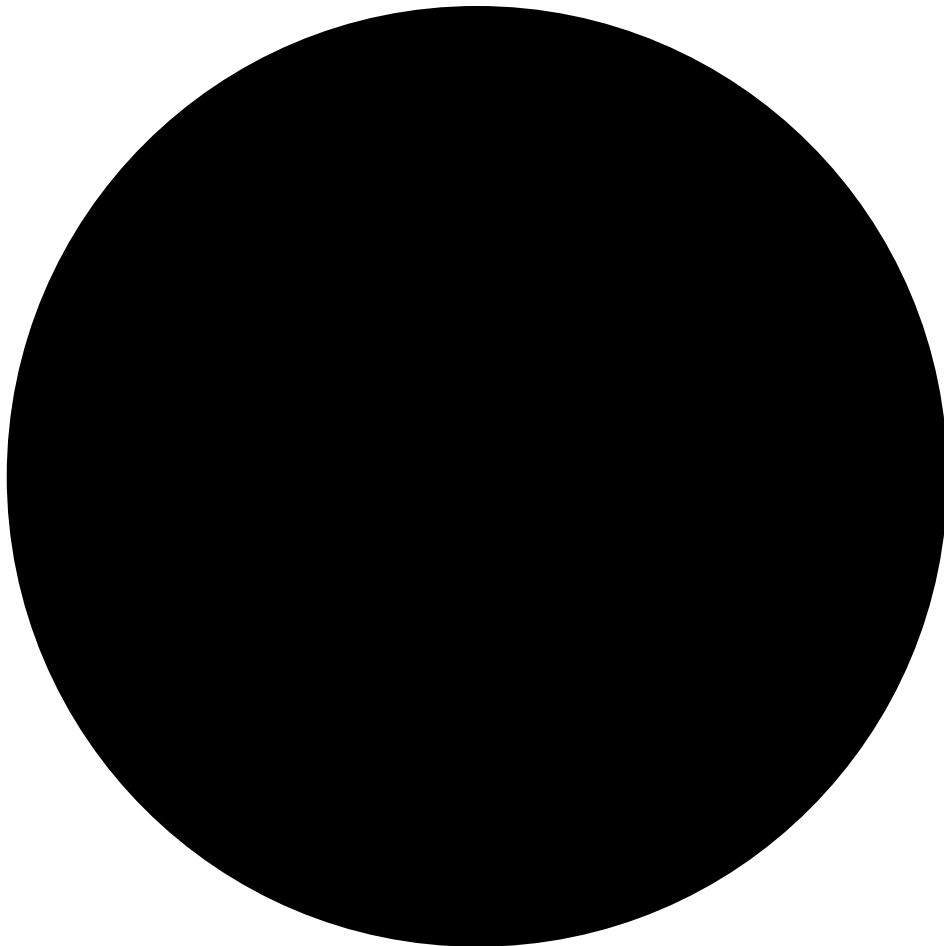


La ontología en la antigüedad

El Himno de la Creación del R̥g Veda y el Poema de Parménides



Alex Rosell Daza

NIA: 205738

Tutora: Raquel Bouso García

Curso 2020-2021

Facultad de Humanidades, Universidad Pompeu Fabra

ÍNDICE

1. Introducción	3
2. El <i>Poema</i> de Parménides	5
3. El <i>Himno de la Creación</i>	12
4. El ser y la existencia	23
5. Conclusión	32
6. Bibliografía	35

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo de fin de grado se intentará dilucidar y comparar algunos aspectos sobre la ontología que subyace en el *Himno de la Creación* y el *Poema* de Parménides. Ambos pertenecen a tradiciones distintas que, tan solo unos doscientos años después de escribirse el *Poema*, se encontrarían e intercambiarían ideas. Del *Poema* tenemos más sencillo el análisis por la cercanía que se nos presenta y por los comentarios que Aristóteles, entre otros autores clásicos, nos ofrecen. Asimismo, sabemos bien cuál es la cuestión ontológica de la Antigua Grecia presocrática, el *arché*, y los postulados de buena parte de esos presocráticos previos a Parménides. En cambio, en el caso del *Himno* es más complicado acercarse sin trasladar ese bagaje cultural propio y crear falsos paralelismos, razón de que debemos emplear siempre que podamos los términos sánscritos. Distinguiéndolos de los términos griegos, para los que, salvo excepciones, usaremos los términos traducidos, se entenderá mejor ese mundo cultural que separa un texto del otro. Todo esto sin contar que donde Parménides tiene una intencionalidad en su discurso que se le escapa a pocos, el *Himno* tiene la puerta abierta a múltiples interpretaciones de diversas escuelas y disciplinas filosóficas indias. Por eso nos hemos ceñido al *advaita vedānta* y a uno de sus mayores exponentes, Śankara, como veremos en su debido apartado. ¿Por qué Śankara? Porque su interpretación de diversos textos sagrados, aunque tardía, nos acerca a la ontología monista del *Poema*, y la aplicaremos en el *Himno* para poder ver esa proximidad de primera mano. Hay que recordar que emplearemos los términos de Śankara y su pensamiento porque intentaremos ver con sus ojos, y que intentar hacerlo desde la desnudez de nuestro (del propio, desde luego) pensamiento sería erróneo. Solo una vez hayamos repasado e interiorizado a Śankara nos atreveremos a elucubrar sobre las conexiones entre el *Poema* y el *Himno*.

Al mismo tiempo, y pese a usar a un autor como Śankara, no dejan de ser obras de dos de las grandes culturas indoeuropeas. No solo eso, sino que en cuanto a las Upaniṣad se refiere —que se encargan propiamente de las cuestiones metafísicas y son la principal fuente de análisis de Śankara—, son simultáneas temporalmente al *Poema*. A eso hay que sumarle la teoría que nos presenta Seaford: para él, fue la aparición de la moneda en estas dos sociedades lo que propició el desarrollo de la metafísica, de la contemplación de la naturaleza última de la realidad. Sin embargo, para este trabajo no vamos a considerar estas coincidencias como fundamento de alguna clase de semejanza.

Es más, las desdeñamos. No porque sean inverosímiles —es posible que guarden algo de verdad— sino porque este no es un trabajo de antropología y, salvo que hablemos de un intercambio directo de ideas, hecho del que no tenemos constancia hasta, como decíamos, doscientos años después con Alejandro Magno, lo que estamos comparando son ideas filosóficas de dos tradiciones aparte. La tarea que nos incumbe es vislumbrar los conceptos ontológicos más decisivos en el *Poema*, el *Himno* y en Śankara como «ser», «realidad», «existencia» y «espíritu» y comprender cómo encajan dentro de su propia tradición y si comparten, o no, las ideas clave. No forzaremos ninguna interpretación, pero tampoco es banal haber elegido una escuela india que toque tan de cerca. Si quisiéramos que dialogasen las diferencias, habríamos optado por una escuela lógica en lugar de la *advaita* y Śankara. Procedamos, pues, al primer texto que vamos a tratar: el *Poema*.

2. EL POEMA DE PARMÉNIDES

Como bien sabemos, el *Poema* de Parménides es una recopilación de versos aquí y allá de escritores y comentaristas posteriores. Dicho de otro modo, son fuentes doxográficas en el mejor de los casos. Parménides lo escribió cerca del siglo V si asumimos que nació en el 545-40 a.C., aunque otra fecha admisible de nacimiento es el 510 a.C. aproximadamente. La primera nos viene provista por Diógenes Laercio y un cálculo según las Olimpíadas, que se daban cada cuatro años. Así, si Parménides llegó a su cénit intelectual a los cuarenta años, c. 500 a.C., debió nacer en el 544-41. Sin embargo, a través del *Parménides* de Platón tenemos a un Parménides más entrado en edad, aparentando unos sesenta, y a un Sócrates joven, sobre su veintena. Sabiendo que el ficticio encuentro entre Platón, Sócrates, Parménides y Zenón tiene lugar durante unas Panateneas, se puede llegar a que nuestro filósofo debía de tener entre sesenta y ochenta años y debió de nacer entre el 530-515 a.C.¹ Los expertos no logran ponerse de acuerdo en una fecha concreta debido a las contradicciones que presentan los textos y debemos resignarnos con una aproximación. Aunque habría cambios en la influencia que pudo recibir de otros autores según el momento,² no nos importa tanto dado que, año más o año menos, la interpretación del poema sigue en la misma línea desde hace tiempo exceptuando algunas de las diferencias o enfoques que veremos.

Asumiendo que todos los fragmentos de su poema que vamos a tratar son fidedignas réplicas de los originales, debemos tener cuidado porque no está claro hasta qué punto fue afectado por predecesores ni qué maestros tuvo, sobre todo por esa misteriosa fecha de nacimiento. Sabemos, no obstante, un par de cosas sobre él: que nació en Elea en la segunda o tercera generación desde la fundación de la ciudad, que debió de ser influido por otras escuelas presentes en la Magna Grecia como los pitagóricos, y que era un hombre culto no solo como filósofo sino también como legislador, puesto que se sabe que aportó leyes a Elea, o eso nos dice Plutarco.³ Si bien Platón y Aristóteles le atribuyen a Jenófanes como maestro, Cordero considera que esto es falso dado que no hay pruebas de que conociera a Parménides, tan solo un poema de alabanza a Elea, por lo que tampoco podría haber fundado una escuela de filosofía allí. Además, la doctrina de

¹ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, pp. 20-21.

² David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 139.

³ David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 127.

Jenófanes mantiene aspectos relacionados con el *arché*, con la explicación del origen y composición del universo que tienen poco que ver con Parménides.⁴ De lo que estamos más seguros, o al menos nos acercamos en este trabajo, es de esa influencia pitagórica y probablemente misteriosa producto de una enseñanza del pitagórico Ameinias de Elea: «(...) he was ‘converted towards ἡσυχία (calm)’ by one Ameinias. ‘Ἠσυχία was achieved in mystic initiation».⁵

Otro problema son los versos de cada fragmento porque, aunque las primeras citas surgen al cabo de unas décadas, un milenio después de su creación ya se consideraba raro e insólito tener una copia del *Poema*. Salvo el fragmento 1 que nos aporta Sexto Empírico afirmando que se trata del inicio del *Poema*, no sabemos dónde se sitúa cada uno. Unas veces hay varias versiones de un verso si lo citan diversos comentaristas, y se escoge el que se considera más apropiado para el tono filosófico del poema, en otras coinciden. Luego, los versos van agrupados en fragmentos temáticos, de forma que la ubicación de alguno incluso hoy está en duda, en especial porque tenemos versos de unos siglos después y versos de milenios más tarde en el mismo poema. El mejor ejemplo es el fragmento 4, que se considera que podría haber estado justo antes del 8 o entre el 6 y el 7.⁶ Pero para nosotros en realidad no es relevante si los versos no los escribió el Parménides histórico, si no se adecuaban exactamente a lo que quería transmitir c. 500 a.C. o las ligeras distinciones que puede haber entre versiones. La tradición decidió hace tiempo qué papel tomaría nuestro Parménides, el filósofo del ser, y por ese le juzgaremos, dado que no tenemos otra pretensión que analizarlo dentro de las posibilidades que nos ofrece el propio texto y sus exégetas.

