *Brihadāranuaka-Upanishad* 11,3. Los cinco primeros párrafos del mismo nos hablan de los dos aspectos o formas de Brahman; el sexto nos habla del “ser que está en el ojo derecho”, que no es otro que el *ātman*.

Estructura de Brahman

El texto señala los dos aspectos o formas de Brahman atribuyendo a cada uno de ellos determinadas cualidades de acuerdo con el cuadro que se incluye a continuación:

Dos aspectos o formas

<p>1 <i>mūrta</i>⁴¹</p> <p><i>martya</i>: mortal</p> <p><i>sthita</i>: inmóvil</p> <p><i>sat</i>:- lo (empíricamente)</p>	<p>2 <i>amūrta</i>⁴¹</p> <p><i>amrita</i>: inmortal</p> <p><i>yat</i>: móvil</p> <p><i>-tya</i>⁴²</p>
--	---

⁴⁰ L. Lévy-Bruhl, op. cit. en la nota 10, pp. XXVII-XXXII.

⁴¹ *Mūrta* parece designar, de acuerdo con lo que sigue, aquello que tiene una forma corpórea, concreta (todo lo distinto del viento y del espacio), mientras que *amūrta* designaría aquello que carece de esa forma (como el viento y el espacio). Deussen, op. cit., en la nota 25, los traduce por “*das Gestaltete*” y “*Ungestaltete*”; Hume, *ibidem*, por “formed” y “formless”; Senart, *ibidem*, por “corporel” y “incorporel”.

existente⁴²

[Página 366]

A. En el *plano* de las *divinidades* cada uno de estos aspectos o formas es respectivamente:

lo diferente del viento y
de la atmósfera.

Esto es lo mortal,
lo inmóvil,
lo (empíricamente)
existente.

el viento y la atmósfera.

Esto es lo inmortal,
lo móvil,
lo “trascendente”.

Luego el texto señala el *rasa* o la esencia (o lo mejor) de cada uno de estos dos aspectos o formas. Son respectivamente:

aquel que da el calor
(el sol)

el ser (*purusha*) que está
en aquel disco (solar)

B. Luego el texto indica que son en el *plano* del *individuo* cada uno de esos aspectos. Son respectivamente :

lo diferente del *prāna*
(aliento) y el espacio
que está en el interior
de uno (en el cuerpo).

Esto es lo mortal,
lo inmóvil,
lo (empíricamente)
existente.

el *prāna* (aliento) y el
espacio en el interior
de uno mismo (en el
cuerpo).

Esto es lo inmortal,
lo móvil,
lo “trascendente”.

⁴² *Sat* designaría, nos parece, lo existente como algo inmediato, perceptible, mientras que *tya* designaría lo imperceptible. Deussen, Hume, Senart, los traducen respectivamente por “*das Seiende*” y “*das Jenseitige*”, “*the actual*” y “*the yon*”, “*le sensible*” y “*le transcendant*”.

Igualmente indica el *rasa* o la esencia (o lo mejor) de cada uno de esos aspectos:

el ojo

el ser (purusha) que está
en el ojo derecho

Análisis de la palabra “satya”

Encontramos en el párrafo 1 una curiosa explicación de la palabra “*satya*”. Es dividida en dos partes: *sat* y *tya*, cada una de las cuales designa a uno de los dos aspectos o formas que posee Brahman.

Nos parece que en este análisis de la palabra *satya* se hace presente la concepción, a que ya nos referimos⁴³, de que la palabra expresa la naturaleza íntima y auténtica de la cosa que [Página 367] designa. *Satya* designa a Brahman en su totalidad, por consiguiente, en ella encontramos una referencia a los dos aspectos o formas que constituyen su verdadera manera de ser: su aspecto o forma empíricamente real (*sat*) y su aspecto o forma “trascendente” (*tya*).

Las divinidades

El texto indica cuáles son las dos formas de Brahman, primeramente *adhidevatam*, adverbio que hemos traducido por “en el plano de las divinidades” (*devatā*)” y luego “en el plano del individuo (*adhy-ātman*)”.

El término *devatā* designa en las *Upanishads* a fenómenos naturales (*Brihadāranyata-Upanishad* I,5,22: el fuego, el sol, la luna; en el presente pasaje: el viento, la atmósfera; *Chāndogya-Upanishad* I,3,1: el sol; I,5,2: el sol; 3,18,1,2: el espacio; 4,3,2: el viento, el fuego, el sol, la luna, las aguas) y también a las facultades del hombre (*Brihadāranyata-Upanishad* 1,3, 1-6: voz, aliento, vista, oído, mente).

