



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL CUERPO CÓSMICO
Aportaciones filosóficas de la India en torno a la corporalidad

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Vanessa Itzigueri Larios Robles

TUTOR

Dr. Óscar Figueroa Castro

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM, UNAM)

REVISORES

Dr. Manuel Lavaniegos
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Dra. Julieta Lizaola
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Ciudad Universitaria, CD.MX, Abril 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

A mi hijo León Jīvan,

Quien se gestaba en mi vientre desde las primeras letras de esta investigación y me acompañó todo ese tiempo, transformando mi cuerpo y el cuerpo entero de la realidad.

De ese terremoto —que aún no para— está hecho este trabajo.

A Javier,

con mucho amor,

*gracias por el inconmensurable apoyo
y por ser mi compañero en este arduo y fascinante camino.*

A mis padres Itzigueri y Sergio y a mi hermano Sergio,

*Les dedico este esfuerzo
porque representa una parte importante de lo que soy.
Ojalá se sientan orgullosos.*

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer profundamente a mi tutor de Tesis, el Dr. Óscar Figueroa, un pensador excepcional de nuestro tiempo, que me acompañó en todo momento, siempre amable, atento y dispuesto a compartir su conocimiento. Gracias, querido Óscar, ha sido un honor ser tu alumna desde el primer día hasta ahora. Eres un gran maestro y una gran persona. Te estimo con el corazón.

Gracias también a mis profesores la Dra. Elsa Cross, la Dra. Isabel Cabrera y el Dr. Manuel Lavaniegos, la Dra. Julieta Lizaola, el Dr. Adrián Muñoz, por sus enseñanzas, su tiempo y su sabiduría.

Muchas gracias a CONACyT por la beca de tiempo completo otorgada durante el periodo de 2011 a 2015; me siento orgullosa de ser una de sus becarios.

La fase final de esta tesis se realizó en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME), clave PE401716: "Integración y fortalecimiento de los estudios humanísticos sobre la India", bajo la coordinación del Dr. Óscar Figueroa.

Índice

Introducción.....7

CAPÍTULO 1. EL CUERPO EN LA TRADICIÓN VÉDICA

I.- La cosmovisión védica.....16

II.- El sacrificio védico.....18

III.-La comprensión del cuerpo en el *Ṛg Veda* y el *Puruṣasūkta*.....19

1) El cuerpo-cosmos: Una interpretación del *Puruṣasūkta*.....20

2) El cuerpo sacrificial en el ritual.....30

3) El cuerpo sacrificial como microcosmos y macrocosmos.....35

4) El cuerpo del *Puruṣa*.....37

CAPÍTULO 2. LA COMPRENSIÓN DEL CUERPO EN LAS UPANIṢADS

I. Contextos.....39

1) Las Upaniṣads como conexión.....40

2) La interiorización del ritual.....42

3) La figura del asceta/renunciante.....44

4) El cuerpo divino: La conexión brahman-ātman.....48

II. Categorías del cuerpo en tres Upaniṣads: *Bṛhadāraṇyaka*, *Taittirīya* y *Maitrāyaṇīya*55

1) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (BU)*: el cuerpo cósmico y sacrificial

1.1. *Aśvamedha*: Identificación del cuerpo del caballo con el Universo. Reminiscencias del *Puruṣasūkta*.....56

1.2- El cuerpo es movimiento y acción.....57

1.3.- Fisiología del cuerpo.....59

1.4.- El corazón.....	61
1.5.- El cuerpo como atadura.....	63
2) Taittirīya Upaniṣad: el ātman corporal	65
2.1. Los cinco ātmans.....	67
a) El ātman hecho de la esencia de alimento.....	71
b) El ātman hecho de aliento vital.....	73
c) El ātman hecho de mente.....	74
d) El ātman hecho de conciencia.....	76
e) El ātman hecho de felicidad.....	77
3) Maitrāyaṇīya Upaniṣad (MU)	79
3.1. El rechazo al cuerpo y al mundo.....	80
3.2. El renunciante como yogui.....	84

CAPÍTULO 3. EL CUERPO EN LA BHAGAVAD GĪTĀ

I.- Generalidades sobre la Bhagavad Gītā «la canción del Señor».....	90
1.1 El contexto religioso de la <i>bhakti</i> en la <i>Gītā</i>	91
1.2 El contexto narrativo.....	93
II. La función del cuerpo en los «tres yogas»	98
2.1. Jñāna Yoga: el dualismo entre cuerpo y espíritu.....	99
2.2. Karma yoga: la reivindicación de la acción.....	106
2.3. Bhakti yoga: amor a Dios y renuncia al cuerpo.....	110
III. El control del cuerpo a través de la práctica yóguica	112

IV.- El cuerpo transformado y la manifestación de dios	121
---	------------

CAPÍTULO 4. TANTRA: LOS DIOSES EN EL CUERPO

I. ¿Qué es el Tantra?	128
II. Encuentros y desencuentros con el brahmanismo. Sobre el dualismo puro/impuro	130
III. Elementos tántricos	
1.- La visualización.....	135
1.1 Maṇḍala y el cuerpo sutil.....	138
2.- El mantra.....	142
3.- La mudrā.....	144
4.- El sexo tántrico.....	146
4.1 El cuerpo extasiado.....	147
4.2 El cuerpo que une dos realidades.....	148
5.- El cuerpo es el texto y la tradición.....	149
IV. El <i>Vinjāna Bhairava Tantra</i>	151
1.- Sobre la manifestación y la conciencia.....	153
2.- Imaginación y la transformación del cuerpo.....	156
3.- El control del prāṇa.....	161
4.- El sexo en el texto.....	162
Conclusiones generales	166
Referencias bibliográficas	169

EL CUERPO CÓSMICO

Aportaciones filosóficas de la India en torno a la corporalidad

*La filosofía india no enseña a ver otro mundo;
enseña a ver este mismo con ojos distintos.*

Luis Villoro

Introducción

El objetivo de esta investigación es descubrir la comprensión que se tiene del *cuerpo* en distintas tradiciones indias, con el fin de sumar concepciones filosóficas a la pregunta: ¿qué es el cuerpo?

El presente estudio se compone de tres elementos: 1) la interpretación de algunos pasajes de textos clásicos de la India: — el *Ṛg Veda*, las *Upaniṣads*, la *Bhagavad Gītā* y el *Vijñānabhairava Tantra*—, 2) el estudio de indólogos que, actualmente, esclarece de forma muy significativa el (a veces) oscuro panorama filosófico-religioso indio; y 3) el bagaje de un trabajo propio de varios años de investigación sobre la corporalidad, especialmente en la fenomenología francesa del siglo XX.

El modo de aproximación a los textos es una especie de rastreo de los distintos modos de concebir el cuerpo según la tradición a la que pertenece el texto estudiado. Es importante señalar desde ahora, que el cuerpo no es un tema en sí mismo que sea tratado en los textos clásicos, es decir, la

corporalidad en la India no es un problema filosófico que requiera especulación y análisis, como se acostumbra en Occidente; en los textos indios aquí estudiados, el cuerpo se comprende de diversas maneras, pero siempre se encuentra dado por hecho o implícito a todo lo demás; se habla de él veladamente o incluso muchas veces a través de metáforas. No es sino hasta la tradición tántrica donde ya se perciben definiciones conceptuales un poco más claras y directas sobre el cuerpo.

La filosofía Occidental, por su parte, ha dado diversas respuestas a la cuestión del cuerpo a lo largo de su historia y sí ha tomado al cuerpo como un tema en sí mismo, sobretudo la fenomenología del cuerpo cuyos exponentes, en su mayoría franceses, reconocen que el cuerpo no es un objeto más del mundo que el sujeto constituye, sino que es él mismo un constituyente de sentido para toda comprensión del mundo; de manera tal, que la fenomenología del cuerpo logra un giro radical en la comprensión del sujeto: éste ya no se erige como una entidad abstracta que construye el conocimiento con el puro pensamiento, sino que se sabe una *conciencia encarnada*, cuyo cuerpo es la condición de su propia existencia. Se efectúa un salto del "tengo un cuerpo" al "soy mi cuerpo", y es bajo esta concepción nueva y no dualista que la comprensión del hombre y del mundo toman una nueva dirección.

