

EXTRACTOS DEL NUMERO 1

Himno de Purusha-sûkta (Purusha-sûkta. Pig Veda X, 90)

por Roberto Pla Sales

A los que encuentran su impulso renovador en la cultura primitiva de la India. Ellos reanudan y revisan ahora aquellos amores que en el Quattrocento se inclinaron a Grecia y también ahora, como entonces, buscan en el Hombre, en sí mismos, la medida de todas las cosas que son y que no son.

El Himno describe al Hombre completo, universal, perfecto, a Purusha, tal como es realmente en su plenitud y como hemos de manifestarlo en nosotros mismos por entero al término de esta ofrenda sacrificar que somos. Tal es la unidad del género humano, del Hombre, que ahora vemos como *muchos* y que deberemos reencontrar como Uno. Sólo así llegará a imperar un renacimiento por el impulso renovador de las manifestaciones de Vida y empezará a cumplirse la obra humanista que nos ha sido reservada; hasta que nos llegue el cumplimiento del dharma propio, no sólo individual sino colectivo, impulsado por el Hombre único *en el que vivimos, nos movemos y existimos*¹. Por eso fue dicho: *La unión es la ofrenda que os ofrezco*².

Con una finalidad vivamente renovadora vamos a revisar ahora las estancias de este hermoso Poema dedicado a Purusha, el Hombre universal, desde los albores de nuestra cultura³.

I. PURUSHA UNIVERSAL

Estancia 1.

*Innumerables cabezas tiene Purusha,
innumerables ojos, innumerables pies.
Por entero cubre la Tierra
y aún la sobrepasa en más de diez dedos*⁴.

¹ Frase atribuida al poeta Epiménides de Cnosos (S. VI a.C.) y que tomó Pablo para el cristianismo naciente en su discurso ante el Areópago (*Hch.*, 17, 28).

² Rig Veda, X, 191, 3

³ Tomaré casi al pie de la letra la trad. de J.M. de Mora (E. Diana, México, 1974) con alguna variantes de F. Tola (E. Sudamericana. B. Aires, 1968).

⁴ *Más de diez* significa una medida ilimitada.

Purusha es Uno y no hay otro ni podría haberlo; pero lo visible y sensible en él es una multiplicidad de ojos, cabezas y pies, que piensan, ven y se mueven, en el mar sin límites de prakriti⁵. Pero eso no es todo Purusha, pues el Hombre completo supera prakriti en grado infinito.

Estancia 2.

*Purusha es todo lo que hoy es,
lo que ya fue y lo que será;
es Señor de lo imperecedero
y es superior a lo que se alimenta.*

El texto afirma la eternidad de Purusha, que siempre fue, es y será⁶. En cuanto Hombre superior y único es imperecedero y excede a todo ser viviente y temporal, no depende de ningún *alimento* ajeno, el material o el otro, el del conocer, para cumplir el dharma que su ofrenda sacrificial exige. Lo que necesita lo tiene en sí mismo, pues todo forma parte de su propia grandeza.

Estancia 3.

*Tal es su grandeza
y todavía es más grande Purusha.
Todos los seres son su cuarta parte
y las otras tres son lo imperecedero y
están
en el cielo.*

En las dos primeras Estancias se ha empezado a describir la grandeza de Purusha y ahora se confirma esa grandeza. La totalidad de los seres vivientes, la suma de cabezas, ojos, pies, que llamamos *hombres*, sólo pueden ser considerados propiamente *como hombres* por identificación inadecuada con los objetos vivientes, sutiles o densos, que conocemos. Luego decimos: *Esto es todo*. Pero lo que afirma el texto es que *todo esto* constituye la cuarta parte de Purusha completo. Las otras tres cuartas partes que el texto menciona, casi todos las ignoran y muchos las niegan. Ellas son lo imperecedero, ESO, que no pertenece a prakriti y de las cuales se afirma en la Estancia que están en el Cielo.

II. PURUSHA PERECEDERO

Estancia 4.