Antes de echar un ojo a los intérpretes de Parménides, primero veamos: ¿quiénes precedieron a Parménides? ¿De qué o quiénes se inspira? Si tenemos constancia de que de Jenófanes no del todo por su arcaica filosofía basada en un principio material, temática que predomina en la mayor parte de presocráticos, tenemos claro que tampoco se inspiraría en ninguno de los clásicos previos que también promulgan un principio, sea este fuego, agua, números, lo indefinido, etc., como constitutivo del universo. El *arché* le es indistinto a Parménides, y la cosmología solo le ocupa en el *Poema* un fragmento final

⁴ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 24.

⁵ Richard SEAFORD. *The origins of philosophy in Ancient Greece and Ancient India*, p. 229.

⁶ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 31.

que sirve más como advertencia que como doctrina. El mismo Aristóteles, a quien debemos la noción de principio o *arché* compartida por los presocráticos, considera o admite que posiblemente el ser no es una cuestión de la *physica*, de la que se encargan los *physikoí* al hablar de *arché*, sino que pertenece en todo caso a la *metaphysica*.⁷ Esto no quita que le atribuya a Parménides, por razones que se nos escapan, que además del ser hable de dos *arché*: «Parménides pone como principios el calor y el frío, y los llama fuego y tierra».⁸ Vuelve a hablar de ello en la *Metafísica* a la par que reconoce que Parménides fue uno de los primeros que se acercan a ese Uno inmóvil e incorruptible.⁹ Puede que nos falten fragmentos del *Poema* o que se refiera a los versos 8.53-61, donde hace referencia a dos contrarios que define como fuego-luz y oscuridad-noche, como principios, pero Parménides ya avisa antes de hablar de los *arché* en el 8.50-53 que aquello que va a decir será falso, no tiene relevancia frente al ser:

«Aquí termino mi fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad; aprende, de ahora en adelante, las opiniones de los mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras».¹⁰

Por tanto, desconocemos por qué Aristóteles se lo toma seriamente o habla de un calor y frío que no aparecen en el *Poema*, además de carecer de los detalles por los que cree que Parménides daba crédito de verdad a esos *arché*. Para nosotros está claro que no, que Parménides considera en su *Poema* el ser como tema central, por lo que engloba el origen, el *arché*, y sus consecuencias, el cosmos, dentro de un solo principio metafísico.¹¹ Con ellos no negamos que la parte dedicada al *arché* original puede que fuera mucho más extensa,¹² pero incluso en esas circunstancias el mismo Parménides da primacía a su ontología. Este radical punto de vista era único, nuevo, y pareciera que Parménides comprendía eso a la perfección: escribe en hexámetro, una fórmula de épica didáctica típica de Homero, la ‘musa’ a la que se invoca al inicio se convierte en una diosa que le revela la verdad, y la introducción, que para el lector actual está fuera de lugar en el *Poema*, es en realidad la forma de atraer a los oyentes o lectores contemporáneos al *Poema*, dado que es una emulación de las formas de Hesíodo con las que espera ser capaz de captar la atención del público antes de entrar de lleno en la filosofía. Es decir, quiere

⁷ ARISTÓTELES, *Ph.*, 185a

⁸ *Ibid.*, 188a, 19-22.

⁹ ARISTÓTELES, *Metaph.*, 984a 31-34, 984b 1-5.

¹⁰ C.S KIRK et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I*, p. 338.

¹¹ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 34.

¹² David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 540.

ser leído, quiere difundir la novedad de su contemplación, una que ningún otro filósofo hasta el momento ha alcanzado y que debía de saber que cambiaría radicalmente el panorama del pensamiento.¹³ Aun con esas, se decía de sus versos que se asemejaban más a la prosa que a la poesía, puede que por estar sometidos al aspecto filosófico.¹⁴

Pese a que el fragmento 1,¹⁵ como decimos, nos es extraño e incluso irrelevante debido a que se dirige a una audiencia antigua, debemos echarle un vistazo porque marca buena parte de la interpretación que se pueda realizar en los versos posteriores. Nuestro joven protagonista, quien asumiremos que es Parménides, sale de la Casa de la Noche sobre un carro tirado por yeguas, a su vez guiado por las Hijas del Sol o Helíades. Llevan al héroe de la noche a la luz hasta llegar a las puertas de los caminos de la Noche y el Día, que guarda la Justicia. Las Hijas convencen a Justicia de que les dejen pasar y siguen el camino para finalmente alcanzar a la Diosa. Por tanto, nos encontramos con que el héroe viaja desde el camino de la oscuridad hasta el de la luz, y esto, si tomamos el resto del *Poema*, nos puede llevar a inferir una relación entre oscuridad-no ser y luz-ser, una oposición entre los dos conceptos principales de Parménides introducida con los elementos hesiódicos. Hesíodo usa la noche y el día como alegoría de dos principios contradictorios que se suceden: aun cuando se hallan en el mismo lugar, son irreconciliables, no pueden encontrarse a la vez.¹⁶ Pero dice David Gallop respecto a las puertas de la Noche y el Día:

«They are a point at which Night and Day meet, a place where opposites are undivided (...). Thus, the youth's encounter with the goddess is located where all difference or contrast has disappeared».¹⁷

Puede que nos parezca paradójico que el poeta del ser y el no-ser incluya esta unión entre dos contrarios, pero se nos revelará como lógico más adelante dado que es un proceso necesario para llegar a la verdad. Con esto no se quiere decir que no haya un paso de la ignorancia al conocimiento pleno augurado por la oscuridad-luz traída por las Helíades;¹⁸ esa sería la interpretación más moderada y por la que nos decantamos, mas haríamos bien en tener cuidado al intentar relacionar ese contraste con el ser y el no-ser.

¹³ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 35.

¹⁴ David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 151.

¹⁵ Enumeraremos las partes de la siguiente forma: (fragmento.verso): 1.2, por ejemplo.

¹⁶ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 43.

¹⁷ David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 210.

¹⁸ David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 198.

Otras interpretaciones incluyen que Parménides viaja al inframundo, o que las puertas representan ese paso, de manera que se crea un símil con las iniciaciones místicas, solo que en este caso hablaríamos de una iniciación individual frente a las grupales tradicionales.¹⁹ Asimismo, los misterios solían contener la narrativa de dos caminos, el erróneo y el correcto, e instrucciones específicas para que el iniciado siguiera el indicado durante el proceso. Escoger mal, como podría ser beber de las aguas del Lete, terminaría en una reencarnación, en un ciclo de la *psyché* —así nos lo dicen los pitagóricos, quienes sabemos que repercuten en Parménides a través de Ameinias, y algunos poemas y fragmentos de los misterios órficos—, y escoger bien conduce al fin de ese ciclo de vidas.²⁰

Vayamos ahora a la segunda parte del fragmento 1 y el fragmento 2, donde se nos introduce el tema central del *Poema*. La aparición de la Justicia en el 1.14 nos pone sobre aviso de que cuanto vamos a escuchar es cierto, que hay una autoridad detrás. Una vez atravesadas las puertas aparece la diosa y empieza a hablarle al joven protagonista en el 1.24 informándole de que existen dos vías o caminos, el de la verdad (el ser) y el de las creencias mortales, y que de ella deberá aprender sobre los dos. Es decir, no solo tiene que conocer el «corazón de la verdad», como se nombra en el 1.29, sino que también debe tener nociones de la falsedad para ser capaz de distinguirlos. Sin la totalidad del conocimiento el joven y quien lea u oiga el *Poema* puede que llegue a equivocarse de nuevo, que vuelva al error de opinar —la verdad no contempla opiniones—.²¹ Los términos empleados por Parménides aquí son *alétheia* para la verdad y *doxa* para la opinión, pero no hay que confundirnos: *doxa* no tiene ningún tipo de connotación platónica, como adquiriría después de que Platón la usara, no se refiere a una ilusión o una apariencia tras la cual se halle la verdad. Como mencionábamos antes, los filósofos del momento especulaban acerca del *arché*, por lo que la *doxa* nos habla de esa cosmología, ese intento a través de distintos principios o elementos naturales de trazar una cosmogénesis, y a eso se refiere en cierto sentido Parménides cuando la diosa dice que evitemos las opiniones pero que las conozcamos: las teorías cosmológicas no contienen la verdad, como hemos visto antes. Dice Tomás Calvo (énfasis original):

¹⁹ Richard SEAFORD. *The origins of philosophy in Ancient Greece and Ancient India*, p. 225.

²⁰ *Ibid.*, p. 226.

²¹ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, pp. 46-47.

«Se hace referencia sencillamente a *las opiniones de la gente* (...). Lo que se opone o enfrenta es, por consiguiente, la realidad auténtica, *la realidad verdadera (alétheia)* y *las opiniones de la gente (doxa, dóxai)* acerca de las cosas, acerca del universo».²²

En el fragmento 2, la diosa nombra estas dos únicas vías de pensamiento humano: la de la Persuasión o verdad, que se dedica a tratar lo que es y no puede no ser, y la otra que es la de la opinión, que trata lo que no es, y por tanto no es posible seguir o aprender a través de ella porque es un callejón sin salida: del no-ser literalmente nada se puede extraer, no puedes dirigirte o hablar de él, como mucho refuerzas el concepto del ser con cada intento de acercarte al no-ser porque, al hablar del no-ser, lo haces desde y hacia el ser. Como vemos y nos auguraba la diosa, al aprender de las opiniones mortales en realidad estamos reforzando la verdad, nos ayuda a acercarnos a la vía de la Verdad más que alejarnos.²³ Esta es la tesis principal de Parménides y que en los siguientes fragmentos irá expandiendo y matizando, pero en la que no incidiremos hasta que llegemos al cuarto apartado del trabajo. Excepto el fragmento 3, donde debemos pararnos durante un momento por razones que se harán evidentes cuando hablemos del *Himno de la Creación*. Este fragmento es un solo verso: «because the same thing is there for thinking and for being».²⁴ Se repite más adelante en el fragmento 5: «Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es».²⁵ Es posiblemente el verso que más puede dar que hablar de Parménides. De hecho, es uno de los puntos fuertes en la refutación de Gorgias tanto en la versión de Sexto Empírico como en la anónima. Aquí no hay significado escondido, Parménides dice lo que dice: ser y pensar son lo mismo, coinciden, lo que es puede ser pensado o es pensado y lo que se piensa es. Si una cosa no puede ser pensada, no es, y viceversa, dado que el requisito de pensar es el ser.²⁶ Para Gorgias, al poder pensar en cosas y sujetos totalmente irreales e inverosímiles, como podría ser una quimera, es mentira que todo lo pensable deba ser. Se nos hace evidente hoy que Gorgias mantiene la mentalidad de la vía de las opiniones, y que entiende el ser prácticamente como un *arché* nuevo con leves variaciones. Si el ser fueran los átomos, por ejemplo, tendría sentido su contrargumento, porque pensar en una quimera no significa que los átomos la produzcan o puedan producir. Pero si para pensar se requiere ser, cuando piensas en la quimera esta pasa a ser, o tal vez ya era por ser pensable (énfasis original):

²² Tomás Calvo MARTÍNEZ. El lenguaje de la ontología. De Parménides a Meliso, p. 3.