Ahora bien, sin negar la gran aportación de la fenomenología del cuerpo nacida en Europa, encuentro un terreno sumamente fértil en el pensamiento antiguo indio, cuya peculiar cosmovisión proporciona perspectivas filosóficas sobre el cuerpo que han sido poco exploradas. Cada pasaje y texto que he seleccionado devela una multiplicidad de sentidos en torno al cuerpo; lo cual muestra que el pensamiento indio posee, además de un interés, un conocimiento profundo sobre la corporalidad, y que esta gran gama de concepciones sin bien muchas veces difiere del

pensamiento filosófico occidental, otras veces es muy similar. Me parece que la filosofía del cuerpo en Occidente puede aprender de la riqueza conceptual que gestó la India en torno a la corporalidad, y así, poder ampliar su visión

El propósito es extraer, de los textos seleccionados, los múltiples sentidos que el discurso indio ofrece en torno a la corporalidad, y así poder asignarles categorías de orden filosófico. En el discurso indio, el cuerpo no es un tema filosófico en sí, pero se encuentran menciones a él una y otra vez, ya sea con aprobación o desaprobación; ya sea en sentido mitológico o fisiológico, o bajo aspectos psicológicos, religiosos, etcétera. Existe una constante referencia al cuerpo que, a su vez, subyace a una enorme cantidad de temas, como si el cuerpo fuera la base y el punto de partida para la comprensión del lugar del hombre en el cosmos.

A continuación, enuncio las distintas concepciones del cuerpo que trataré con detalle en esta investigación:

En el capítulo 1 —dedicado al corpus védico— indago el papel que juega el cuerpo en el ritual: eje fundamental de esta tradición. Para tal fin, seleccioné uno de los himnos más antiguos de este corpus relatado en el *R̥g Veda*: el *Puruṣasūkta*. En este himno se narra el sacrificio de un hombre, pero no cualquiera; se trata del *Puruṣa* u Hombre Primordial; es el hombre que se sacrifica a sí mismo arrojando su propio cuerpo al fuego sagrado del ritual para la creación del cosmos.

La tradición védica comprende al hombre como parte integrante del orden cósmico; su participación depende de oficiar el ritual como la misma tradición lo establece para asegurar el orden de las cosas. El *Puruṣasūkta* describe cómo las partes de este hombre cósmico se convierten en partes del cosmos a través del ritual, lo cual arroja la primera categoría a tratar

sobre el cuerpo: el cuerpo es *análogo* al cosmos, o para decirlo más ceñido al sentido del himno: el cuerpo es el Cosmos mismo.

El himno relata el sacrificio de un hombre porque aquello que se echa al fuego en forma de ofrenda son las partes de su cuerpo; si no existiera un cuerpo no habría ningún hombre que sacrificar y, por lo tanto, nada que crear, nada que se homologara al cosmos. En primer lugar, el Puruṣa tiene un cuerpo y es por eso que es un *hombre*, esto significa que el cuerpo es *el modo de ser del ser humano*. En segundo lugar, el cuerpo del Puruṣa es idéntico al de todo ser humano, es decir, el cuerpo humano es un *cuerpo cósmico*.

Esta analogía es posible porque el cuerpo es concebido como un cuerpo *para* el sacrificio o *cuerpo sacrificial*, lo cual conduce a una de las tesis que aparecerá constantemente en la investigación: *la capacidad del cuerpo de transformarse en sagrado*. En el caso del ritual, el cuerpo se vuelve sagrado al tocar el fuego ritual. El fuego desintegra la naturaleza mundana del cuerpo y lo hace sagrado, así al divinizarse el cuerpo, se diviniza, obviamente, el hombre.

De esta manera, en el himno cosmológico del *R̥g Veda*, el cuerpo se presenta bajo diversas concepciones: 1) el cuerpo es el Cosmos; le asigno la categoría de *cuerpo cósmico*, 2) el *cuerpo sacrificial* capaz de transformarse en 3) *cuerpo divino* y 4) como el *modo de ser* del hombre. Todo queda esclarecido en el análisis del himno que veremos parte por parte.

*

En el capítulo 2, dedicado a las *Upaniṣads*, enmarco el papel del cuerpo en los ejes fundamentales que conforman este *corpus* y que lo distinguen del védico. Las *Upaniṣads* hacen una reinterpretación del ritual

respecto a los Vedas: importa ahora entender su significado más profundo y no solamente llevarlo a cabo fácticamente. El ritual upanishádico se realiza al *interior* del oficiante, que es ahora un asceta y no un sacerdote; se trata entonces de un acto meditativo e individual que sólo es posible en un contexto de *renuncia*.

Estos dos pilares que caracterizan a las *Upaniṣads*, a saber, la *interiorización del ritual* y la *figura del renunciante* tienen como base el cuerpo, ya que es en su interior donde se realiza este ritual simbólico, o en otras palabras, *el cuerpo es el lugar del ritual*. El sabio upanishádico se *conecta* con lo sagrado al interior de su propio cuerpo en un acto especulativo-meditativo; el conocimiento toma entonces más importancia que los pasos a seguir al pie de la letra del ritual védico, pero para que tal estado de meditación sea posible, el asceta debe poner su cuerpo en calma, es decir, controlar todos sus impulsos, rechazar todas sus sensaciones y deseos, o en otras palabras, renunciar a la naturaleza mundana que su cuerpo le impone. Así pues, el renunciante logra *transformar su cuerpo* en un puente a través del cual pueda *conectarse con su verdadera naturaleza*, es decir, con la naturaleza de *Brahman*.

Elegí tres *Upaniṣads* para ilustrar lo dicho; primero analizo la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BU), una de las más antiguas y paradigmáticas del sacrificio ritual; en ella encuentro una concepción del cuerpo homologado al cosmos representado en el sacrificio de un caballo, similar al himno del Puruṣa de los Vedas pero concebido ahora al interior del cuerpo y en su centro: en el corazón, la sede de lo sagrado en el hombre, el centro donde ocurre la conexión e identidad entre ātman y brahman.

En segundo lugar, estudio la *Taittirīya Upaniṣad* y los cinco diferentes modos de ser del ātman representados *corporalmente*, los cuales delimitan el mundo burdo del mundo sutil. Esta *Upaniṣad* muestra una reflexión sobre

el cuerpo en todas sus dimensiones: desde su función biológica hasta su naturaleza sutil de esencia sagrada.

Y la tercera *Upaniṣad* que analizo, la *Maitrāyaṇīya*, homologa el micro y el macrocosmos representado en el fuego del ritual en analogía con el Sol, lo cual nos recuerda, nuevamente, la conexión entre cuerpo y cosmos. Resalta en ella la figura del *yogui* como aquel renunciante que conoce el camino que conduce a Brahman a través del control del cuerpo.

*

En el capítulo 3 exploro el lugar del cuerpo en la *Bhagavad Gītā*; es en esta sección de la investigación donde se presenta una *concepción negativa del cuerpo*, que bien podría interpretarse como *rechazo al cuerpo*. El rechazo al cuerpo no es siempre evidente en la *Gītā*, más bien está implícito y pareciera que se da por hecho una y otra vez a lo largo de todo el texto, como si fuera una condición para alcanzar la meta última; pareciera no ser necesario demostrar que el cuerpo pertenece a una esfera inferior, es decir, se asume que el cuerpo es una manifestación de la existencia mundana y que debido a eso el cuerpo es una especie de *ancla que retiene al espíritu en el mundo*. Desde esta concepción, sólo la muerte del cuerpo pone fin al inevitable cambio, al movimiento, a la acción y, naturalmente, al dolor. Así pues, la renuncia a la naturaleza del cuerpo es la liberación del sufrimiento en esta vida, y el control de los sentidos —que es el control del cuerpo entero— es el primer paso para evitar caer en el pozo del deseo que provoca el apego a las cosas mundanas que, a su vez, trae como resultado la ignorancia. A mayor control del cuerpo, mayor es la posibilidad de alcanzar la liberación, precisamente porque sucede una liberación de los estímulos provocados por el cuerpo, los cuales nos sumergen en el mundo cambiante cuya realidad, a su vez, no es la verdadera realidad.

La *Gītā* enseña que el hombre sabio es aquel que tiene *control sobre su cuerpo*, es decir, que se retrae del mundo, y no sólo porque los objetos sensoriales producen apego, sino porque además constituyen una realidad material ubicada al otro extremo de lo sagrado y por lo tanto, menos verdadera. El rechazo al cuerpo conlleva necesariamente un control de la naturaleza animal del cuerpo, que se concibe como un obstáculo; sin embargo, no todo en torno a la corporalidad es negativo, ya que un cuerpo controlado puede concebirse como un instrumento de salvación, como un puente que une dos realidades. Entonces, para que el cuerpo sea el “puente” que comunica el mundo ilusorio con el verdadero deberá ser un cuerpo bajo el yugo y control de su naturaleza. Un cuerpo sin trabajo alguno, es decir, sin control y completamente natural es claramente un obstáculo y una carga para la liberación; pero un cuerpo *transformado por el yoga*, un cuerpo *sin deseo* se vuelve un valioso instrumento sin el cual cualquier empresa espiritual fracasa.