⁴³ Ver la sección anterior *Las etimologías no lingüísticas, funcionales, explicativas*.

Creemos que tenemos en esto simplemente una manifestación de la actitud, propia de las comunidades humanas en las primeras etapas de su evolución cultural, de divinizar todo aquello que por una razón u otra se destaca ante sus ojos⁴⁴.

Animismo⁴⁵

El texto nos habla del “ser que está en el disco solar” (*ya esha etasmin mandale purushah*). Este texto nos recuerda la exposición hecha por Gārgya en *Brihadāranyata-Upanishad* II,1, en que este se refiere a los seres que se encuentran en los diversos fenómenos naturales, como el sol, la luna etc. Tenemos en el presente texto una nueva expresión de animismo.

¿Quién es el “ser que está en el ojo derecho”?

Debemos entender que el ser que está en el ojo derecho es el *ātman*. *Brihadāranyata-Upanishad* IV ,2,2-4 y *Chāndogya-Upanishad* IV ,15,1 (= VIII,7,4) expresan terminantemente que “el ser que está en el ojo derecho” es el *ātman*. [Página 368]

El color del “ser que está en el ojo derecho” / atman

La primera frase del párrafo 6 nos dice que “el color (*rūpa*) de este ser es como un vestido color de azafrán, como luna blanca, como una cochinilla, como la llama del fuego, como un loto (blanco ?), como un relámpago fugaz”. En nuestra opinión este párrafo indica el color del “ser que está en el ojo derecho” / *ātman*: azafrán, blanco o roja etc.

No debe sorprendernos que se le atribuya al *ātman* un determinado color. Como estamos viendo, existen en las *Upanishads* numerosos textos que contienen concepciones arcaicas del *ātman*, las cuales le atribuyen a éste rasgos antropomórficos concretos y aun rudos y toscos.

⁴⁴ Cf. E. Durkheim, op. cit., en la nota 26, pp. 100-122: los artículos en J. Hastings, op. cit., en nota 9, “Nature”, por varios autores. Vol. IV, pp. 254 y “Personification”, por varios autores, *ibidem*, Vol. IX, pp. 781-803.

⁴⁵ Ver *Animismo* en la Sección II del presente trabajo.

Además, existen referencias a la existencia en la India antigua de doctrinas similares. La secta de los *Ajīvikas*, profesaba la doctrina de que las almas tienen un determinado color y dividían a los hombres en grupos según el color de su alma. En el *Mahābrārata* encontramos la doctrina de que las almas tienen diferentes colores. Sureshavara, *Brihadārapanyaka-upanishad-bhāshua-vārtika* IV,4,561-564, nos informa que habían personas que atribuían a Brahman variados colores⁴⁶.

Antropomorfismo del “ser que está en el ojo derecho” / atman

El presente texto no nos dice nada acerca de este ser. Pero podemos suponer que era concebido bajo forma humana. Nos parece que el uso del término *purusha* autoriza a ello. Además la *Brihadāranyata-Upanishad* IV ,2,2-4 nos dice que su nombre es Indha/Indra, que tiene una esposa (que es la forma humana que se ve en el ojo izquierdo y cuyo nombre es Virāt) y que el lugar de reunión (o unión) de ambos es el espacio que está en el interior del corazón. Y, teniendo en cuenta el lugar en que se encuentra, el ojo, podemos también pensar que era considerado de tamaño reducido, como un hombrecillo, al igual de lo que sucede con el “ser hecho de conciencia”.

Las últimas frases del párrafo 6

Las frases del párrafo 6 (que empiezan con las palabras “ahora la enseñanza”) plantean un problema. Hasta este [Página 369] momento el texto nos ha dado una descripción muy concreta del *ātman*: es el ser que está en el ojo derecho y tiene un determinado color. La última parte del párrafo 6 parece que contradice y niega todo lo anterior al darnos una definición del *ātman*, el célebre *neti neti*⁴⁷, que es la máxima expresión de la *via negationis* e implica la imposibilidad de atribuir al *ātman* ninguna característica concreta.

⁴⁶ Cf. F. Tola, "El color del ātman", trabajo presentado en el 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte y, para el *Mahābrārata*, Bedekar, "The doctrine of the colours of souls in the *Mahābrārata*", en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Golden Jubilee Volume 1968.

⁴⁷ Que traducimos por “No, no” o bien por “No así, no así”. En ambos casos su sentido es negar la atribución a *Brahman/Atman* de cualquier característica o atributo propio de nuestra realidad empírica.