²³ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 54.

²⁴ David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 1249.

²⁵ C.S KIRK et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I*, p. 329 (6.1-2).

²⁶ Tomás Calvo MARTÍNEZ. De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula, p. 176.

«Sin lo que es, pensar no tiene fundamento, como observa Parménides (...) *sólo hay lo que está siendo* (...). El pensamiento está condenado a ser pensamiento de lo que es (...). Nada queda fuera de lo que está siendo».²⁷

Si bien tautológico y enjuiciable por lo que nuestra intuición dicta —que pese a ser, una quimera nunca existirá fuera del pensamiento—, la lógica es inapelable. En otros puntos de su discurso Gorgias mantiene esta falta de comprensión de la filosofía parmenídea y por ello no le dedicaremos más atención de la que consideramos que debemos.²⁸ No obstante, si el ser es la realidad última —que no el *arché*— esto significa que sujeto y objeto en Parménides son iguales. No hay forma más meridiana de expresarlo que si *el universo es porque es* y si *todo lo que es, es*, entonces *el humano, que es, es*. O que las personas y el universo pertenecen al mismo tejido —de nuevo, no hay que relacionar tejido con un principio o una sustancia en general— y, pese a que no existen de un mismo modo, son, y el ser no es más aquí que allá, sino que es uniforme, como iremos comprobando. El entendimiento del Uno (*the One*), como denomina Richard Seaford al ser parmenídeo, implica una asimilación entre el humano y el ser, entre el todo y la parte.²⁹ Si además añadimos ese cariz misterioso del que hemos hablado antes, hablaríamos del *Poema* de Parménides como una iniciación mística voluntaria, una búsqueda de la verdad desde cada individuo; si de algo no cabe duda es que para el filósofo debía haber una voluntad de conocer, una intención que acompañara el carácter didáctico de su *Poema*.³⁰

Vemos que Parménides supone un corte radical en el pensamiento griego. También, visto su recorrido histórico, que no tuvo tanta repercusión, dado que incluso Aristóteles lo sitúa junto al resto de presocráticos. Ese corte, casi peyorativo, lo relegó a una suerte de olvido, y tomaron su lugar Platón y, más adelante, Plotino —ambos influidos, como Parménides, por los misterios—. Como veremos ahora, ese no fue el caso para los poemas ontológicos en la tradición india como el *Himno de la Creación*.

²⁷ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 104.

²⁸ Tomás CALVO MARTÍNEZ. De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula, pp. 179-181.

²⁹ Richard SEAFORD. *The origins of philosophy in Ancient Greece and Ancient India*, p. 229.

³⁰ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, pp. 38-39.

3. EL HIMNO DE LA CREACIÓN

Para hablar del *Himno de la Creación* o el *Nāsaduktām* debemos primero adentrarnos en el contexto en el que surge y en la doctrina o *darśana* de la que partiremos para la interpretación, que como decíamos será la *advaita vedānta*. Así como en el origen de la filosofía en Grecia se habla de *theoria*, la contemplación y el comportamiento de acuerdo con una visión del mundo más que una escuela de pensamiento,³¹ en India hallamos el *darśana*, que significa “ver”, y también se refiere a una forma de contemplar la realidad más que a una institución. Los *darśana* se clasifican en dos tipos: *āstika* y *nāstika*, el que afirma y el que no-afirma la autoridad de los cuatro Vedas —*nāstika* son el budismo y el jainismo, por ejemplo—. El *Himno* es el poema 10.128 del Ṛg Veda, uno de los cuatro vedas y el considerado más antiguo. También es uno de los textos *śruti*, cuyo significado más o menos es «lo que ha sido escuchado»; se considera que fue revelado por los dioses a antiguos sabios a través de la música o el sonido, y estos decidieron transmitirlo oralmente recitándolo en sánscrito de generación en generación hasta que decidieron ponerlo por escrito. Es tan importante esta transmisión desde el sánscrito, el idioma védico, que se le atribuían poderes como la capacidad de volver realidad aquello pronunciado. Es, en suma, una lengua sagrada para un texto sagrado.³² En el caso del Ṛg Veda, aunque se considera que fue compuesto algo antes del 1000 a.C.,³³ se ha de tener especial cuidado porque los libros 1 y 10 (siendo el *Himno* del 10) fueron los más tardíos en incluirse. Esto no quita que sean más antiguos que Parménides, por supuesto. El período védico (1500-300 a.C.) se cierra cuando terminan de escribirse las Upaniṣad, que son como aclaraciones o apuntes sobre cada Veda. Estas desplazaron el centro de atención del pensamiento hacia la ontología y contienen preguntas metafísicas que conciernen a la naturaleza de la realidad más que a los modos de ritos y sacrificios, himnos de alabanza a los dioses, y otros temas que ocupan los demás Vedas.³⁴ De esas preguntas deberemos hablar debido a que ilustran y nos enseñan sobre la visión que se tenía del mundo y de algunos pasajes védicos. Estas sí, las Upaniṣad, coinciden en el

³¹ Néstor Luis CORDERO. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, p. 33.

³² Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 26.

³³ Richard SEAFORD. *The origins of philosophy in Ancient Greece and Ancient India*, p. 41.

³⁴ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 8.

tiempo con el desarrollo de la filosofía griega como la conocemos, pero no estableceremos correlaciones temporales.

Teniendo en cuenta que hay seis *āstika darśana* que componen la tradición hindú y subdoctrinas y escuelas dentro de estas, las exégesis de los Vedas son casi infinitas. Aun así, comparten aspectos esenciales que nos permiten agruparlas: una visión cíclica del universo y el individuo que engloba vida, muerte y resurrección, también conocida como *samsāra*, y el concepto de karma (en el Ṛg Veda está su predecesor, el *ṛta*, que viene a ser el orden cósmico, lo que está regulado), aunque la definición de karma varía según la doctrina.³⁵ Luego, cada *darśana* tenía su teoría y particularidades según los textos en los que se enfoque o su idiosincrasia, y estas se fueron plasmando en los *sūtras*, que eran compilaciones de aforismos propios de cada tradición transmitidos generacionalmente, expandiéndose hasta terminar de escribirse más o menos con el fin del período védico. Veamos los *darśana* hindúes y sus características: el *nyāya* se ocupa de la lógica y, junto a el *vaiśeṣika*, son equivalentes a los filósofos que en occidente llamaríamos empiristas, que consideran como realidad aquello que experimentamos, sin un significado necesariamente escondido ni una esencia o realidad última.³⁶ Luego tenemos escuelas somáticas con prácticas psicofísicas y un objetivo de consciencia trascendida: el *sāṃkhya*, una suerte de gnosis dualista, y el yoga.³⁷ Finalmente, están los *darśana* que se centran en la interpretación: el *mīmāṃsā*, hermeneutas de los Vedas con énfasis en el ritual, y el *vedānta*, cuya intención no es otra que reflexionar sobre las Upaniṣad y los aspectos metafísicos de los Vedas. Por tanto, partimos de que, en los Vedas, incluyendo el *Himno de la Creación*, sería posible extraer conclusiones monistas, pluralistas o dualistas, y cada *darśana* nos diría que su percepción está tan fundamentada como las demás, o incluso mejor.³⁸ El que nos inmiscuye a nosotros es el *darśana vedānta*, específicamente el *advaita vedānta*, que es uno de los *darśana* con mayor relevancia dentro del pensamiento indio y el que se suele asociar con el hinduismo actual con más fuerza, sobre todo por el interés que despertó entre los orientalistas occidentales. A su vez, es el que nos interesa porque, como hemos introducido, su interpretación monista acerca el *Himno* al *Poema* de Parménides, sobre todo gracias a su máximo exponente: Śankara.

³⁵ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 14.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ *Ibid.*, p. 10-11.

³⁸ *Ibid.*, p. 60.

Aunque Śankara vivió más de un milenio después de Parménides, su pensamiento coincide en varios aspectos, siempre con sus rasgos contextuales y culturales, como iremos viendo.

Para el *darśana vedānta*, y en cierto modo para el pensamiento indio en general, las entidades concretas son iguales que las abstractas, por lo que no hay una distinción entre cualidades, números, dimensiones o seres.³⁹ Cualquier concepto abstracto puede volverse real, palpable. Asimismo, se desdeña aquello individual hasta el punto en que los dioses mismos tienen una personalidad desdibujada, difícil de definir, y son más simbólicos que personales. En los ensayos de arte y estética, dice Nakamura: «there is a good deal of speculative discussion of the nature or essence of beauty (...) but scarcely any detailed analysis of individual works». ⁴⁰ Otra tendencia característica del pensamiento védico es *ekam*: todo pertenece a una sola unidad, el Ser universal o Brahman, que también constituye el origen de la realidad. Esto no solo se ve en *el Himno de la Creación*, donde se nos hace evidente desde las primeras estrofas sino en más partes del Veda. En el 10.90 del Rg Veda tenemos otro pasaje que nos describe cómo Puruṣa, un extraño ser que colma cuanto existe, es separado a pedazos por los dioses, y de sus partes surgen estaciones, ritos, cantos, animales, astros y el sistema de castas o varna propio de la India. Por tanto, en general en los Vedas se expresa «La idea de que el origen de todo fue Uno (*ekam*) y la idea de un Orden Cósmico que todo lo regula (*ṛta*)». ⁴¹ Esto, de nuevo, coincide con esa asimilación de microcosmos y macrocosmos, con el Todo.⁴² El *ṛta*, aunque característico del Rg Veda y concepto fundamental del hinduismo, no nos interesa tanto como el *ekam*, en el que nos centraremos.

En las Upaniṣad observamos cómo esta visión de unidad y Todo se profundiza. Se toma la línea que habían formado algunos himnos como el 10.90, el 10.128, 10.81 y algunos otros que situaban a Brahman como un poder védico, y se reinterpreta, de manera que Brahman pasa a ser esa realidad última, el ser. ¿Cómo se nos expresa a Brahman? Victoria Harrison nos lleva a la Upaniṣad Chāndogya, e iremos para ver la historia que nos señala. En esta, un padre le pide a su hijo que ponga sal en el agua y espere al día

³⁹ Hajime NAKAMURA. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, pp. 48-9.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁴¹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. “El vedismo. Los vedas. Lo uno como origen de todo. El orden cósmico”, p. 218.