El tema de la corporalidad posee, en la *Gītā*, un carácter paradójico, pues se le rechaza pero se le considera necesario; se le controla pero se le conoce muy bien para poder ejercer control sobre esta materia natural e instintiva que es nuestro propio cuerpo. No se le ignora, no se le deja a un lado.

*

Por último, en el capítulo 4, dedicado a la tradición tántrica, el panorama cambia radicalmente: ahora se tiene un verdadero aprecio por el cuerpo y se le otorga un lugar imprescindible. Uno de los rasgos más importantes del tantrismo es el culto de visualización, que comienza con una purificación del cuerpo del devoto con vista a construirle un cuerpo divino que sustituirá, durante la duración del culto, a su cuerpo impuro y

percedero. Es algo necesario ya que según reza el adagio tántrico: «quien no es dios no puede adorar a Dios».

El rito tántrico se sirve de herramientas que, a su vez, implican al cuerpo para ser efectuadas. El cuerpo se diviniza en el ritual con técnicas específicas de la tradición tántrica, pero —y he aquí lo novedoso— el cuerpo no pierde las cualidades obtenidas, sino que las ha asimilado incluso fuera del ritual y las ha hecho parte de la vida cotidiana. Por eso el cuerpo en el tantrismo no es una herramienta que se usa o deja de usarse, sino que debe comprenderse como un elemento imprescindible de la tradición. Esto es así porque el adepto tántrico no renuncia al mundo para alcanzar sus metas espirituales; desde su comprensión, el mundo y el absoluto no se oponen entre sí, sino que forman un todo inseparable. No niegan que el mundo sea ilusorio pero consideran la parte positiva de esa ilusión.

Por esta razón, el cuerpo juega un papel imprescindible en el tantrismo: porque él es la base o el fundamento sobre el que se construye la percepción de la manifestación. Sin el cuerpo no podríamos ser testigos de lo divino revelándose en las cosas del mundo. Y, por otro lado, es justamente debido a esto que el cuerpo no pierde su cualidad de divino al finalizar el rito porque ya lo es en esencia: él es, al igual que el mundo, la manifestación del absoluto.

Ahora bien, hay dos niveles de comprensión del cuerpo: primero, el cuerpo como aquello a través de lo cual se percibe y se siente el mundo en tanto manifestación; y segundo, el cuerpo como la manifestación misma. En otras palabras, el cuerpo como *cuerpo vivido* y el cuerpo como *cosa*. Es como si el cuerpo fuera sujeto y objeto a la vez porque conoce y es conocido, ya sea por otros cuerpos o por sí mismo. En el discurso fenomenológico Occidental, Husserl lo llama *sensaciones dobles*, a saber, la capacidad del cuerpo de sentir y ser sentido. Posteriormente, su alumno

francés Merleau-Ponty¹ afirma que el cuerpo es constituyente de sentido y le otorga al cuerpo un estatuto existencial a partir de su percepción activa y ya no sólo pasiva como se había venido pensando. Pero en el discurso tántrico estas dos concepciones del cuerpo están siempre implícitas, es decir, no se habla de ellas en los textos sino que se dan por supuestas como si se tratara de una obviedad.

Las vertientes que aquí se estudian muestran una realidad trascendente e inmanente a la vez: la conciencia absoluta (*Śiva*), y también la existencia en el mundo cambiante y perecedero, la manifestación (*Śakti*). El ser humano participa de ambos estratos de esta realidad, porque es en sí mismo la manifestación de esta conciencia absoluta pero al mismo tiempo tiene la capacidad de reconocerse idéntico a esa conciencia, es decir, es manifestación y conciencia, mientras que todas las demás cosas del mundo son manifestación solamente. El cuerpo biológico se transforma en cuerpo sagrado y es, desde ese lugar, que el ser humano puede identificar su propia conciencia con la de Dios. Este es el sentido soteriológico del Śaivismo de Cachemira: que el individuo reunifique su conciencia con la conciencia absoluta.

La filosofía en la India es un impulso por producir en el ser humano la experiencia de lo sagrado. El cuerpo está siempre ahí y le subyace a todo el entramado de técnicas y especulaciones para lograr llegar al fin último.

¹ A lo largo de toda su obra pero principalmente en su texto *Fenomenología de la percepción*.

CAPÍTULO 1

El cuerpo en la Tradición Védica

1. La cosmovisión védica

Los Vedas son el primer *corpus* que recoge la sabiduría sagrada de la antigua cultura brahmánica². Otro nombre que se le da a dicha sabiduría es *śruti* que significa, literalmente, “audición” y que —de acuerdo con la propia tradición— se comprende como “aquello que escucharon” los hombres sabios como parte del conocimiento primordial al inicio de la creación. Se trata de los antiguos *ṛṣis*, también llamados poetas védicos.

Aunque el término refiera a la audición, Jan Gonda habla de estos poetas védicos como *videntes*, a saber, hombres que con sus ojos internos o espirituales ven las cosas divinas; quienes con su poder de visión entran en contacto con la realidad trascendente; el *ṛṣi* posee la percepción interna de la naturaleza de los dioses.³ Barbara Holdrege apoya la idea de que tradicionalmente los *ṛṣis* eran considerados como sabios videntes, es decir, “los que ven la verdad” (*satya-darsin*)⁴. De esta manera, el sabio ve *el sonido*, o en otras palabras, ve la palabra revelada en forma de sonido; de aquí que los Vedas en tanto *śruti* sean tomados como “revelación”, es decir,

² Tradicionalmente los Vedas son cuatro: Ṛg, Sāma, Yajur y Atharva y suelen clasificarse con base en dos criterios: por un lado, los *mantras*, es decir, versos empleados en la liturgia que, a su vez, componen diferente colecciones específicas llamadas *saṃhitā*; y por otro lado, los *brāhmaṇas*, textos que describen las reglas del ritual, así como su significado y finalidad. Así, dentro del corpus védico, cada colección, es decir, cada *saṃhitā* tiene su propio *brāhmaṇa* y su propio *āraṇyaka* y/o *upaniṣad*, que son, estos últimos, comentarios en prosa de carácter más especulativo que proporcionan las interpretaciones filosóficas de los ritos.

³ Cf. J. Gonda. *A History of Indian Literature*, p. 65.

⁴ Cf. B. Holdrege, *Veda and Torah*, p. 9.

como la manifestación de algo sagrado que se encuentra oculto y que, gracias al *ṛṣi* aparece y se ve.

En el contexto védico, la revelación se da en forma de sonido. Esto significa que la *palabra escuchada* es pues, un rasgo característico de la antigua sabiduría india, ésta tiene más peso que la *palabra escrita*, la cual fue mucho más tardía. En el caso de los Vedas, —dice Gavin Flood— se mantuvo una tradición oral transmitida con sumo cuidado y precisión por la clase sacerdotal; estos brahmanes, que eran los guardianes de dicha tradición, preservaron la recitación oral de los textos generación tras generación. Los Vedas no fueron codificados por escrito sino hasta varios cientos de años después de su composición. ¿Por qué? Porque la escritura es plenamente de origen humano y, por lo tanto, considerada como una actividad “contaminante” de la palabra divina.⁵ El sonido, en cambio, no puede ser considerado como una creación del hombre sino —en este contexto— como algo sagrado. El sonido es algo que no crea el ser humano pero que es capaz de escuchar e interpretar, y sobre todo de reproducir. De aquí la importancia de la recitación de los himnos, y más tarde, de los mantras, pues es una réplica de la creación divina.

En resumen, *Veda* significa el conocimiento revelado a los antiguos sabios a través del sonido para ver la verdad. Así, la tradición muestra que la sabiduría sagrada fue transmitida a los hombres mediante el sonido: la recibieron los sabios (cuyo oído es el más atento) y la transmitieron fielmente a través de los himnos en el contexto ritual. Para el creyente, los *ṛṣis* son el medio a través del cual la verdad fue *descubierta* al ser *escuchada* y, por lo tanto, los Vedas son verdades *no creadas* por el ser humano.

⁵ G. Flood nos remite a la *Aitareya Āraṇyaka* 5.5.3.