*Purusha asciende por esos tres cuartos
y el otro cuarto se encuentra aquí⁷.*

⁵ Según el protosankhya que explica la Bhagavad Gîtâ.

⁶ Se diría que el Apocalipsis neotestamentario depende de este texto, puesto que en su liturgia repite: *Aquel que era, que es y que va a venir.* (Ap., 4, 8).

⁷ Conformando el Purusha de prakriti denso y sutil.

*Este es el que se desarrolla
hacia lo que come y lo que no come.*

Las tres cuartas partes de sí mismo son la única vía, aún muy inexplorado, por cierto, que tiene Purusha para acceder a lo más alto de sí, al kutastha, la cima de Purusha completo, donde habita lo que no come. El otro cuarto de Purusha es lo que ve y percibe cada uno de nosotros cotidianamente y por eso se dice que se encuentra aquí. Los tres cuartos están aquí también aunque invisibles y esa es su grandeza en la que vivimos inmersos sin saberlo⁸.

El cuarto percedero se desarrolla mediante el ejercicio de las facultades de pensar, sentir, percibir, etc., por el cual pone en práctica las funciones de buddhi, de manas, de los sentidos, de todo lo que constituye las divisiones prakríticas del Purusha percedero; pero los que ejercen estas funciones son ellos mismos, objetos inteligentes sí, pero objetos que amparados por la memoria poseen gran autonomía.

Estancia 5.

*Virâj nació de él
y de Virâj nació Purusha.
Desde su nacimiento fue más grande que
la Tierra
por abajo y por arriba⁹.*

De Purusha universal, perfecto, del Hombre único, nació Virâj y de Virâj nació la innumerable multiplicidad de cabezas, ojos y pies que conforman lo que llamamos purusha visible y sensible¹⁰. Así se puede decir que en cierto modo hay dos purusha, uno imperecedero, que dio nacimiento a Virâj, y otro percedero, múltiple, que consiste en ser un conjunto de objetos visibles y sensibles, que conviven por sí solos y, por así decirlo, en cada cuerpo. En verdad sólo hay un purusha, pero la gran Llama que alienta en el purusha imperecedero, se derrama en infinidad de chispas, como gotas del mar de prakriti, que nosotros calificamos y vemos como seres individuales; pero cada chispa es sólo esencia de vida, mortal, que se agota por sí misma una vez separada de la Llama eterna de la que tomó su percedero nacimiento. Por eso dice el Rig Veda:

*Una de mis mitades está en el Cielo
y la otra la he lanzado hacia abajo¹¹.*

Acercas de Virâj, el varón que dio nacimiento a Purusha percedero, tenemos alguna información. Fue Manu quien dijo que Vâc y un varón, Virâj, nació éste de la porción

⁸ Actualizar día a día esa venturosa realidad de vivir, moverse, ser, inmersos en Purusha imperecedero es la obra a realizar mediante el sacrificio.

⁹ En cualquier dirección fue Purusha, desde el principio, más grande que prakriti.

¹⁰ Esto lo confirma Manu cuando dice: *Sabed que aquel a quien el divino varón Virâj ha producido de sí mismo, soy yo, Manu. (Leyes de Manu, I, 33).*

¹¹ *Rig Veda*, X, 119,11.

femenina de su cuerpo¹². El cuerpo de Brahmâ¹³, no es difícil de identificar, pues es Mahat, el primer principio de conciencia e inteligencia cósmicas, que conocemos como Mahabuddhi, lo más elevado de la buddhi, en proximidad con el âtman; y esto es Mahat el Grande. En la Bhagavad Gîtâ, que se ocupa de esto, se dice: *Mi matriz es MahaBrâhmâ y allí deposito la semilla de la que nacen todos los seres*¹⁴. En Mahat coexisten Vâc, la madre naturaleza inmaculada y divina, el Logos pasivo, y Vîraj, el irradiante Logos varón, activo, consorte de Vâc¹⁵.