⁴² Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 63.

siguiente. Entonces le pide que pruebe el agua de la superficie, y que le diga cómo sabe. Evidentemente, sabe salado. Le pide lo mismo dos veces más para el agua de en medio y del fondo, a lo que la respuesta siempre es que está salada. Finalmente, el padre le revela la verdad:

«Here also, in this body, forsooth, you do not perceive the True (Sat), my son; but there indeed it is. That which is the subtile essence, in it all that exists has its self. It is the True. It is the Self, and thou, O Svetaketu, art it».⁴³

Tenemos, por tanto, un ser uniforme, una esencia presente en todo cuanto existe, y esa fórmula que es una de las más conocidas en las Upaniṣad: «*Tat Tvam Asi*», que se traduce más o menos por «*That are you*» o «Eso eres tú». Brahman no se encuentra en mayor medida en un lado que en otro: está por igual en todos los entes, incluidas las personas. De ahí que el *ātman*, lo que entenderíamos como alma o esencia de cada persona, no sea más que otra forma de Brahman y que pueda ser posible alcanzarlo a través de la introspección.⁴⁴ Hajime Nakamura nos aporta algunas palabras de Yajñavalkya, estudioso de las Upaniṣad, sobre el *ātman*: «(*ātman*) has an indestructible and imperishable quality (...) It is incomprehensible for I cannot be perceived (...). It has never been restrained, disturbed or injured».⁴⁵ Es aquello que no tiene cualidades ni las necesita para existir, razón de que sea ajeno a todo lo que podamos conocer: está más allá de los sentidos. Si hablamos de Brahman y *ātman* en cuanto al *advaita vedānta* se refiere, en realidad son dos términos intercambiables que en la práctica significan lo mismo, aunque con el matiz universal en el primero e individual en el segundo. La distinción, al igual que se haría con los demás conceptos o categorías del universo, es pragmática, pero no real. Esto, al menos, es lo que postula Śankara y lo que tomamos para interpretar Brahman de cara al *Himno*.⁴⁶ Por supuesto, entra en contraste con el resto de los Vedas que, como dijimos antes, se centraban en dar instrucciones sobre ritos hacia los dioses, en acciones externas antes que internas. Vemos que hay un giro hacia la individualidad en lugar del colectivo. A su vez, este entendimiento de que la esencia personal es la esencia universal (*ātman* = Brahman) no es simple lógica, no vale solo con aprendérselo y admitirlo, con cuestionarse la realidad sin una intención real de entender; se trata de una experiencia trascendente, de ahí que tengamos las doctrinas somáticas o psicofísicas

⁴³ Max MÜLLER. *The Upanishads Part I*, p. 105.

⁴⁴ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 65.

⁴⁵ Hajime NAKAMURA. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, p. 54.

⁴⁶ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 72.

como la Yoga, y otras prácticas ascéticas que debían ayudar a alcanzar ese estado de comprensión y liberación: *mokṣa*. Esto, por ejemplo, llevó al *darśana sām̐khyā* o al *dvaita vedānta* a considerar el mundo como dualista, donde *ātman* trata de escapar de la materialidad. En cambio, para el *advaita vedānta* tan solo enfatiza que el mundo pertenece a una sola unidad porque se enfoca como una reunión entre Todo y parte.⁴⁷

Finalizada esta pequeña introducción, podemos movernos al análisis del *Himno de la Creación*. Antes de nada, hay que partir de la base de que cualquier traducción está sesgada porque el sánscrito del poema no tiene una equivalencia exacta en el español. Como decíamos al principio, los indios concretan lo abstracto.⁴⁸ Y en una lengua tan importante que se considera sagrada, esto dificulta cualquier interpretación que hagamos si es desde una traducción. Además, hay múltiples imágenes de tipo antropomórfico o de la naturaleza a lo largo del poema, pero esto no debe distraernos: el significado de fondo es ontológico.⁴⁹ En cualquier caso, el *Nāsaduktām*, como lo hemos llamado al principio, significa «poema del no-ser».⁵⁰ ¿Por qué lo llamaban así? Estas son las dos primeras estrofas:

«Entonces no existían ni lo existente ni lo inexistente,
no existía el espacio etéreo ni el cielo que está más allá.
¿Qué cubría? ¿Dónde? ¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua, insondable, profunda?

Entonces no existía la muerte ni algo inmortal;
No existía aparición de la noche, del día.
Sólo aquel Uno respiraba sin aire, por su propia naturaleza.
Aparte de él no existía cosa alguna».⁵¹

He aquí que se nos niega lo existente y lo inexistente. Pero no es suficiente con esto, dado que estamos hablando de una lengua distinta: ¿qué es «existente»? Dice textualmente en el primer verso: *nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm*. *Sad* (o *sat*) es la partícula repetida y la que nos interesa. Como sustantivo, significa «ser, realidad, esencia; verdad».⁵² Es decir, no hablamos de mera existencia, como podríamos referirnos

⁴⁷ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 66.

⁴⁸ Ana AGUD. *Pensamiento y cultura en la antigua India*, p. 20.

⁴⁹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. “El vedismo. Los vedas. Lo uno como origen de todo. El orden cósmico”, p. 223.

⁵⁰ Ana AGUD. *Pensamiento y cultura en la antigua India*, p. 22.

⁵¹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. “El vedismo. Los vedas. Lo uno como origen de todo. El orden cósmico”, p. 226.

⁵² Óscar PUJOL RIEMBAU. *Diccionario Sánscrito-Español*, entrada सद्.

normalmente, sino que hablamos del ser, y esta diferencia nos será crucial más adelante. Por precaución, sin embargo, no descartaremos aún que en realidad *sat* sea existencia. La traducción de Ana Agud es más específica, filosóficamente hablando al menos —claro que la distinción a veces no es tan relevante como para plasmarla, o puede que en realidad la pareja de filólogos tomen otro camino—, aunque seguiremos usando la de Tola y Dragonetti: «Ni no ser ni ser había entonces / no había el espacio, ni el cielo sobre él (...) Ni muerte ni inmortalidad había entonces».⁵³ Nótese el uso del haber como verbo impersonal para no emplear «existir» o «eran», como se da en la traducción de Tola. Haber es un comodín en un mundo en el que todavía no hay ser ni no-ser, solo el Absoluto.

Está revelando que entonces no existía (o había) ni ser ni no-ser, y esto no solo es paradójico, sino que entra en contradicción inmediata en la segunda estrofa: «Sólo aquel Uno (...) / Aparte de él no existía cosa alguna». Es decir, sí había algo, pero ese algo era Brahman, el Absoluto. Hay que tener cuidado porque el Absoluto no tiene por qué tratarse del ser, sino que teniendo en cuenta el carácter universal y abstracto del pensamiento indio, posiblemente sea algo que intente englobar ser y no-ser; lo veremos con más detalle en el cuarto apartado. Tola y Dragonetti nos aportan varios pasajes más de los Vedas en que esta idea de una aparición *ex nihilo* —aunque, como vemos, no lo es del todo— se repite en los Vedas: «Himno X, 72, 2 y 3 (lo existente [*sat*] nació de lo inexistente [*asat*]; en el Atharva Veda X, 7, 25 (los Dioses nacieron de lo inexistente) (...)).⁵⁴ Tan extraño para nosotros, dado que la negatividad como imperativo para que surja algo es un planteamiento poco tocado en Occidente, resulta más bien común en el pensamiento indio. Más coincidente tenemos la apófasis como el único método para describir a Brahman, que también encontramos en Śankara, puesto que es imposible conocer por medio de los sentidos mundanos el Absoluto. Más adelante, el poema va recurriendo a esos elementos naturales y llegamos a la tercera y cuarta estrofa, donde nos plantea que el Uno, «a punto de surgir, estaba [todavía] rodeado por el vacío, / nació por el poder de su ardor [ascético]» y que «En el comienzo vino a él el deseo, / que fue el primer semen de la mente». Este ardor o *tapas* se interpreta como una especie de calor o de energía vital, y a su vez al Uno, una vez ha surgido —aunque no puede “surgir”, como sabemos—, le sobreviene el deseo o *kāma*. Este *kāma* se define de varias formas: «deseo; deseo sexual (...) pasión,

⁵³ Ana AGUD. *Pensamiento y cultura en la antigua India*, p. 20.

⁵⁴ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, p. 94.

inclinación (por los objetos mundanos) (...) placer, deleite; placer sexual». ⁵⁵ De este deseo del Uno surge el pensamiento; es decir, primero y primordial es el pensar. Es lógico que se diera la posibilidad de asir a Brahman desde la introspección si es casi lo más cercano a él, sobre todo teniendo en cuenta que uno mismo ya es Brahman. También hay que tener en cuenta que, si seguimos la vertiente monista, es normal en estos casos que la intelección del Absoluto signifique que las cosas sean en un Todo, si tomamos el mismo ejemplo aristotélico. ⁵⁶ El pensar puede ser, del mismo modo que desde el entendimiento el *ātman* podría alcanzar a Brahman. También nos plantea que los sabios llegaron al Uno, o al menos que estudiaron su posibilidad. ¿Cómo se conecta este *kāma* y ese ardor ascético con la Creación? Nos dan la pista Tola y Dragonetti con sus apuntes junto a la quinta estrofa:

«Extendieron transversalmente su cuerda
¿Había ahí “abajo”? ¿Había ahí “arriba”?
Habían procreadores [masculinos]
Habían poderes [femeninos]».

La versión de Agud nos da una idea algo distinta, especialmente en los dos últimos versos: «Había lo que siembra y lo que es grande; / el instinto abajo, arriba el consentir». En la primera traducción, tenemos claro que este deseo o *kāma*, que ya hemos visto que está vinculado al acto sexual, junto a un ardor que no deja de ser energía vital, simbolizan esa tendencia del Absoluto hacia la Creación y paren el universo o el pensar —que, como hemos visto, podría suponer lo mismo que crear—; una suerte de procreación desde el Uno. Agud nos ofrece una versión con elementos parecidos y que conserva su mensaje: la siembra, el cultivo, al fin y al cabo, es un acto de generación de vida también. Ambos son igual de válidos porque hay himnos del Ṛg Veda en los que aparecen dos figuras como el Cielo y la Tierra, Dyáuṣ y Pṛthvī, ⁵⁷ que actúan como el gran Padre y la gran Madre que al procrear dan a luz a la Creación en el himno 1.164, en el 5.58...; la traducción inglesa de Ralph T.H. Giffith en estos himnos habla de germinación y fecundación, por lo que vemos una clara relación entre el Nāsaduktám y sus predecesores y por qué difieren las traducciones. También hay otras formas de Creación, como el 10.90 con Puruṣa, o el 10.190 del que también habla Agud, que es un himno breve pero que nos explica cómo del fervor o *tapas* surge el orden (*ṛta*) en el universo, y cómo luego el

⁵⁵ Óscar RIEMBAU. *Diccionario Sánscrito-Español*, entrada काम.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1072b.

⁵⁷ Se nos hace evidente una similitud con Urano y Gaia, posiblemente por las raíces indoeuropeas de ambos.