Debido a su naturaleza impersonal (*apauruṣeya*) y eterna (*nitya*),⁶ los Vedas fueron considerados una *autoridad*. La función de dicha autoridad marcó, por un lado, la línea divisoria entre lo que es conocimiento y lo que no es, entre lo que debe hacerse y lo que no, entre lo que es puro y lo que es impuro, lo que es verdadero y lo que es ilusorio; y por el otro lado, los Vedas dieron origen a una profusa cultura exegética para afirmar dicha autoridad a través de los años y de las distintas escuelas filosóficas, pero también se abrió el terreno a interpretaciones que negaron justamente la autoridad de los Vedas. En las distintas tradiciones posteriores fue concluyente el dualismo puro-impuro, ya que representó el punto de partida para determinar qué está dentro de la tradición brahmánica y, por lo tanto, es pura y aceptada por la sociedad; y qué tradición está fuera de la ortodoxia y es impura. Esto, a su vez, se derivó en tradiciones que aceptaron la autoridad de los Vedas y en tradiciones que la rechazaron, respectivamente.

2. El sacrificio védico

El sacrificio, en un sentido general, es un rito que pone a los hombres en contacto con los dioses. Arthur Basham, uno de los grandes historiadores de la India antigua, señala que el objetivo principal del sacrificio védico era complacer a los dioses e incitarlos a que cumplieran los deseos humanos.⁷ Se invoca a los dioses —con palabras sagradas— a descender hasta el altar que se les ha dedicado, se les ofrece alimento que es arrojado a Agni, el fuego, para que lo devore; Agni es el dios que lleva la ofrenda a los dioses.⁸ Los dioses entonces, comerán y beberán con los devotos y recompensarán

⁶Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, p. 25.

⁷ A. Basham. *El prodigio que fue la India*, p. 357.

⁸ D. Lorenzen y B. Preciado. *Atadura y liberación*, p. 27.

a los hombres con descendencia o ganado o con algún otro bien material; también mediante el sacrificio los dioses pueden ser aplacados. Hay dos tipos de ritual védico: el rito solemne que se realiza públicamente: el *śrauta*; y el rito doméstico: *grhya*. En ambos rituales, la acción central es la ofrenda arrojada al fuego, aunque la complejidad de los ritos preparatorios es lo que los diferencia. En los ritos *śrauta* la complejidad es mayor y los pasos deben ejecutarse con suma meticulosidad por los sacerdotes, únicamente.

Gavin Flood explica que el sacrificio no necesariamente significa la muerte de algún animal, su significado es más amplio, se refiere a cualquier ofrenda al fuego sagrado. El fuego tiene varias dimensiones de sentido: es el centro del ritual, es un elemento de la naturaleza, y también es dios, *deva*. El fuego es el vínculo transformador entre los reinos divino y mundano.⁹ La función principal del sacrificio es mantener el orden de las cosas; es así como el hombre participa y toma su lugar en el cosmos. Gracias a esta correspondencia y reciprocidad entre hombres y dioses se logra el orden cósmico (*ṛta*), «el orden en el movimiento, el retorno de las estaciones del año, de las noches y las auroras. Dispuesto de acuerdo con *ṛta* vienen los vientos y las lluvias, el curso de los ríos y la rotación de los astros.»¹⁰

3. El *Ṛg Veda* y el *Puruṣasūkta*

Las fechas de composición de los Vedas que dan los estudiosos varían un poco entre sí, aunque normalmente se ubica a la colección más antigua de todas y la más prestigiada —el *Ṛg Veda*— entre el 1500 y el 1200 a.C. El *Ṛg Veda* consta de 10 libros (*maṇḍalas*) con 1,028 himnos dedicados a varias divinidades; *Agni* y *Soma* son los que aparecen con más frecuencia porque

⁹ G. Flood. *El Hinduismo*, p. 55.

¹⁰ RV 7, 87, 1; 10, 18, 5.

representan el fuego y la bebida sagrada que se ofrenda, respectivamente, es decir, los dos elementos principales del sacrificio y el rito que lo acompaña.¹¹ Se verá más adelante la razón de mencionar estos principios básicos del ritual y su relación con el cuerpo.

He elegido comenzar esta investigación con uno de los himnos del *Rg Veda*, es decir, con uno de legados de sabiduría más antiguos de la tradición India (y de la humanidad) para abordar la temática sobre la comprensión del cuerpo, ¿por qué? Porque la tradición védica contempla al hombre como parte del orden cósmico (*ṛta*) y su participación en dicho orden depende, principalmente, del ritual. Mencioné antes que la función principal del ritual es poner a los hombres en contacto con los dioses y, precisamente aquí en el ritual, es donde el papel del cuerpo se vuelve protagónico y permite vislumbrar un sentido del cuerpo que en la filosofía Occidental no se ha tratado con suficiente detalle, a saber, el cuerpo como cosmos.

1) El cuerpo-cosmos: Una interpretación del *Puruṣasūkta*

El himno a *Puruṣa* o *Puruṣasūkta* que se encuentra en el libro 10, 90 del *Rg Veda*; es considerado un texto tardío (como la mayoría de los himnos en el décimo maṇḍala) y, por lo tanto, de carácter especulativo y de tendencia monista. Su naturaleza poética y ritual muestra una íntima relación del hombre con el cosmos, que se percibe unida justamente debido al cuerpo.

El himno al *Puruṣa* es un himno que trata sobre el origen de todas las cosas como consecuencia de un sacrificio. Aquello que se sacrifica es, precisamente, al *Puruṣa* que significa, en su sentido más amplio, "hombre".

¹¹ Cf. D. Lorenzen y B. Preciado. *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*, pp. 25-26.

Es el sacrificio del Hombre Primordial cuyo resultado es la creación del cosmos.

Mahadevan explica que el *Puruṣasūkta* es una de las teorías más destacadas sobre el origen del universo en el *Ṛg Veda*; el origen del cosmos es descrito como el resultado del sacrificio de un hombre inmenso.¹² Este gran hombre u Hombre Primordial —el *Puruṣa*— posee un cuerpo, un cuerpo humano análogo al nuestro pero sumamente enorme, de magnitudes sobrenaturales y de cuyas partes surge todo el cosmos. Es el himno cosmogónico por excelencia, pero también habla del origen de las clases sociales. Ambas esferas, la cosmogónica y la social nacen a partir del ritual del sacrificio de *Puruṣa*. Juan Arnau nos recuerda que la imbricación de lo cósmico y lo social es una característica de los pueblos indoeuropeos y que constituirá un lugar común en las concepciones políticas de la civilización india.

Se vincula así el orden cósmico y el orden moral (y por ende social). El ritual (con su poder simbólico y su justificación mítica) se esfuerza por definir una realidad más allá del tiempo, repitiendo simbólicamente el acto original de la creación y, al mismo tiempo, buscando acceso a las fuentes de la energía primordial (...) Las prácticas rituales adquieren así una dimensión cósmica, colaborando solidariamente con las divinidades del panteón védico.¹³

Ahora bien, el sentido cosmogónico del *Puruṣasūkta* nos lleva directamente a la cuestión sobre el cuerpo, pues se trata de un ser primordial con características antropomórficas, es decir, con un cuerpo de hombre. El *Puruṣa* lo es todo: el origen y la manifestación y todo es el resultado de su propio sacrificio. De acuerdo con Gavin Flood, la

¹² Cf. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, p. 43.

¹³ J. Arnau, *Cosmologías de India*, p. 30.

identificación védica que resultará fundamental en las tradiciones esotéricas posteriores es la homología entre el cuerpo, el universo y el sacrificio; y añade que este himno demuestra que los grupos sociales jerárquicos y hereditarios eran parte de la estructura del cosmos. Un cosmos que es, por su naturaleza, sagrado y por lo tanto también lo era la sociedad dividida jerárquicamente.¹⁴

El cuerpo parece entonces ser concebido por los sacerdotes védicos como una especie de categoría que *ordena* la comprensión del mundo y de todas las cosas que lo conforman, además de dar explicación al origen de las mismas, es decir, el cuerpo ordena las cosas porque éste funciona como punto de referencia para conocer, el cuerpo es el paradigma del cosmos; es como si éste fuera el *mapa* del universo, un mapa que se puede descifrar en la medida en la que se conoce el cuerpo propio. La sabiduría védica veía en el cuerpo al cosmos mismo. El cuerpo es un cuerpo-cosmos.

Ahora, hablando en sentido mitológico, el *Puruṣa* se dividió a sí mismo y de ahí nacieron los dioses, después los dioses llevaron a cabo un ritual en el que entregaron al mismo *Puruṣa* como ofrenda para la creación de todo cuanto existe. La ofrenda consiste en las partes –rigurosamente separadas– del cuerpo de este gran hombre. Así pues, el *Puruṣa* representa el ser primordial anterior a toda otra existencia, anterior incluso a todos los dioses y de cuyo gran cuerpo nace el universo, el mundo entero y el hombre. El *Puruṣa* encarna el cosmos y constituye el orden de la sociedad.