Después de esta definición negativa del “ser que está en el ojo derecho”, el texto agrega: “Su nombre es la verdad (realidad) de la verdad (realidad); los *prānas* son la verdad (realidad) y “el ser que está en el ojo derecho” es la verdad (realidad) de ellos”, sobre lo cual remitimos a lo expresado en la segunda sección de este trabajo.

Nos parece que estas últimas frases del párrafo 6 son (como el párrafo 20 del texto antes estudiado) un aditamento posterior al texto que antecede, conservado por alguna razón –aditamento agregado con el fin no tanto de rectificar lo expresado en los párrafos anteriores, cuanto de anularlo.

Observaciones generales

Los elementos arcaicos que hemos encontrado en el texto, que presentemente estudiamos, contrastan con otros elementos de diferente naturaleza que también encontramos en él.

En primer lugar, en el pasaje que expone la estructura de Brahman, tenemos expresada en forma explícita la identidad de Brahman con la totalidad de la realidad empírica⁴⁸. Todo, en sus dos grandes aspectos de *mūrta*, etc. y de *amūrta* etc., son formas o aspectos de Brahman.

Las clasificaciones que comporta ese análisis de Brahman, aunque no puedan ser consideradas como rigurosamente racionales⁴⁹, son con todo menos simplistas, más complejas que la clasificación que encontramos en el primer texto estudiado.

Tenemos enseguida por primera vez la fórmula *neti neti* para definir al “ser que está en el ojo derecho” / *ātman*. Esta fórmula quedará como la fórmula más apropiada, más adecuada para describir a lo Absoluto heterogéneo y trascendente.

Este texto también define al “ser que está en el ojo derecho” / *ātman* como “la verdad (realidad) de la verdad (realidad) [Página 370] (*satuasya satuam*)”, explicando a continuación que los *prānas* son la verdad (realidad) y que él es la verdad (realidad) de ellos. Ya en el segundo texto estudiado hemos encontrado la misma fórmula y la misma aclaración, anotando que esta subordinación de los *prānas* al “ser hecho de conciencia” / *ātman* en ese caso y al “ser que está en el ojo derecho” / *ātman* en el presente caso significaba un progreso y un adelanto conceptual, en cuanto introducía un sistema y una jerarquía entre los seres, fuerzas, etc. que explican la actividad vital del hombre.

Reflexiones finales

⁴⁸ Lo que en el segundo texto estudiado era expresado sólo implícitamente.

⁴⁹ Ver las consideraciones de L. Lévy-Bruhl en la op. cit. en la nota 7.

Hemos encontrado en los tres textos estudiados concepciones del *ātman* indiscutiblemente arcaicas: el *ātman*–aliento, el *ātman*–“ser hecho de conciencia” y el *ātman* –“ser que está en el ojo derecho”. Inmediatamente después del tercer texto tenemos el diálogo de Yājñavalkya con su mujer Maitreyi; luego vendrán los diálogos del mismo pensador con el rey Janaka y con los brahmanes. En estos diálogos se hará presente una concepción del *ātman* básicamente diferente de las anteriores. En líneas generales el *ātman*, tal como lo concibe Yājñavalkya, es idéntico a Brahman, lo Absoluto, es conciencia pura, sin el menor atisbo en el de dualidad, infinito, ilimitado, inalterablemente feliz, más allá de los sentidos de las palabras, de la mente humanos; es el origen y el fundamento último de todo; su conocimiento significa el conocimiento de todo.

Muchos elementos, muchos rasgos, muchas expresiones que aparecen en los textos que contienen las concepciones arcaicas del *ātman*, reaparecerán en las descripciones del *ātman* en esta su depurada y definitiva concepción. Pero estos elementos tienen en estas últimas descripciones un sentido y un alcance totalmente diferentes, al ser atribuidos a un atman no ya de arcaica sino de evolucionada personalidad.

Estos elementos y concepciones arcaicas comportan un gran interés en cuanto que nos revelan qué concepciones y qué formas de pensamiento arcaicas tuvieron que superar los pensadores upanishádicos, un Yājñavalkya por ejemplo, para llegar a una concepción refinada del *ātman*. Percibimos así en las *Upanishads* la superación del mito y de la especulación primitiva por un pensamiento de gran inspiración metafísica. Constituyen de esa manera un testimonio del progreso del espíritu humano hacia creaciones de cada vez mayores abstracción, universalidad y permanencia. [Página 371]