Creador —a quien llama Dhātar—⁵⁸ forma el Sol, la Luna, el Cielo y la Tierra, etc., siempre con oposiciones. Por último (de los que hablaremos, hay muchos otros) tenemos el 2.12, donde Indra ordena las tierras y da fundamento al cielo. Vemos que estos dos elementos opuestos y complementarios, Cielo y Tierra, son típicos en los relatos cosmogónicos, y que los mitos sobre la Creación no faltan en el Ṛg Veda. Hay otro rasgo que se comparte entre las dos traducciones, y es ese interrogante sobre el “arriba” y el “abajo”; por un lado, es lógico, al fin y al cabo, si el cosmos no existe, no debería haber ni espacio ni tiempo, y esta no es una excepción. Se da un orden, se da un arriba y un abajo, se da una orientación al cosmos cuando Brahman lo forma. Esto, a su vez, coincide con relatos cosmogónicos en los que la medición o la estructura espacial son la razón de que haya una Creación e incluso un final. Por ejemplo, si nos acercamos al Chandogya Upaniṣad I.9, tenemos «todos los seres surgen del espacio (ākāṣa) y en el espacio se disuelven».⁵⁹

Finalmente llegamos a la sexta estrofa, donde esperan los dioses.⁶⁰ Frente al teísmo que en un principio diríamos que caracteriza el vedismo, Brahman, que engloba el universo, es abstracto y tiene poco de dios para el *advaita vedānta*. Al contrario, en el momento que surgen los dioses se nos aparece *māyā*, la ilusión del mundo y motivo de que no podamos llegar a Brahman de formas comunes. Cualquier dios, por muy poderoso que sea, como Śankara nos muestra con Īśvara, no es más que un engaño. Īśvara sería el regidor de la última estrofa, aquel que actúa como un dios personal y supuesto creador y gobernante del cosmos, con atributos y grandes cualidades, emociones y similitudes con el hombre, pero que es igualmente irreal y es a lo que uno se refiere cuando intenta hablar del Uno, de Brahman.⁶¹ El *jīva*, o el alma personal, el yo —que no el *ātman*, que es la esencia y lo mismo que Brahman, y se encontraría en lo más profundo de *jīva*— tiene una idea errónea del mundo empírico y lo cree real porque es ignorante. No obstante, *jīva* es a su vez *ātman*, es solo que el yo lo ignora, de ahí que nuestra alma sea inmortal (por ser lo mismo que Brahman) y se reencarne en el ciclo del *sāṃsāra*.⁶² A esta ignorancia sobre la naturaleza fundamental de la realidad la llama *avidyā* y es lo que da origen a Īśvara

⁵⁸ Óscar PUJOL RIEMBAU. *Diccionario Sánscrito-Español*, entrada धातृ. Significa «fundador; ordenador» y en el Ṛg Veda se usa como cualquier deidad que cumpla la función de creador.

⁵⁹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, p. 161.

⁶⁰ Ana AGUD. *Pensamiento y cultura en la antigua India*, p. 21.

⁶¹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, p. 359.

⁶² Natalia ISAYEVA. *Shankara and Indian Philosophy*, pp. 221-2.

cuando se intenta pensar o referir a Brahman por parte de algunos.⁶³ Tan solo Brahman como el principio Absoluto del cosmos tiene verdadera esencia, solo él existe sin requerir de otros seres o sustancias, mientras que todos dependen de él para existir, y solo él es inmutable frente al dinamismo que caracteriza a la realidad empírica.⁶⁴ Esto tiene una implicación fundamental que debemos explicar: que no hay paso a la existencia excepto para Brahman. Todo lo que vino tras (o de) Brahman siempre es, nunca pasa a ser. El nacimiento no es una nueva sustancia, o un nuevo ser, es tan solo una reformulación de lo que ya era. Alcanzar a Brahman es el *mokṣa*, e implica romper con la reencarnación al comprender que *jīva* es *ātman*. Pero hacerlo con un *jīva* que se mantiene en *avidyā* e Īśvara, que confunde más que ayuda, es verdaderamente complejo, e Īśvara —y según la tradición, otros dioses como los del *trimūrti*, es decir, los tres supremos dioses de la literatura *smṛti* *Brahmā*, *Viṣṇu* y *Śiva*—⁶⁵ es el supremo guardián al que se refiere la última estrofa, aquel que sabe el origen de la Creación porque puede que la creara —entendemos, a través de Śankara, que es una referencia a que aquello que creó en todo caso es el *māyā*—, o que quizá ni siquiera él lo sepa porque, como hemos visto, Īśvara es una distracción que impide llegar a Brahman. Cualquier dios, como los de la sexta estrofa e Īśvara, vienen después de la Creación del cosmos, pueden creer que han creado algo o que saben algo, pero no hay seguridad en ello.

Nada en este mundo irreal ayuda ostensiblemente a llegar al *mokṣa*, a que *jīva* se dé cuenta de que es *ātman* y a entender la verdad sobre Brahman, y cualquier cualidad positiva que le confirmamos a Brahman en realidad se la otorgamos a Īśvara. Intentar contenerlo, definirlo, cae en saco roto porque él es Todo, es Uno, y a la vez no está a nuestro alcance. ¿Cómo llegar a Brahman? Como decíamos antes, Śankara propone que mediante la apófasis en uno de sus comentarios a la Upaniṣad *Bṛhādāraṇyaka*. «(...) queda solo este medio, a saber, la definición mediante la negación de las usuales definiciones: “No, No”». *Na-iti, na-iti*. Si de la inexistencia surge la existencia, si el vacío es un requisito para el ser porque lo contiene (o se contienen), también la negación puede ser usada para contener o delinear a Brahman, el Absoluto al negar toda cualidad. Si lo analizamos, esto no permite conocerlo realmente, ni nos acerca a una definición formal,

⁶³ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, pp. 339-45.

⁶⁴ Hajime NAKAMURA. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, pp. 56-7.

⁶⁵ Frente a la *śruti*, la *smṛti* es posterior, y junto a ella conforman las principales escrituras sagradas del hinduismo.

pero nos ayuda a pensar en Brahman de una forma menos ilusoria.⁶⁶ El mismo *Himno* nos pone sobre aviso en los versos 14 y 15: «los sabios encontraron en lo inexistente / el vínculo con lo existente». En Agud tenemos, de nuevo, el término que consideraremos preciso por el momento: «del ser el hilo en el no ser hallaron». Pero el *Himno* tampoco nos da falsas esperanzas: al fin y al cabo, ni la entidad más alta accesible para nosotros sabe cómo ni si llegó a ser la Creación. Este escepticismo no es único del Nāsaduktám, y la interpretación y solución a la que llegamos gracias a Śankara se extiende a más himnos. Por ejemplo, en el 2.12, que hemos comentado sucintamente antes, en los dos primeros versos de la quinta estrofa la gente pregunta dónde está Indra, y la respuesta es «*He is not*»,⁶⁷ él no es. La traducción de Dragonetti no dista: «Él no existe».⁶⁸ No es que esté en un lugar lejano o inaccesible, es que no *es*. Es decir, el Creador —a estas alturas del pensamiento védico al menos— no es. Por supuesto, también puede considerarse que nos habla de que el Creador procede de esa nada o es en esa nada; esa vacuidad que hemos estado viendo que es un requisito indispensable para que haya ser. Y podría interpretarse como ese caos que es ordenado por el Creador, una de las formas de cosmogénesis que aparecen en el R̥g Veda. Esto nos puede resonar con el *Timeo*, por ejemplo, aunque hay una gran distancia entre ambos. Tola y Dragonetti nos llevan a un poema en que se vuelve a plantear ese escepticismo, donde se preguntan «si es verdad [que Él existe] / Muchos dicen “Indra no existe / ¿Quién lo ha visto? ¿A quién elogiaríamos?”». ⁶⁹ En otra traducción: «(...) *if he is the real thing. ‘Indra does not exist’, so says many a one. ‘Who has seen him? Whom shall we praise?’*». ⁷⁰ A la postre, esto nos permite ver tanto ese débil teísmo del que un pensador como Śankara puede, con cierta seguridad, afirmar que el mundo y los dioses son ilusorios, como que en un plano general el pensamiento indio tiende a la abstracción y a la universalidad, de manera que los dioses son símbolos más que seres concretos. Ahora veamos la Upaniṣad Chandogya:

«This universe was at first non-existent, being without names and forms [It was not visible, but it existed in a subtle form.] Slowly it manifested itself, as a shoot comes out of a seed. Next it developed into an egg and remained for a whole year like that».⁷¹

⁶⁶ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, pp. 322-23.

⁶⁷ R̥g Veda, II, 12.

⁶⁸ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, p. 94.

⁶⁹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, p. 95.

⁷⁰ Joel P. BRERETON Y Stephanie W. JAMISON. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, p. 1210.

⁷¹ Swami LOKESWARANANDA. *Chāndogya Upaniṣad*, 3.19.1.

Todas las cosas y seres no eran en un principio, sino que aparecieron posteriormente, y después se nos revela una nueva cosmogénesis, esta como un huevo primordial. Si hemos estado sentando las bases del ser en Parménides y en el *Himno de la Creación*, ahora debemos expandirlas e intentar, cuando podamos y sea oportuno, relacionarlas. Evidentemente, la posibilidad de caer en la banalización o mera comparación sin poner en su debido contexto y cultura cada asunto es peliaguda, por lo que iremos con pies de plomo, y advierto de antemano de que en todo caso me remito a las dos anteriores partes al proceder. Así, a diferencia de estas dos últimas, la que viene será más especulativa en el sentido de que intentaré aportar mis propias reflexiones y criterios.

4. EL SER Y LA EXISTENCIA

Vayamos primero con Parménides, de quien tenemos pendientes algunos fragmentos que tratan con el ser, el no-ser y la existencia. Propiamente, del *Poema* solo hemos visto que para Parménides lo mismo es pensar que el ser, o que aquello pensado debe ser. Esto coincide parcialmente con ese pensamiento del Absoluto, Brahman, que se torna acto. Pero, al mismo tiempo, Brahman puede que trascienda al ser, ¿no?

Tomás Calvo nos ofrece una explicación sobre cómo *eimí* y *giginomai* (εἰμί y γίγνομαι) son dos verbos griegos parecidos pero distintos. El primero se refiere únicamente a ser, al ser de un particular. En cambio, el segundo podía hablar tanto de ser como de cambio, de generación, nacimiento, devenir, etc. Nos pone un ejemplo de Jenofonte: «tierra y agua *son* (están) todas las cosas que *se generan* (ginomai)». ⁷² ¿A qué viene todo esto? A que es Parménides quien separa tajantemente el ser del llegar a ser. Hay un ser absoluto, eterno, siempre presente: «*Nor was [it] once, nor will [it] be, since [it] is, now, all together / One, continuous; for what coming-to-be of it will you seek?*», ⁷³ «*For if [it] came-to-be, [it] is not, nor [is it] if at some time [it] is going to be.*» ⁷⁴ Otras versiones nos revelan lo mismo «Pues si llegó a ser, no es, si alguna vez va a llegar a ser». ⁷⁵ Llegar a ser, *coming to be*, es el *giginomai*, y hay una clara escisión entre ambos significados. Solo las cosas que existen llegan a ser, mientras que el ser no puede llegar a ser, sino que es el requisito para que las cosas lleguen a ser. Pero las cosas que existen no llegan a ser desde la nada; es más, estrictamente tampoco llegan a ser desde el ser, sino que solo existe el ser. Parménides dedica buena parte del *Poema* a reducir el no-ser a lo que no-es: la nada, que es esa segunda vía indescriptible. «Pues nunca se probará que los no entes sean; / mas tú aparta tu pensamiento de esta vía», ⁷⁶ «No te permitiré que digas ni pienses de “lo no ente”, porque no es decible ni pensable lo que no es». ⁷⁷ Frente al ser que es el pensar y el decir, el no-ser no es decible ni pensable, se presenta uno en las antípodas del otro. Para Parménides, como nos dicen Kirk et al, el ser no nace ni muere. El ser, por otro lado, es continuo y uniforme como se expresa en el 8.22-26, dado que, presumiblemente, no se encuentra en los entes propiamente (no hablamos de substancia óptica), sino que es un principio universal no localizable. Por eso en el 8.43-45 lo

⁷² Tomás CALVO MARTÍNEZ. "De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula", p. 163.