¿Qué relación existe entre ambas esferas: la cósmica-divina y la social-humana? ¿Por qué tienen el mismo origen? Y la pregunta que más concierne a esta investigación: ¿por qué se trata de un cuerpo humano? Alrededor de estas preguntas se tejen otras de igual importancia: ¿es

¹⁴ Cf. G. Flood, *El Hinduismo*, p. 64.

entonces el cuerpo una *representación* del cosmos, o el cuerpo es el cosmos?

Cuestiones que irán aclarándose más adelante. Es importante no perder de vista que ese gran cuerpo del Hombre Primordial (que constituye, tanto la realidad social como la cósmica) es un cuerpo *sacrificial*. El gran cuerpo del hombre cósmico se vuelve el fundamento de todo cuanto existe al ser ofrecido en sacrificio. De modo que, el análisis del cuerpo quedará circunscrito en estas ideas básicas: 1) el cuerpo se comprende como cosmos en el ritual, 2) el ritual consiste en el sacrificio del cuerpo.

A continuación, transcribo el himno completo con base en distintas versiones¹⁵ y señalo, a pie de página, la interpretación de algunos autores.

¹⁵ Revisé las siguientes versiones: la traducción inglesa de Ralph T.H. Griffith (1896); la traducción inglesa de Norman Brown, "The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 51. No. 2 (Jun. 1931), la traducción alemana de Karl Friedrich Geldner. *Der Rig-Veda*. Harvard Oriental Series 63, 2003; la traducción inglesa de Wendy Doniger, Penguin, 1981; la traducción castellana de Juan Miguel Mora.

Puruṣasūkta

1. El Puruṣa tiene miles (*sahāśra*) de cabezas, miles de ojos, miles de pies.¹⁶ Cubrió la tierra por completo y la rebasó por diez dedos.
2. Puruṣa es todo esto, lo que fue y lo que será¹⁷; él es el señor de la inmortalidad y sigue creciendo encima de ella gracias a la comida.¹⁸
3. Tal es su grandeza y todavía más glorioso que esto es Puruṣa. Una cuarta parte de él son todas las criaturas; tres cuartas partes de él es la inmortalidad en el cielo.
4. Con tres cuartas partes Puruṣa se levantó hacia arriba y con una cuarta parte renació aquí.¹⁹ Y después con pasos firmes²⁰ recorrió la Tierra y el cielo en todas direcciones.
5. De él nació el esplendor²¹ y del esplendor nació Puruṣa. Una vez nacido volvió a expandirse adelante y atrás de toda la Tierra.

¹⁶ Esta imagen no sólo denota, evidentemente, la enormidad del cuerpo de Puruṣa, sino su inconmensurabilidad: no tiene –literalmente– miles de ojos, etcétera, sino un infinito poder representado en la inmensidad de su cuerpo.

¹⁷ Lorenzen y Preciado traducen: “lo que ha aparecido y lo que aparecerá”, lo cual da, desde mi punto de vista, no un sentido estricto de tiempo sino también de espacio, pues *lo que aparece* es algo que se percibe, algo material. Cf. *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*. El Colegio de México, México, 2003, p. 44.

¹⁸ Esta imagen nos remite a la idea de que el Puruṣa lo penetra todo pero además lo trasciende.

¹⁹ De acuerdo con Brown, Puruṣa renace “aquí” en la tierra como el fuego sacrificial; aunque desde otra perspectiva, si nos remitimos al verso anterior, vemos que esa cuarta parte representa a todas las criaturas, con lo cual la interpretación del renacimiento del Puruṣa “aquí” quiere decir “en todas las criaturas”.

²⁰ Como de soberano, demostrando su poder.

²¹ Éste es uno de los puntos más polémicos del himno en cuanto a interpretación y traducción se refiere. En todas las versiones se encuentra la palabra *Viraj*, así sin traducir. En el diccionario encontramos: esplendor, luz (m), pero también se refiere a un tipo de metro

6. Cuando los dioses desplegaron el sacrificio con Puruṣa²² como su ofrenda, la Primavera era la mantequilla clarificada, el Verano la leña, el Otoño la oblación.

7. Ellos [los dioses] consagraron al Puruṣa nacido en el principio como el sacrificio. Los dioses, los Sādhyas y los Ṛsis sacrificaron con él.²³

8. De ese sacrificio donde se completaron todas las oblacones, la mantequilla clarificada fue recolectada. Él²⁴ formó las bestias aladas, las salvajes y las domésticas.

9. De ese sacrificio donde se completaron todas las oblacones, nacieron los himnos y las melodías; de ahí nacieron también las métricas y de ahí el Yajur Veda.²⁵

védico (f). Juan Miguel de Mora (en la versión castellana) cita a Sāyaṇa sobre Viraj: "Este ser se llama el irradiante porque todas las sustancias aparecen distintivamente en él". Mora señala que aquí se encuentra un sentido oculto Wendy Doniger señala que el término es femenino y que por tal razón representa lo que más tarde será *Prakṛti* en la filosofía Sāṅkhya, es decir, la naturaleza material y el principio femenino. Bilimoria y Stansell, toman el término "Viraj" como "dioses" porque inmediatamente en el verso siguiente se habla de ellos sin tener antes referencia sobre su creación. Parece, entonces, que no existe aún una traducción ni una interpretación unívoca. A nuestro entender, la palabra más adecuada es, pues, "esplendor".

²² En la traducción de Lorenzen y Preciado encontramos "Hombre" en lugar de *Puruṣa*. Y se trata de un hombre varón, más que del ser humano en general.

²³ No queda muy clara la función del Puruṣa al final del verso en "sacrificaron con él"; puede ser: 1) como la misma oblación, o 2) "en compañía de él", o 3) ejerciendo la función del sacrificio mismo.

²⁴ El Puruṣa en tanto sacrificio.

²⁵ En la traducción de Lorenzen y Preciado, *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*, encontramos: "nacieron los versos de los *Rig* y *Sama* Vedas. De él nacieron los metros poéticos. De él nació el *Yajur-veda*."

"Himno" alude claramente al *Ṛg* Veda, "melodías" se refiere al *Sama* Veda porque éste toma los himnos del *Ṛg* Veda y les pone melodía, es decir, exagera la entonación ya propia de los himnos, y por último se menciona al *Yajur* Veda. Muchos traductores sustituyen el nombre como tal y usan "prosa" porque el *Yajur* Veda fue el primero en presentar esta forma. El último de los Vedas, el *Atharva* Veda aún no aparecía en este periodo.

10. De ahí luego surgieron los caballos y los animales con dientes en ambas mandíbulas (arriba y abajo). Las vacas nacieron de ahí; de ahí nacieron las cabras y las ovejas.²⁶

11. Cuando ellos [los dioses] dividieron a Puruṣa, ¿cuántas partes formaron? ¿A qué le llamaron su boca? ¿A qué sus brazos? ¿A qué sus muslos y sus pies?²⁷

12. La boca fue el Brahmán; de sus brazos fueron hechos los guerreros (Rājanya), de sus muslos los comerciantes (Vāiśya), de sus pies nacieron las clases bajas (Śudra).²⁸

13. De su mente²⁹ nació la Luna; el Sol de sus ojos; Indra y Agni de su boca y Vāyu nació de su aliento.³⁰

²⁶ Brown dice que se refiere a los animales usados comúnmente para el sacrificio.

²⁷ Aquí el himno vuelve al sacrificio del Puruṣa, al sacrificio de su cuerpo. El cuerpo desmembrado en partes específicas nos deja ver que no se trata del sacrificio de una deidad en sentido abstracto, sino, justamente, nos habla de un Hombre sacrificado porque tiene un cuerpo que se puede dividir, un cuerpo que es la ofrenda.

²⁸ Gavin Flood señala que esta jerarquía social es ordenada de acuerdo con la propia jerarquía del cuerpo: "la cabeza, como la parte más alta del cuerpo, era la más pura, mientras que los pies, la parte más baja, era la más contaminada." Gavin Flood. *El Hinduismo*. p. 64. Por otra parte, es la primera mención que se hace a la jerarquía social, la cual influyó notablemente en la división de la sociedad por castas que imperó en la India durante gran parte de su historia.

²⁹ En sánscrito *manas*, se traduce al castellano comúnmente como mente pero en este periodo la palabra tiene un sentido mucho más amplio, pues abarca los sentimientos y las emociones (servía muchas veces como sinónimo de corazón). También puede interpretarse –como lo hace Mora– como pensamiento o incluso como Espíritu (Gesit), en la traducción de Geldner.