Las irradiaciones de Vâc consisten en construir con prakriti densa los cuerpos materiales y dar así nacimiento en el mundo a los innumerables jîvâs individualizados, los muchos purushas precederos. Pero esta obra la hace en común con la inteligencia divina inmanente de Vâc, la Palabra cósmica, que nutre todo lo necesario para la manifestación de prakriti sutil. Así es como se completa un Purusha precedero, el cual, para aducir la inmortalidad del jîvâtman que realmente es en sus cuartos superiores, deberá ofrecerse como ofrenda de sacrificio total a su dharma y a sí mismo. Sólo así alumbrará alguna vez el Purusha celestial, el Purusottama universal y perfecto.

¹² Cf. *Leyes de Manu*, I, 32.

¹³ La literatura puránica se ocupa del Cuerpo de Brama y lo explica como pradhana, *la causa no manifestada*. A esa *causa* los vedantinos la denominan Mulaprakriti.

¹⁴ *Bhagavad Gîtâ* XIV, 3.

¹⁵ Buena parte de esto lo explica Sâyana, sabio autor de Comentarios a los textos védicos (S. XIV).

Más allá de la Retórica

por Oscar Pujol Riembau

Estas líneas quieren ser una pequeña contribución a los estudios de poética comparada. Dentro del ámbito académico los estudios comparados suscitan varios tipos de reacciones. Simplificando enormemente esta cuestión, podemos distinguir tres tipos de actitudes. La primera viene representada por aquellos que rechazan la viabilidad y relevancia de toda comparación entre sistemas de pensamiento que no estén históricamente relacionados. ¿Cómo se puede comparar la lógica india con la lógica moderna, cuando el enfoque y el contexto son totalmente diferentes en ambos casos? Frecuentemente esta postura, aunque en apariencia se revista de un afán de exactitud y precisión, no está realmente inspirada por un sentido riguroso, sino que se nutre de un chauvinismo escondido que otorga implícitamente sus favores a uno de los términos comparados. En el otro extremo, abundan aquellos que están alegremente dispuestos a igualar todas las diferencias y se aprestan a tomar «similitudes superficiales» por «afinidades esenciales»¹⁶.

No es necesario extendernos en lo erróneo y reduccionista que pueden ser estas dos posturas. Obviamente cualquier técnica comparativa adecuada requiere un acercamiento distinto. Debe tomar en cuenta las semejanzas y utilizarlas como materia prima y no como producto final. Una similitud, como un bloque de piedra, debe ser tallada y pulida. Aguzando los instrumentos de nuestra razón podremos modelar esta semejanza en bruto y llegar a vislumbrar sus perfiles distintivos, limando las diferencias y haciendo resaltar las afinidades realmente esenciales, consiguiendo de este modo una auténtica pieza de belleza esculpida: la comparación fecunda capaz de arrojar luz nueva sobre los dos sistemas comparados.

Al hablar de lógica griega y lógica india, el profesor Matilal utilizaba la expresión «una incómoda afinidad», para etiquetar las correspondencias que veía entre las dos escuelas¹⁷. Pienso que el trabajo del comparatista ha de vérselas necesariamente con estas afinidades incómodas. Ciertamente, cuando dos cosas se observan desde la distancia parecen muy semejantes, pero cuando nos aproximamos un sin fin de matices atraen la atención del observador. Esto ocurre especialmente si comparamos dos sistemas tan alejados cultural y geográficamente como son la poética India y la poética Occidental. Hasta en los términos más básicos de ambos sistemas hay grados de desviación semántica que no debemos ignorar.

Para poner sólo un ejemplo, la palabra sánscrita «alankâra» es vertida al español como «figura». La voz española «figura» viene del latín «figura» (que a su vez es una traducción del término griego «schema»), pero de acuerdo con los retóricas latinos la metáfora, la hipérbole, la perífrasis, etc., que habían sido siempre consideradas como

¹⁶ <<A distinction should be made between superficial similarity and what may call essential affinity that deepens our philosophic understanding. Superficial similarity may mislead one into false beliefs>> Matilal, B.K.: *Logig, Language Reality*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990, p.1.