⁷³ David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 1362 (8.5).

⁷⁴ *Ibid.*, pos. 1403 (8.20).

⁷⁵ C.S KIRK et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I*, p. 333.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 330 (7.1-2).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 332 (8.8).

asemeja⁷⁸ a una esfera perfecta en la que no hay polos ni imperfecciones, no tiene aristas, *es* en todo lo que *es*. El ser, fijo, inmóvil e invariable surge en oposición al movimiento y el devenir de las cosas.⁷⁹

Aquí, por tanto, tenemos una doble dicotomía: el ser frente al no-ser, y el ser frente a las cosas que existen. La vía de la opinión engloba, hasta cierto punto, ambas, dado que ya hemos visto que *doxa* se refiere especialmente al *arché* contra el que Parménides postula su ser, pero también incorpora la nada. Al igual que con Brahman, cuando hablamos de las cosas que llegan a ser cometemos un fallo porque en realidad estamos intentando hablar del ser, que es lo único que en definitiva existe. Ahora bien, aquí hay un conflicto, y es que, si todo lo pensable y decible es el ser, y aun así el ser es único y no múltiple, ¿qué son las cosas pensables y decibles? ¿Por qué hay multiplicidad? Śankara es capaz de salvarlo con soltura gracias a *māyā*, pero Parménides no lo deja muy claro. En el primer fragmento nos dice «*But nevertheless you shall learn these things as well, how the things which seem / Had to have genuine existence, permeating all things completely*». En suma, apunta a que las cosas que llegan a ser (las que parecen, las *doxa* o creencias) deben ser reales porque si no ese conflicto no se resuelve. El problema es que Parménides no extiende su doctrina al respecto más, sino que lo deja en el aire. Ahora bien, sabiendo que *doxa* se refiere al *arché* y a la cosmogonía que se predicaba entonces, es posible inferir que, si esas doctrinas tienen una consistencia ontológica, si deben ser reales, significa que hubo un origen de las cosas que llegaron a ser; que hay un principio físico, un *arché*. Parménides afirmaría que esas cosas existen, pero no que son el ser, y he aquí donde volvemos a ver la distinción entre las cosas mundanas, las apariencias que diría luego Platón, y el ser.⁸⁰ Así, Parménides no desdeña esa *doxa*, puesto que en el peor de los casos debe conocerse para distinguirse de la *alétheia* y separar el ser del no-ser, y en el mejor de los casos las creencias subsumidas en el concepto *doxa* en realidad existen, solo que de una forma menos real que el ser, o dependiente del ser. Asimismo, Parménides nos ofrece su propia teoría, nos habla de dos opuestos, luz y noche, que seguramente extraiga de Hesíodo, que figuran como los *arché* del cosmos. No obstante, esta elección es arbitraria y, de nuevo, no es representativa de la verdad:

⁷⁸ Las dos traducciones consultadas coinciden en usar «like» y «como» cada una. No es una esfera, es como una esfera. Es una expresión figurativa, no literal.

⁷⁹ Tomás CALVO MARTÍNEZ. "De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula", p. 164.

⁸⁰ Recordemos que Parménides no emplea *doxa* en el sentido platónico, pero se ilustra mejor la intención de Parménides al ponerlo sobre la mesa.

«Las opiniones mortales no reflejan el descubrimiento de la verdad objetiva: la única alternativa consiste en interpretarlos como productos de convenciones elaboradas por la mente humana. (...) sólo puede deberse a un *fiat* arbitrario». ⁸¹

Luz y noche como principios lo son como podría serlo el fuego y tierra que le adjudica Aristóteles, y no importaría demasiado. Puede que Parménides emplee estos principios porque para él sean los más cercanos a cómo se generó (llegó a ser) el universo, puede que solo sea por tomarlos de Hesíodo o puede que esté tomando una posición, pero lo que está claro es que no deja de ser irrelevante frente a su tesis principal. El objetivo de los últimos fragmentos dedicados al *arché* es suplir esta falta que hemos destacado, es un efecto colateral de que le quede colgando la ilusión del mundo. ⁸² Vemos, pues, que las cosas que llegan a ser no gozan de las mismas condiciones que el ser, y que el ser, si abarca todo lo pensable, está por encima de la generación, de la cosmogonía, y de las posibilidades de existencia de las cosas. Y si el ser es atemporal, o no fue ni será, sino que solo es (8.10-11), implica que todas las formas de existencia están ya en el ser de un modo u otro. De ahí que el pensamiento y el habla sea también ser; por ser imaginario no deja de existir. Esto abre la veda a muchas preguntas, entre ellas la que vimos que proponía Gorgias: si pienso en una quimera, ¿debe existir? En parte sí y en parte no. Al fin y al cabo, la imaginación es algo, solo que no hay una exigencia de que sea real, y ya hemos discutido en el primer apartado que el ser no se circunscribe a la existencia, sino que Gorgias malinterpreta el ser como si fuese *arché* (o bien dispone de una versión del *Poema* de la que nosotros no). Una quimera es, y un unicornio es, pero en nuestra experiencia no puede o debería poder llegar a ser. Ahora, como no hay generación ajena al ser, todo es desde el ser a partir de unos elementos primordiales (*arché*), por lo que en el hipotético caso de que esos seres irreales pudieran llegar a ser, llegarían a ser desde el ser, no surgirían *ex nihilo*. Por eso cuanto pueda pensarse es ser: si existiera, sería, y por tanto es previo a existir. En cualquier caso, cuáles sean los elementos primordiales que formen la existencia, como suele ocurrir en la ontología, no es fundamental en Parménides como no lo es en el Himno.

¿Y qué es el ser, el no-ser y la existencia para el Himno? Una característica imprescindible del ser en la tradición india es que sea *svabhāva*, que significa «ser propio», «existencia inherente», «naturaleza propia»... y, en el extremo absoluto, requiere que el

⁸¹ C.S KIRK et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I*, p. 341-2.

⁸² David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 561.

ser sea inmutable, inmanente por sí mismo e inalterable.⁸³ No requiere tener causa, sino ser la causa, existir por sí mismo sin necesidad de otro. Tanto aquellos que creen que existe una esencia-*svabhāva* como los que no, siempre se argumenta desde este concepto, negándolo o demostrándolo. Hemos visto que Śankara habla de Brahman con estos atributos propios de *svabhāva*, por ejemplo, más los que le confiere como Absoluto. Así, aquello que sea *svabhāva* no debe llegar a ser, debe ser siempre. Por eso Brahman está por encima del ser y el no-ser, porque si el ser desplaza el no-ser al ser, si ocupa un lugar, entonces en realidad está llegando a ser o requiere de un tercero para poder ser —el Absoluto por un lado y el no-ser por el otro, de ahí que en algunas doctrinas el no-ser sea el Absoluto—, y eso le impediría ser calificado como *svabhāva*. Si un ente no cumple los requisitos de *svabhāva* significa que, en última instancia, si empezamos a rastrear su origen alcanzamos a Brahman —dado que él es el origen del ser—. Para Śankara, los entes son menos reales al depender de Brahman, siendo lo único real de verdad (*svabhāva*) el propio Brahman.⁸⁴ Pero aquí hay un punto interesante que no podemos pasar por alto, y es la negación de la existencia en la tradición india. A la ausencia de algo se le llama *abhāva*, o no-entes/seres, y son ausencias reales. No hay una realidad positiva que solo sea aplicable a los entes del presente, sino que tanto lo presencial como lo ausente tienen una cualidad positiva.⁸⁵ Para la *darśana nyāya*, que un ente esté ausente no da derecho a afirmar que existe si es una imposibilidad, debe poder existir porque de lo contrario la atribución es falsa.⁸⁶ Una quimera no es real porque está ausente en la ciudad dado que nunca puede haber una quimera en la ciudad, y en ese caso sería *asat*. Hay una cualidad que es la existencia actual de un ente, y es una cualidad como cualquier otra. Decir que la quimera es roja sería igualmente *asat* porque en realidad no hay tal quimera, es pura imaginación; la cualidad negativa no da derecho a la existencia. Ahora bien, si argumentáramos que una quimera puede existir, o que Brahman es capaz de cualquier cosa, se nos complica. Habría que ver mejor qué es *sat* y *asat*. Como hemos dicho antes, se trata de ser, no de existencia, pero en *abhāva* nos encontramos con una existencia y no un ser. Y en el Rg Veda aparecen *sat* y *asat* como dos formas que *son*; es decir, que ambos tienen entidad ontológica y que *asat* «*is a pejorative term. Its place is deep below creation, it is just hell*»⁸⁷ En esos mitos de la Creación que mencionábamos, Indra separa *sat* de

⁸³ Jan WESTERHOFF. *Nāgārjuna's Madhyamaka*, p. 45.

⁸⁴ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 70.

⁸⁵ JeeLoo LIU y L. Douglas BERGER. *Nothingness in Asian Philosophy*, p. 4.

⁸⁶ Jan WESTERHOFF. *Nāgārjuna's Madhyamaka*, pp. 55-56.

⁸⁷ Stella KRAMRISCH. "The Triple Structure of Creation in the Rig Veda", p. 146.

asat, y en nuestro Himno *sat* surge de *asat*. Esta aparente contradicción se resolverá por sí sola cuando encajemos el resto de las piezas del puzle.

Hay una particularidad que no hemos terminado de comentar y por la que hemos pasado rasantes antes, y es esa conexión entre *ātman* y Brahman, que para el *advaita vedānta* es mucho más intensa de lo que a primera vista parece. Brahman no solo es un principio metafísico universal, sino que en calidad de *ātman* (que en verdad es lo mismo) también es espíritu. Mora en todos los seres, todas las cosas, como su esencia fundamental, y las hace ser una parte de sí mismo, aunque sea de un modo ilusorio para nuestro *jīva*. Es un espíritu inmortal que rige el mundo, una realidad independiente.⁸⁸ Tola y Dragonetti nos explican esto a través de Yajñavalkya, maestro upaniśádico de quien hemos visto un fragmento antes, y realizan una comparación con autores griegos, entre ellos Plotino, que también es de los pocos filósofos occidentales (quitando los contemporáneos) que establecen la negatividad como requisito del ser.⁸⁹ Parménides aún no sería conveniente añadirlo porque para eso hay que adentrarnos en Brahman como consciencia, es decir, como pensamiento o intelecto: «todo está dirigido por la consciencia, está establecido en la consciencia (...); la consciencia es el fundamento, la consciencia es Brahman».⁹⁰ Brahman y *ātman* son consciencia pura, sin materia a la que estén apegados, de ahí que la tradición del *dvaita vedānta* considere que esta división prueba el dualismo entre materia y espíritu. Para el *advaita*, Brahman es *svabhāva* y todo depende de él, por lo que sería una característica monista y no dualista. Si tomamos el Himno, encontramos este pasaje que antes hemos comentado por encima: «que fue la primera semilla de la mente» (Tola y Dragonetti) / «el que fue la semilla primera del pensar» (Ana Agud). Vemos que ese pensar del Himno que surge en primer lugar es, en efecto, la consciencia. Si nos vamos al Avadhuta Gita, encontramos afirmaciones similares en, por ejemplo, el 1-14: «*Internally or externally, you are just one Consciousness, everywhere and all the time. Why are you running around in delusion here and there like a ghost?*».⁹¹ Debemos insistir en que es esta la razón que podamos alcanzar el *mokṣa* a través de la introspección, y es que en última instancia nosotros, como cualquier ser, somos el Todo, el Uno, solo que somos incapaces de verlo por la *avidyā*. Nuestra consciencia, nuestro pensamiento, es lo más cercano a Brahman dado que es solo gracias a esa consciencia universal que las

⁸⁸ Natalia ISAYEVA. *Shankara and Indian Philosophy*, p. 225.