³⁰ El himno confiere un estatus especial a los seres humanos al aseverar que compartimos con el Sol, la Luna y los dioses un ancestro común en el Hombre Primordial. Cf. BILIMORIA, P. y STANSELL, E. "Suturing the Body Corporate (Divine and Human) in the Brahmanic Traditions." p. 240.

14. Su ombligo fue el espacio intermedio³¹; de su cabeza el cielo; de sus pies la tierra; de sus orejas nacieron las regiones. De este modo, ellos formaron los mundos.³²

15. Siete fueron los postes que delimitaron [el sacrificio]; tres veces siete leños fueron preparados, cuando los dioses desplegaron el sacrificio habiendo atado a Puruṣa como animal.³³

16. Con el sacrificio los dioses sacrificaron el sacrificio. Estos fueron los primeros preceptos. Estas fuerzas³⁴ alcanzan el cielo donde están los Sādhyas, los dioses y los antiguos.

Evidentemente, el himno abre numerosas posibilidades de interpretación, no sólo cosmológica sino también ontológica, además de dar explicación al orden político y social védico. Me interesa resaltar que todas las interpretaciones posibles se encuentran necesariamente atravesadas por la comprensión que del cuerpo tenía el oficiante del ritual.

³¹ La cosmovisión védica presenta una división del cosmos en tres partes: Cielo divino o espacio celeste, espacio intermedio (el cielo de los fenómenos meteorológicos sin ser el cielo en sentido sagrado), y por último, la Tierra. Por otro lado, este verso del himno muestra claramente que la disposición de las partes del cuerpo humano (arriba, la cabeza; en medio, el ombligo; y abajo, los pies) determina la comprensión de la disposición en la que se ordena el cosmos.

³² Bilimoria y Stansell señalan que en esta parte del himno (12-14) es claro que el Hombre Primordial tiene un cuerpo con forma humana. Tiene boca, ojos, oídos, brazos, ombligo, piernas y pies. Y de su cuerpo todas las cosas son creadas. Cf. "Suturing the Body Corporate (Divine and Human) in the Brahmanic Traditions." p. 240.

³³ Este verso muestra la rigurosidad en la manera de realizar el ritual del sacrificio. Es importante notar que, dentro de un himno cosmogónico, se señalan detalles prácticos de cómo realizar el ritual. Esto habla de la inseparable relación entre el acto de la creación y el acto del ritual.

³⁴ Fuerzas o poderes que se derivaron del sacrificio.

Además, llama la atención el hecho de que no existe —como tal— una interpretación del cuerpo; el cuerpo, en sí mismo, no es un tema en los Vedas, más bien se da siempre por supuesto, es decir, no hay referencias explícitas o directas sobre el cuerpo que aporten un análisis sobre él. Lo que tenemos en este himno son referencias a *partes* del cuerpo, que significan *partes* del cosmos y de la sociedad. Sabemos que se habla de un cuerpo humano porque se habla de un hombre; la referencia constante es el cuerpo del hombre primordial que creó (con él mismo) todas las cosas; pero no hay (y esto es lo que llama la atención) un conocimiento *tematizado* sobre *qué es el cuerpo*.

No obstante, para fines de la investigación, intentaré aproximarme a una interpretación sobre qué es el cuerpo en el *Puruṣasūkta* analizando la idea de que, en principio, el cuerpo del *Puruṣa* es la ofrenda misma. El *Puruṣa* posee un cuerpo que sacrifica, ¿qué otra cosa podría sacrificar? Él ofrece su propio cuerpo para que con él nazca el cosmos.

Según Charles Malamoud en su texto *Cuire le monde*, todo ofrecimiento al fuego, es decir, toda víctima es una imagen de Dios.³⁵ De modo que el cuerpo se vuelve divino al ser tocado por el fuego; el cuerpo ya cocido³⁶ es un cuerpo transformado y purificado. El cuerpo del *Puruṣa* transmutado por el fuego es, entonces, el cosmos.

Por su parte, Brown plantea una postura interesante: él identifica al *Puruṣa* con Agni y no le da tanto énfasis a la idea de que se trata de un hombre gigantesco y primordial. Agni es el dios védico que simboliza el fuego sacrificial. El fuego es la base de la creación, pues sin él no hay ritual ni sacrificio y sin sacrificio no hay cosmos. Entonces, el fuego —Agni— es el

³⁵Cf. Ch. Malamoud. *Cooking the World. Ritual and Thought in Ancient India*, p. 40.

³⁶ Palabra que usa Malamoud en el texto citado y que toma de la propia terminología védica.

“sacrificador” por excelencia; gracias a él existe el sacrificio. Agni es el fuego que transforma todo lo que es puesto en él para convertirlo en otra cosa: en ofrenda. El fuego es pues, como ya se ha dicho, el centro del ritual védico que consume todo lo impuro y lo vuelve puro.

Ahora, el Puruṣa entendido como Agni es ambas cosas a la vez: el sacrificado y el sacrificador, es decir, por un lado es la deidad sacrificada comprendida como Agni y, por el otro lado, es el sacrificador comprendido como Fuego³⁷. Este doble papel (de sacrificador y sacrificado), muy lejos de ser una paradoja o una contradicción, es el paradigma de la creación: el dios que se ofrece a sí mismo para crear algo distinto de él. Para este fin, tiene que *dividirse*, dejar de ser *uno* para constituir lo *múltiple*; pero ¿qué va a dividir? Su propio cuerpo. Por eso, el Puruṣa es comprendido como un gran hombre: porque tiene un cuerpo, un cuerpo que se puede dividir. Así, de las partes de su cuerpo nacen los dioses y las partes del cosmos (estrofas 13 y 14 respectivamente).

Esto nos lleva a dos conclusiones: 1) el cuerpo es *el modo de ser* del hombre. 2) El cuerpo —arrojado en partes al fuego en medio del ritual— se transforma en las partes del cosmos. Esto significa que el cuerpo es el cosmos y no solamente su representación en tamaño pequeño. En otras palabras, el cuerpo humano es concebido como el cosmos mismo, pero más que como una representación de él, me parece que lo que el himno expresa es que el cosmos es un *macrocuerpo*.

³⁷ La importancia de Agni en el universo védico es fundamental; “Agni” es la primera palabra en el himno del primer libro del Rg Veda, himno dedicado precisamente a esta divinidad.

2) El cuerpo sacrificial en el ritual

Pareciera entonces, que el *Puruṣasūkta* relata un sacrificio humano, porque describe con meticulosidad las partes de un cuerpo humano ofrecidas al fuego en el ritual.³⁸ El cuerpo que se sacrifica representa al hombre que se sacrifica; esto quiere decir, como mencioné anteriormente, que el cuerpo define el ser del hombre, pues el cuerpo juega el papel de *protagonista* y no simplemente el de *medio o instrumento* a través del cual se realiza el sacrificio en sentido práctico (como hacer los cantos, arrojar las ofrendas, etcétera, que obviamente se hacen con el cuerpo). El cuerpo se comprende en esta tradición india como cuerpo sacrificial.

Como se pudo apreciar en el *Puruṣasūkta*, el Hombre Primordial se presenta como la ofrenda del sacrificio cuyo cuerpo ha de ser desmembrado como acto fundamental en la creación del cosmos. La ejecución del ritual por parte de los sacerdotes es una réplica de la acción de los dioses, y en tanto acto sagrado fundamental, el ritual necesita ser una técnica, es decir, un proceso con al menos cuatro elementos imprescindibles: la ofrenda, el fuego, la palabra y el gesto. Sin ritual, ni orden ni estructura, el sacrificio humano carecería de sentido o sería sencillamente

³⁸ Es sabido que la división del cuerpo en el sacrificio era uno de los actos centrales del ritual védico antiguo y que se usaban distintos animales. No obstante, algunos estudiosos como Keith señalan que el sacrificio humano en los rituales védicos es sólo teórico y no práctico, aunque habría razones para pensar que sí se llevaron a cabo, debido a la meticulosidad con la que se explica el protocolo de desmembramiento. Kenneth G. Syzk halló evidencias que indican que estos sacrificios humanos realmente sí se hacían, como la enumeración de víctimas humanas, así como la lista de partes anatómicas que se refieren específicamente al cuerpo humano. Visión que comparten investigadores anteriores como Rajendra Lal Mitra y Edward Hopkins quienes dicen que los sacrificios humanos no era un tema extraño en la historia de la literatura de India y que en efecto se llevaron a cabo.

un asesinato, el cuerpo de la víctima sería simplemente carne y huesos, pero no una ofrenda sagrada. El ritual le da un sentido sagrado al cuerpo.