¹⁷ «There is an “uncomfortable affinity” between many problems discussed by Aristotle (and Greek philosophers in general) and those discussed by the Classical Indian thinkers». Id., p. 1.

alankâra en la retórica sánscrita, es decir como figuras según la traducción aceptada, no son figuras sino tropos. Ya en tiempos de Quintiliano se originó un debate en torno a la cuestión de si los tropos eran o no figuras. La mayoría de los autores llegaron a la conclusión de que los tropos debían ser claramente diferenciados de las figuras. Nada parecido sucedió jamás en la India. Por lo tanto, incluso términos fundacionales en ambas tradiciones, conceptos tan centrales como *figura* y *alankâra*, no se corresponden plenamente por lo menos durante el período clásico. La distinción es importante en cuanto índice revelador de los criterios que ambos sistemas utilizan para clasificar sus conceptos¹⁸.

Para mitigar nuestra sensación de incomodidad ante estas afinidades históricamente inexplicables y convertirlas en semejanzas luminosas es preciso realizar unos cuantos reajustes. Estos reajustes son en sí mismos creativos, esfuerzos siempre fértiles para aclarar una noción nebulosa y organizarla progresivamente en un conjunto de formas. Por ejemplo, una comparación cuidadosa de los conceptos de *figura/ornatus* y *alankâra/vakrokti*, constituiría un excelente punto de partida para un estudio comparativo de las dos tradiciones. En un sentido etimológico *ornatus* corresponde a *alankâra* y *figura a vakrokti*, pero conceptualmente estas dos parejas están entrecruzadas. Al tratar de identificar las discrepancias entre los términos técnicos, estaremos mejor preparados para desenmascarar las divergencias fundamentales entre los principios conductores que rigen ambos sistemas.

No es nuestra intención en estas breves líneas el comparar sistemas diferentes. Intentaremos no obstante examinar un anhelo común, compartido por dos escritores que pertenecieron a universos culturales distantes y distintos. Ambos autores sintieron la necesidad de ir más allá de la retórica. Aunque usaron medios diferentes para un mismo propósito. Ir más allá de la retórica significa superar la aritmética de las figuras del lenguaje en busca de una visión más abarcante capaz de explicar la configuración del lenguaje poético en términos menos taxonómicos. Los dos escritores que nos ocupan son Baltasar Gracián, conocido autor español del siglo XVII, la Edad de Oro de la literatura española, y ॐ, teórico índico cuya obra, en cierta forma revolucionaria, data del siglo IX.

¹⁸ En la retórica clásica el debate sobre la diferencia entre tropos y figuras giraba en torno a las cuatro categorías modificativas, la *quadripartita ratio*, es decir las cuatro maneras de modificar los elementos del discurso: por adición (*per adictionem*), por sustracción (*per detractioem*), por transmutación (*per transmutationem*) y por sustitución (*per inmutationem*). Los tropos pueden ser considerados como figuras *per inmutationem* y la mayor parte de los teóricos sintieron la necesidad de separarlos de las figuras propiamente dichas a fin de subrayar la diferencia cualitativa entre los tres primeros componentes de la *quadripartita ratio* y la sustitución. La sustitución es la categoría más poderosa, ya que puede afectar a todo el conjunto, mientras que las tres primeras sólo pueden modificar la parte de un todo. Por otro lado la sustitución puede ser considerada como una categoría compleja, como la doble actuación de la sustracción (*detractio*) y de la adición (*adiectio*). Además las figuras forman parte de la *dispositio*, pero los tropos no.

La retórica sánscrita no utiliza estos criterios a la hora de clasificar sus figuras. La diferencia puede deberse en parte al hecho de que la retórica sánscrita no nace de la práctica jurídica, como la retórica grecolatina, sino de la dramaturgia. En lo que concierne a las coincidencias cabe sin embargo señalar que tanto las figuras como los tropos forman parte *del ornatus*, que corresponde, en cuanto al significado que no en cuanto a la función, a la voz sánscrita «*alankâra*».