⁸⁹ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, pp. 141-3.

⁹⁰ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI. *Filosofía de la India*, p. 135.

⁹¹ Tarun PRADHAAN. *Avadhuta Gita*, p. 11.

entidades existen, es por el conocimiento como atributo de Brahman que las cosas son.⁹²

En la Upaniṣad Svetāsvatara tenemos fragmentos que nos permiten entenderlo mejor:

«5. *He is the beginning, producing the causes which unite (the soul with the body), and, being above the three kinds of time (past, present, future), he is seen as without parts, after we have first worshipped that adorable god, who has many forms, and who is the true source (of all things), as dwelling in our own mind*».⁹³

«17. *He who has become that, he is the immortal, remaining the lord, the knower, the ever-present guardian of this world, who rules this world for ever, for no one else is able to rule it*».⁹⁴

Nótese el «the knower, the ever-present guardian of this world» y «and who is the true source (of all things), as dwelling in our own mind». El que sabe, la consciencia que permea toda la existencia, eso es Brahman, y eso es *ātman*, y eso es cada persona. Esto nos recuerda, sin duda alguna, a ese ser que debe poder pensarse y a ese pensar que debe ser en Parménides porque es similar en esos requisitos o planteamientos antropocéntricos del ser. Igualmente, aunque el filósofo griego no recurre explícitamente a un espíritu que es equivalente a la totalidad del ser, sea por influencias órficas como por su propia teoría, nos ofrece una inmortalidad del alma o de la existencia eterna de la persona: «*And it is all one to me / Where I am to begin; for I shall return there again*». En el Avadhuta Gita encontramos el 1-13: «*You were never a body, you do not die nor were born. The famous scriptures often say – Everything is “All that is”*».⁹⁵ Hay muchas diferencias entre ambos, como hemos ido señalando: donde el ser de Parménides es siempre presente, la Upaniṣad Svetāsvatara nos plantea a Brahman como atemporal, aun si sigue vigente porque está en el mundo de algún modo. Son concepciones temporales dispares pero similares. La principal diferencia, entre otras, radica en que en Parménides no hay soteriología y, en cuanto al hinduismo se refiere, sí. Elegir la vía de la Verdad mejora tu experiencia vital, pero como ya eres ser, no puedes volver al ser; solo siendo, pensando, uno es. No descartemos tampoco, dadas las influencias órficas, que Parménides creyera en la *metempsychosis* o se refiriera a ella con esos versos, de modo que en realidad está diciendo que, si él viene del ser, al ser vuelve, y regresa constantemente, pero no nos lo deja claro.⁹⁶ En el *advaita vedānta*, en cambio, hemos visto que llegar al *mokṣa* implica dejar de reencarnarse y habitar finalmente en el Absoluto; el *ātman* vuelve a lo que

⁹² Natalia ISAYEVA. *Shankara and Indian Philosophy*, p. 225.

⁹³ Max MÜLLER. *The Upanishads Part II*, p. 261.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 265

⁹⁵ Tarun PRADHAAN. *Avadhuta Gita*, p. 11.

⁹⁶ Richard SEAFORD. *The origins of philosophy in Ancient Greece and Ancient India*, p. 194.

siempre ha sido. *Jīva*, que normalmente se reencarna dado que en un nivel profundo no deja de ser *ātman*, con el *mokṣa* desaparece o se actualiza para dar paso a *ātman*, que se libra de la multiplicidad del mundo y asimila que es el Uno, que es Brahman.⁹⁷ En circunstancias normales se ve sujeto a las leyes del karma (el sucesor del *ṛta*) pero como inmiscuirnos en este campo sería complicar aún más nuestro propósito dado que Parménides carece de un concepto similar por completo, baste decir, en palabras de Natalia Isayeva: «the phenomenal world (...) is just the world where the soul is bound by its *sāṃsāric* transmigrations which obey the law of *karma*».⁹⁸

Hay, con todo, un parecido decisivo que tiene que ver con esa existencia parmenídea, que debemos contemplar junto a la existencia que propone Śankara para resolver nuestro dilema de *sat* y *asat*. Como ya hemos visto, el mundo es una ilusión o *māyā* porque a la hora de la verdad solo Brahman es real. Ahora bien, Śankara no nos dice que estemos atrapados en un infierno egoico y que cuanto percibimos sea falso e inútil. Harrison nos ofrece una visión en tres capas del pensamiento de Śankara respecto a la realidad: en la primera estaría Nirguṇa Brahman, que es ese Brahman sin cualidades y por ende inaccesible. En la segunda capa tenemos la realidad absoluta desde el pensamiento humano y a Saṅguṇa Brahman o un Brahman con cualidades que, a todos los efectos, es Īśvara. Finalmente, en la tercera capa nos encontramos el mundo material, *māyā* junto a la segunda.⁹⁹ La primera capa es la que dota de posibilidad de existencia, pero no niega las otras dos en un sentido estricto. Cuando decimos «el fuego quema», no mentimos: es real dentro del empirismo que caracteriza a la tercera capa. El hambre es real, el sufrimiento es real, todos los sentidos son reales dentro de unos límites. Porque, si nos fijamos bien, nos daremos cuenta de que todo es Uno, y de que nos por mucho que experimentemos fenómenos nos estamos engañando con una ilusión. A tal efecto, nuestra mente en la segunda y tercera capa, *jīva*, es falsa, igual que lo es nuestro cuerpo por depender de Brahman, por no ser *svabhāva*. Solo *ātman*, la consciencia del universo que es Brahman es real. Solo nosotros al darnos cuenta de que somos *ātman* y Brahman somos reales, y el resto es un espejismo.¹⁰⁰ Parménides no dista mucho de esta posición porque sabemos que reconoce la existencia en el *arché* y todo lo que se deriva de él: la realidad. Pero tampoco se opone a las cosas que no existen con su ser; si un ente es irreal también

⁹⁷ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 105.

⁹⁸ Natalia ISAYEVA. *Shankara and Indian Philosophy*, p. 229.

⁹⁹ Victoria HARRISON. *Eastern Philosophy: The Basics*, p. 72-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 73.

es ser por poder ser pensado. Ni existencia ni inexistencia, no obstante, son el ser, sino que el ser trasciende a ambos. Es más, la Diosa, y por ende Parménides, nos insta a desconfiar en nuestros sentidos: «y no permitas que el hábito, hijo de la / mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este / camino [de la nada], forzándote a usar una mirada vacilante o un / oído y una lengua plenos de sonido sin sentido».¹⁰¹ La versión de David Gallop: «*To ply an aimless eye and rining ear / And tonge*».¹⁰² El mismo Gallop plantea: «*Why is the world of plurality and change to be dismissed as some kind of illusion?*».¹⁰³ Porque la Diosa nos lo plantea como una ilusión, como si cuanto pronunciamos de la vía de la Opinión tan solo son nombres carentes de significado. Existen, como hemos visto, pero no son la realidad última, que solo es el ser. Por tanto, estos dos pensamientos metafísicos consideran un Absoluto, Brahman y el ser, y la existencia e inexistencia como parte de la realidad y del ser. Visto así, *sat* y *asat* serían estos dos últimos, y Brahman el ser, y si aceptamos esta interpretación el *Himno* y la vacuidad en el sentido que se desprende del *Himno* tienen más sentido: la existencia requiere de inexistencia para surgir, y la desplaza ya sea porque los entes que pueden llegar-a-ser siempre han sido (la existencia e inexistencia fueron separadas en un inicio) como porque llegan a ser y abandonan la inexistencia, tal y como se nos muestra en el *Himno*. Estas dos teorías son opuestas, pero no entran en conflicto con Brahman de ningún modo. La imagen se nos completa y tanto el *Himno* como Parménides nos estarían hablando, pese a sus particularidades académicas y culturales, de un mismo principio metafísico. Si es así, habría que retractarse en lo que se dijo en el anterior apartado; la traducción de Tola y Dragonetti es la más específica y no la de Agud.

Queda un pequeño detalle para que el puzzle termine de encajar, y es que Śankara no hace una distinción entre Brahman y la nada como no-ser, no la sitúa en su pensamiento. Habría que especular que no debe considerar que sea suficiente porque Brahman es el Absoluto, y es evidente que negar la nada sería absurdo en la misma medida en que Nāgārjuna no puede negar (*abhāva*) *svabhāva*; le conferirían ausencia, la reifican, y por tanto dotan de existencia a ese término, dificultad que Nāgārjuna intenta sortear aclarando que en realidad está demostrando que no existe, que en lugar de *svabhāva* fundamental hay *śūnyatā* (vacuidad, vacío) fundamental. Śankara no comenta

¹⁰¹ C.S KIRK et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I*, p. 330 (fragmento 6).

¹⁰² David GALLOP. *Parmenides of Elea, Fragments*, pos. 1336.

¹⁰³ *Ibid.*, pos. 225.

la nada porque, asumimos, nada puede haber fuera de Brahman. Y, sin embargo, no descarta que podamos vislumbrar su silueta mediante la apófasis, como si después de todo no terminara de trascender la existencia. Parménides lo ve con los mismos ojos: solo hay ser, y de la nada solo nada puede surgir, y a su vez eso no quita que Parménides junte el no-ser y la *doxa* en una misma vía, al principio diga que no se puede aprender nada de ella y luego se retracte o al menos ponga sobre aviso de que es posible adquirir conocimiento del mundo empírico, pero que eso no lo hace real como el ser. Es decir, tanto el Himno como Parménides pueden ser interpretados para que nos den esta doble dualidad entre ser, no-ser y existencia e inexistencia, y a pesar de ello no deja de ser una interpretación de la que no podemos estar totalmente seguros. En ese sentido, podríamos crear símiles entre *mokṣa* y la elección de la vía de la Verdad, siendo ambas una decisión que, si tenemos en cuenta las influencias órficas en Parménides, liberan al individuo. Entre ellas, una de las más destacables es ese afán de Parménides porque el que lee o escucha su poema opte por la vía correcta. Quiere que haya una elección y una concienciación real del ser y el no-ser. Y no se nos escapa que Śankara decía «*Among all means of liberation, devotion is suprem. To seek earnestly to know one's real nature- this is said to be devotion*». ¹⁰⁴ La revelación de *jīva* como *ātman* se nos aparece porque debemos intentar descubrirlo. El *mokṣa* se busca y encuentra, en el mismo sentido intelectual y en la misma dimensión ontológica que el ser de Parménides, aunque para el filósofo griego no hay muchos indicios que apunten a la soteriología ni tampoco al esoterismo en esa búsqueda. No obstante, como hemos ido viendo, no podemos descartarlo del todo por esas influencias órficas y místicas, y si fuera cierto acercarían aún más ambas nociones. Empero, no podemos confirmar el orfismo en Parménides, y debemos quedarnos con los aspectos que mayor correlación presenten.