No obstante, el cuerpo de la víctima del sacrificio no deja de ser cuerpo al convertirse en ofrenda, se trata más bien de un cambio en la comprensión del sentido del cuerpo: al entrar en contacto con el fuego ritual, el cuerpo se convierte en la manifestación de un poder humano que no existe en el plano profano: es el poder de regresar a la unidad, de fundirse en el fuego y hacerse uno con él, de desaparecer del mundo de las percepciones pues ahora se identifica con la totalidad del cosmos.

Sobre el protocolo del ritual, Malamoud citando a Schwab, describe los pasos del sacrificio védico: 1) la víctima es estrangulada o sofocada, luego el cuerpo es lavado por la esposa del sacrificado, quien además ofrece una comida especial; después el "tallador" hace una incisión abajo del ombligo y saca el *omentum* o epiplón (capa que recubre los intestinos), luego lo pincha y lo pone al fuego al tiempo que pequeños pedazos de oro se incrustan en él; los oficiantes del sacrificio ofrecen sus tributos; la víctima es dividida y las partes "impuras" son ofrecidas a los demonios; el corazón se pone al fuego, las otras partes son puestas todas juntas a cocinar en una olla. De cada parte producida de la división del cuerpo se extrae una pequeña porción para cada una de las divinidades a quienes el sacrificado se ha ofrecido y lo que queda es distribuido a los participantes del rito.³⁹

¿Por qué se dividía el cuerpo sacrificado en 33 partes? Se trata de 33 ofrendas a cada uno de los dioses mayores de la tradición védica.

³⁹ Malamoud, *Cooking the World*. Oxford University Press, 1996, p. 170.

En la *Bṛhadrāṇyaka Upaniṣad*⁴⁰ (3.9, 1), se relata el número de los dioses y quiénes son. Vidagdha Sākalya pregunta al sabio Yājñavalkya cuántos son los dioses.

«Tantos cuantos se mencionan en la nivid⁴¹ del Vaishvadeva⁴²: tres y trescientos y tres y tres mil (3306).»

«Está bien, dijo Vidagdha. ¿Cuántos son, en verdad, los dioses Yājñavalkya?»

«Treinta y tres».

Cuando Vidagdha vuelve a preguntar, el sabio responde que son seis, y que son luego tres y luego dos; uno y medio; finalmente Uno (Brahma).

2. Yājñavalkya contestó: «Aquéllos, en verdad, son los poderes de los dioses; los dioses son treinta y tres.»

« ¿Cuáles son aquellos treinta y tres dioses?»

«Ocho Vasus, once Rudras, doce Ādityas: éstos hacen treinta y uno, y con Indra y Prajāpati treinta y tres.»

3. « ¿Cuáles son los Vasus?»

«Agni (el fuego), Pṛthivī (la tierra), Vāyu (el viento), Antarikṣa (la atmósfera), Āditya (el sol), Dyaus (el cielo), Chandramas (la luna), y los Nakṣatras (las estrellas) –estos son los Vasus. Todo esto está depositado en ellos, por eso se llaman Vasus».

⁴⁰ La traducción es de Fernando Tola, Barral editores, 1973, pp. 39-148.

⁴¹ Corta invocación empleada en las ceremonias religiosas. Nota de Fernando Tola

⁴² Una ceremonia religiosa en honor de Todos los dioses (*Vishvedevas*). Nota de Fernando Tolá.

4. « ¿Cuáles son los Rudras?»

«Los diez sentidos en que existen en el hombre, la mente (ātman)⁴³ es el undécimo. Cuando se retiran del cuerpo mortal, hacen llorar (rodayanti). Porque hacen llorar, por eso se llaman Rudras.

5. « ¿Cuáles son los Ādityas?»

«Los doce meses del año –estos son los Ādityas pues estos van llevándose todo esto.»

6. « ¿Quién es Indra? ¿Quién es Prajāpati?»

«El trueno es Indra, el sacrificio es Prajāpati»

« ¿Qué es el trueno?»

«El rayo»

« ¿Qué es el sacrificio?»

«Las víctimas»

«El sacrificio es las víctimas» y el cuerpo es la ofrenda, la ofrenda es lo que mantiene al hombre colaborando solidariamente con el orden cósmico.

Volviendo a los Vedas: las partes del cuerpo dejan de ser, entonces, partes de un cuerpo humano para convertirse en ofrenda a los 33 dioses. El cuerpo del sacrificio que es ahora el *cuerpo-ofrenda* es donado al sacrificio bajo un ritual sumamente meticuloso, nunca arbitrario; es el camino a través

⁴³ El término ātman designa aquí mente (manas), considerada como un sentido en la psicología hindú. Es la interpretación de Śaṅkara, seguida también por Deussen, Max Müller, Radhakrishnan. (nota de Fernando Tola).

del cual se transforma de mundano en sagrado. Es el cuerpo sagrado el que lleva a la víctima a la salvación⁴⁴.

Esto es esencial. La muerte del cuerpo es determinante en el sacrificio en tanto acto sagrado: ésta es la vía de transformación. El cuerpo de un hombre no puede ser simplemente el *objeto* que se ofrece, se trata más bien de *lo más valioso* que un hombre pueda ofrecer en este plano terrenal: su vida, pues la muerte del cuerpo significa el fin de la vida terrenal. El hombre se ofrece a sí mismo al ofrecer su cuerpo. El cuerpo del sacrificio se sacraliza en el ritual y es como si, al volverlo sagrado perdiera su materialidad, su forma; por eso ha de ser desmembrado, cortado en partes; ha de perder su forma humana de individuo para poder dividirse en muchas partes antes de ser otorgado a muchas divinidades. Conuerdo con Arnau:

Lo dioses no exigen templos, exigen sacrificios. Estos sacrificios reproducen el deseo primigenio, un deseo de compañía. La entrega de Sí, cuya soledad y calor ascético incubó el mundo. La ceremonia no es sólo simbólica, toca y revitaliza la realidad, reproduce el movimiento original en el que Uno quiso ser dos, diversificarse, contemplar el mundo a través de los seres. Todo sacrificio es sacrificio del Sí mismo.⁴⁵

Ahora bien, el cuerpo representa la existencia mundana y, por lo tanto, múltiple. Sacrificar el cuerpo y llevarlo a su *extinción* tras ser puesto en el fuego significa eliminar la diversidad sensible que éste impone debido a su naturaleza. El cuerpo del oficiante se *ofrenda* como un objeto sagrado y digno de los dioses; una ofrenda que además mantiene y sostiene el orden cósmico. El fuego del sacrificio transmuta ese *cuerpo-mundano* en *cuerpo-Sí mismo* como dice Arnau arriba, es decir, el cuerpo que subyace a la piel

⁴⁴ "Salvación" en el sentido de "unión" con lo Absoluto aunque dichos conceptos no se encuentran aún tematizados, como tales, en el periodo védico.

⁴⁵ Juan Arnau. *Cosmologías de India*. p. 27.

y cuya esencia va mucho más allá de su materialidad, lo cual dará pie —en las Upaniṣad— a una interpretación del cuerpo como ātman. Un cuerpo que en vez de obstaculizar el camino de regreso, lo alumbra y lo camina; no es ya el cuerpo burdo que contiene a un “yo”. En el sacrificio se disuelve la individualidad que impone el cuerpo de cada uno, por eso hay que desmembrarlo: para fragmentar al “yo” que por su propia naturaleza dual se opone al Absoluto en vez de fundirse en Él.

Cuando se habla de *desmembramiento*, obviamente no se trata de una disección anatómico-quirúrgica, sino de un proceso con una finalidad muy clara y concreta que sustenta el orden del rito y con eso, el orden del cosmos; el sacrificio es teleológico y deja ver la creencia védica de que el orden de la acción humana refleja el orden cósmico.

3) El cuerpo sacrificial como microcosmos y macrocosmos

La imagen análoga del cuerpo humano y el cosmos es una de las metáforas más usadas y antiguas en la literatura india, cuyo resultado es incluir al ser humano en la órbita del orden universal, de modo tal que el ser humano no sólo es el descendiente de una fuerza superior, sino también el ancestro de todo cuanto existe. El tema aquí es el cuerpo como microcosmos y macrocosmos a la vez; el cuerpo como *símbolo del poder humano* en la participación de la creación divina, y por otro lado, como *manifestación* de la misma.

El hecho de concebir al hombre como el microcosmos respecto del macrocosmos, que a su vez representa el Absoluto, nos habla de que hay en el cuerpo un orden natural y perfecto que comparte con el universo. Este cuerpo que está tan invariablemente con cada uno de los seres humanos

es el paradigma más cercano a cualquier estructura que permita la comprensión de algo tan lejano como el cosmos.