¹⁰⁴ Swami PRABHAVANANDA y Christopher ISHERWOOD. *Shankara's Crest-Jewel of Discrimination*, pos. 332.

5. CONCLUSIÓN

Si algo queda claro con este trabajo es la gran complejidad y cuidado con el que uno debe tratar textos antiguos. No porque no se relacionen; ya hemos aclarado que podría considerarse que hablan de un ser sino muy parecido, idéntico. No, es porque en realidad hay ese pequeño gran fallo que tambalea toda la estructura que hemos formado: que los dos, de un modo u otro, entremezclan ser y existencia. Ahora, ¿es esto así? Podríamos afirmar, en un arriesgado alarde interpretativo, que cuando Śankara nos propone eliminar, negar toda cualidad porque de esa forma llegamos a Brahman, aquello-sin-cualidades, Nirguṇa Brahman, en realidad no quiere decir eso exactamente. Debería resultar evidente que si eliminamos las cualidades lo único que encontraríamos es la nada; pero no la nada del no-ser, sino la inexistencia, la quimera roja que ni es roja ni es quimera porque no existe. Al eliminar cualidades hallamos las inexistentes y la inexistencia misma, las que no tienen realidad positiva en el mundo. Es posible, tal y como nos indican Tola y Dragonetti, que Śankara nos pida que vaciemos incluso el vacío, ir adonde dice el *Himno*, cuando no existía ni *sat* ni *asat*. Se escapa de este trabajo cómo llevar semejante petición a la realidad, especialmente cuando Parménides nos pide lo contrario: que ni se nos ocurra acercarnos a la nada ontológica, pues de ella nada puede decirse ni surgir. Y Śankara no se aleja de ello: a fin de cuentas, repetidamente insiste en que nada más hay que Brahman, que solo hay Brahman, que es el Absoluto y se encuentra sobre *sat* y *asat*. Hay diversas opciones para resolverlo:

La primera, que para Śankara hay una vía de la Nada, una *via negationis*. No es difícil ver cómo se infiere una iluminación o una liberación espiritual de esto, pero tampoco la casi imposibilidad que presenta para una persona común.

La segunda, que ese camino de la negación de las cualidades únicamente sirve para escapar de la segunda y tercera capa del mundo, de *māyā* e Īśvara, pero no es suficiente para alcanzar la primera, a Brahman.

La tercera, vinculada a la anterior y la que mencionamos cuando hablábamos de ello en el tercer apartado: podemos afirmar que Śankara, sin con ello tildar de baladí su apoyo a la Upaniṣad Bṛhādāraṇyaka, no pretende que lleguemos a Brahman desde la negación, sino que debemos empezar por ello. Es una ayuda, pero puede, según la persona, que ni contribuya a superar mínimamente el *māyā*.

Debemos tener en cuenta que el *mokṣa* implica una conexión completa con Brahman, una identificación con la realidad última y por tanto un desapego del mundo material y del yo. Ni siquiera el bien y el mal, para Śankara, perturban al que ha alcanzado la iluminación. Sería cuanto menos extraño que fuera la apófasis la que tocara a Brahman. No, la negación de las cualidades nos apoya en el intento de desligarnos del mundo empírico, pero no es suficiente. Es posible, siguiendo esta interpretación, que Śankara no pretenda que vayamos al vacío del vacío, a la nada del no-ser, pues sería paradójico con todas sus demás enseñanzas y con el mismo *Himno*, para el que no hay sino ser (Brahman), existencia e inexistencia.

Parménides, por su parte, es más directo al respecto, y aunque no podemos negar que sitúe en la vía de la Opinión al no-ser y a la existencia-inexistencia (el *arché* y cuanto causa), tampoco podemos negar que nos faltan fragmentos de su poema. Y hay saltos en los que pudiera ser que se situara una explicación mejor fundada sobre por qué confluyen esos tres elementos. Al mismo tiempo, hay dos opciones en cuanto a unir en la vía de la Verdad las explicaciones del ser y el no-ser y en la vía de la Opinión las de la *doxa* (de nuevo, el *arché*). Y es que Parménides, estrictamente, no los sitúa juntos. El fragmento 1.28-30 concurre de este modo: «*And it is right you should / learn all things, / both the steadfast heart of persuasive truth, / And the belief of mortals*», y en el 2.2-5: «*That routes of inquiry alone there are for thinking: / The one that [it] is, and that it cannot not be (...) The other, that it is not and that it need must not / be*». Es por eso que, en ese salto de un fragmento a otro, hay autores como Gallop que consideran que hay no dos sino tres vías: la del ser, la *via negationis* incognoscible porque es la nada, y la de la *doxa* que nos presenta en el fragmento 6.3-4: «*For I restrain you for that first route of inquiry, / And then also from this one, on which mortals / know nothing*». Esta primera vía es la del no-ser, y esa segunda la de la opinión mortal. En Kirk et al hallamos también una noción de tercera vía, aunque con sus matices: «demuestran que no escogen entre las dos vías “es” y “no es”, sino que siguen *ambas* sin discriminación». ¹⁰⁵ Dicho de otro modo, la *doxa* del *arché* es la existencia e inexistencia, como hemos afirmado, y el error es creer que esa existencia e inexistencia son la última instancia de la realidad combinando ser y no-ser, creyendo en la generación (*giginomai*), en el nacer y morir, etc. Sea que hay una tercera

¹⁰⁵ C.S KIRK et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I*, p. 322.

vía, sea que la *doxa* es una combinación de las dos vías sin llegar del todo a ser una tercera, vemos que hay opciones para este conflicto igual que las hay con Śankara.

Puede que no andemos equivocados en nuestras especulaciones, como vemos, pero nada de esto le resta prioridad a la cuestión que planteábamos al inicio de la conclusión: que ni Parménides ni el *Himno* ni Śankara hacen una distinción formal entre ser, no-ser, existencia e inexistencia. Ese cuidado extremo debe conservarse, y debe advertirse de ello porque, al fin y al cabo, no hemos hecho otra cosa que partir desde Parménides, escoger la escuela que a priori era más cercana a su pensamiento, y mediar para que dialogasen sus conceptos. Pero tampoco despreciemos la investigación realizada en el trabajo, porque hay razones, hay motivos bien sustentados que nos podrían llevar a creer que los aspectos ontológicos más esenciales —no solo en ellos si no en la tradición de la metafísica en su totalidad— coinciden, y no es vano encontrar un punto en común en pensamientos con tantos matices, tan lejanos el uno del otro. Como dijimos en la introducción, son aspectos que relacionamos no por su conexión indoeuropea, su simultaneidad temporal o por surgir en una sociedad monetaria, sino porque consideramos, y concluimos, que las ideas filosóficas de fondo son, a grandes rasgos, las mismas.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUD, ANA. *Pensamiento y cultura en la antigua India*. Ediciones Akal, Madrid, 1995.
- ARISTÓTELES. *Física* (trad. Miguel Candel). Gredos, Madrid, 2011 (versión ebook).
—*Metafísica* (trad. Miguel Candel). Gredos, Madrid, 2011 (versión ebook).
- BERTI, ENRICO. *En el principio era la maravilla*. Gredos, Madrid, 2009.
- BRERETON, JOEL P. Y STEPHANIE W. JAMISON, trads. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vols. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS. “El lenguaje de la ontología. De Parménides a Meliso”, *Convivium: revista de filosofía*, No 13, 2000, pp. 1-12.
—“De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula”, *Pensar la nada, ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- CORDERO, NÉSTOR LUIS. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Machado, Madrid, 2015.
- CORNFORD, F.M. *Platón y Parménides*. Herder Editorial, Barcelona, 2009.
- KIRK C.S et al. *Los filósofos presocráticos, Parte I* (trad. Jesús García Fernández). Gredos, Madrid (versión ebook).
- GALLOP, DAVID. *Parmenides of Elea, Fragments*. University of Toronto Press, Toronto, 1984 (versión ebook).
- GRIFFITH, RALPH T.H. *Rig Veda*. Leeway Infotech, Naranpura, Ahmedabad, 2016 (versión ebook).
- HARRISON S. VICTORIA. *Eastern Philosophy: The Basics*. Routledge, New York, 2019 (version ebook).
- ISAYEVA, NATALIA. *Shankara and Indian Philosophy*. State University of New York Press, Albany, 1992.
- JEELOO LIU AND BERGER L. DOUGLAS. *Nothingness in Asian Philosophy*. Routledge, 2014 (versión ebook).
- KRAMRISCH, STELLA. “The Triple Structure of Creation in the Rig Veda”, *History of Religions*, Vol. 2, No.1, Summer, 1962, pp. 140-175.
- MÜLLER, MAX, trad. *The Upanishads Part I*. The Clarendon Press, Oxford, 1879. Versión online consultada el 25/05/2021: <https://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/index.htm>
—*The Upanishads Part II*. The Clarendon Press, Oxford, 1884. Versión online consultada el 25/05/2021: <https://www.sacred-texts.com/hin/sbe15/index.htm>
- LOKESWARANANDA, SWAMI, trad. *Chāndogya Upaniṣad*. Ramakrishna Mission Institute of Culture, versión online consultada el 30/05/2021:

<https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/chandogya-upanishad-english/d/doc239041.html>

- NAKAMURA, HAJIME. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. University of Hawaii Press, Honolulu, 2014.
- PLATÓN. *Diálogos, Timeo* (trad. Francisco Lisi). Gredos, Madrid, 2011 (versión ebook).
- PRABHAVANANDA, SWAMIE ISHERWOOD CHRISTOPHER, trads. *Shankara's Crest-Jewel of Discrimination*. Vedanta Press, Hollywood, Ca, 1975 (version ebook).
- PRADHAAN, TARUN, trad. *Avadhuta Gita*. Pune, 2017 (versión ebook). Obra de Dominio Público.
- PUJOL RIEMBAU, ÓSCAR. *Diccionario Sánscrito-Español*. Herder Editorial, Barcelona, 2009.
- SEAFORD, RICHARD. *The origins of philosophy in Ancient Greece and Ancient India.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020 (version ebook).
- TOLA, FERNANDO Y DRAGONETTI, CARMEN. *Filosofía de la India*. Editorial Kairós, Barcelona, 2008.
- “El vedismo. Los vedas. Lo uno como origen de todo. El orden cósmico”, *Asociación Española de Orientalistas*, XXXIX, 2003, pp. 217-241.
- WESTERHOFF, JAN. *Nāgārjuna's Madhyamaka*. Oxford University Press, Oxford, 2009 (versión ebook).