La visión sacrificial del cuerpo en el himno al Puruṣa expresa algo más que la analogía entre cuerpo y cosmos, enuncia la *capacidad de transformación* del cuerpo-humano en cuerpo-divino a través del ritual, es decir, no se trata de que el cuerpo se *parezca* al universo como recurso para comprender algo tan inmenso; se trata de que, en efecto, el cuerpo sufre un cambio y con él, todo un vuelco en la perspectiva del oficiante, quien sólo puede *experimentar* la realidad con un cuerpo *convertido*.

El cuerpo además, impone un orden: un arriba, un centro y un abajo, por decirlo burdamente, en donde cada una de las partes representa cualidades divinas que van más allá de él. Las tres principales partes del cuerpo del Puruṣa corresponden (como vimos en el himno) a los tres mundos: la cabeza es el cielo, el ombligo las regiones medias, y los pies la tierra; su boca es el fuego, su respiración el viento, sus ojos son el sol, sus oídos las direcciones cardinales y su mente es la luna (v. 13-14). Las analogías entre el cuerpo y el cosmos implican pues, la concepción de un cuerpo ya divinizado.

En este contexto, el cuerpo no separa al hombre del mundo celestial por mantenerlo en el terrenal a causa de su materialidad, sino que, gracias al cuerpo el hombre se eleva por encima de lo material y se convierte en el reflejo del universo, de la creación (aunque siempre bajo el contexto ritual, no el cuerpo cotidiano).

4) El cuerpo del Puruṣa

A pesar de toda la semejanza que pueda hallarse entre el cuerpo de cada individuo y el cuerpo del Puruṣa, el cuerpo divino del Puruṣa es siempre un Absoluto: sólo él posee simultaneidad de inmanencia y trascendencia, es decir, en tanto principio inmanente que manifiesta al Universo el cuerpo del Puruṣa es el cuerpo del cosmos que se representa como un Gran Hombre (varón) con todas las partes físicas del cuerpo humano en relación a aspectos del cosmos, como el sol, la luna, el viento, etcétera. Por otro lado, en su principio trascendente, va más allá del cosmos y, por lo mismo, más allá de los límites de la realidad del cuerpo humano, y entonces presenta miles de corazones, miles de ojos, miles de pies. Imágenes con un sentido inefable precisamente porque se habla de lo trascendente, aunque sin dejar de ser la imagen de un cuerpo, de un cuerpo trascendente (por paradójico que suene).

El cuerpo divino es el símbolo que sustenta al Puruṣa, por eso es un *Hombre Cósmico*: porque tiene un cuerpo. El cuerpo —ya sea en su sentido inmanente o en el trascendente— denota la forma humana de lo divino. A mi parecer, no se trata sólo de un antropomorfismo de la divinidad, sino de señalar que el cuerpo cumple una función ritual y cosmogónica. De modo que, el cuerpo humano de la víctima en el sacrificio se ofrenda para reproducir la creación a través del sacrificio del cuerpo divino del Puruṣa.

Para finalizar, el *cuerpo-cosmos* es el cuerpo humano transformado en cuerpo divino a través del ritual. La flexibilidad del cuerpo para adquirir diversos aspectos denota que la comprensión del cuerpo en los Vedas poseía una amplia *dimensión* del cuerpo, comprensiones, sentidos, símbolos,

que empiezan a labrar el camino para las tradiciones posteriores, cada una con su forma particular de concebir el cuerpo.

CAPÍTULO 2

La comprensión del cuerpo en las *Upaniṣads*

I. Contextos

Las *Upaniṣads* forman parte del gran corpus de textos sagrados que conocemos como corpus védico. No se trata, evidentemente, de un grupo homogéneo de textos, tanto porque su composición abarca un amplio periodo de tiempo (del 700 al 300 a.C. aproximadamente), como porque poseen (como corpus) una extensa gama de temas, en su mayoría de orden cosmológico y metafísico, aunque también de tipo psicológico, y en algunos casos, como expondré detalladamente en tres *Upaniṣads* seleccionadas, nos hablan del hombre también en sentido anatómico y fisiológico, es decir, del cuerpo humano visto desde distintas perspectivas.

Su complejidad hace difícil rastrear su origen; Patrick Olivelle⁴⁶ explica al respecto que las diferentes familias de brahmanes se fueron convirtiendo en especialistas de distintos aspectos del sacrificio, que como vimos en el capítulo anterior, dominaba su vida y su pensamiento. Estas familias especializadas formaron, a su vez, ramas védicas (*śākhā* también traducida a veces como “escuelas”). Cada una de estas ramas tenía como texto fundacional una colección (*Samhita*) de versos o fórmulas litúrgicas, y un texto en prosa (*Brāhmaṇa*) que explica el significado de la liturgia. Algunas secciones de estos textos en prosa contienen material esotérico y fueron

⁴⁶ En la introducción de su propia traducción de las *Upaniṣads*, *The early Upaniṣads*.

llamadas Āraṇyakas, mientras que otras fueron llamadas, precisamente, Upaniṣads.

Con el tiempo, las Upaniṣads se fueron convirtiendo en algo separado de sus respectivas ramas védicas y se volvieron “(...) la propiedad común de todos los brahmanes bajo el título genérico de «vedānta⁴⁷», que significa el fin o la conclusión, en un sentido amplio, de la esencia del Veda.”⁴⁸ De aquí que, muchos investigadores optan por definir las como *la parte filosófica* del corpus védico. No obstante es importante decir que, a pesar de su carácter más reflexivo (con respecto a las porciones más ritualistas del corpus védico), no son tampoco tratados sistemáticos de filosofía como los que conocemos en Occidente. Sus autores son, más bien, sacerdotes y ascetas, y no filósofos en sentido estricto.

1) Las Upaniṣads como conexión

Existe en la Upaniṣads una gran cantidad de especulaciones cosmológicas y rituales, pero concuerdo con Olivelle cuando dice que “la atención de su investigación se centra en la persona humana —la construcción del cuerpo, sus poderes vitales y facultades, el proceso cognitivo, y el núcleo esencial del ser humano.”⁴⁹ Pero este tratamiento fisiológico y psicológico (como lo llama Olivelle) en las Upaniṣads no está aislado, es decir, no se habla del hombre de manera separada, sino justamente *en conexión* con el cosmos.

El capítulo anterior dedicado al *Puruṣasūkta* mostró una íntima relación entre el cuerpo humano y el cosmos, a saber —una *conexión*—; se

⁴⁷ Es importante no confundir este término con la escuela posterior del mismo nombre.

⁴⁸ Ibid. p. 10.

⁴⁹ Patrick Olivelle. *The early Upaniṣads*, p. 22.

vio que, con el desmembramiento del Puruṣa se crearon las distintas partes del cosmos, que hay una homologación entre las partes del cuerpo y las partes del cosmos, etcétera.

Olivelle aporta así, una de las definiciones más adecuada sobre *el tema* que caracteriza a las Upaniṣads: la *conexión*, conexión que se lleva a cabo en distintos niveles: del hombre con el cosmos, del ātman con brahman, del ātman consigo mismo y del hombre con su cuerpo, por nombrar las conexiones que encuentro en cada Upaniṣad a tratar. Conexiones que, aunque parezcan distintas, tienden todas ellas a la meta de formar una identidad, de modo que los dos polos de la conexión resultan ser análogos. La propia etimología del término *upaniṣad* arroja luz sobre esta idea de conexión, ya que literalmente significa algo así como: “poner cerca de”, es decir, *conectar* una cosa con otra, vincular o unir una idea con otra.

Así pues, los pensadores védicos, incluyendo los de las Upaniṣads, concebían el cosmos como una totalidad que abarca el mundo de los dioses y el mundo de los hombres. Era necesario descubrir —dice Olivelle— las conexiones que unen estas esferas. Al parecer, esta tradición asumió que el universo era una especie de red de relaciones donde todo se conecta con todo. Una especulación más profunda (continúa la exposición de Olivelle), apunta a que en realidad, dicha conexión cósmica se encuentra oculta a la vista de la gente ordinaria; descubrirla implica conocimiento, “conocimiento que es secreto y está contenido en las Upaniṣads. Y es este conocimiento de las conexiones ocultas lo que da a la persona poder, riquezas y prestigio en este mundo, y bendiciones e inmortalidad después de la muerte.”⁵⁰

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 24. La referencia a las Upaniṣads como “doctrina secreta” es muy común, aunque en su mayoría dicha interpretación proviene de los comentarios de Śaṅkara, donde “doctrina secreta” toma un sentido de “élite”, “conocimiento selecto o exclusivo”; mientras

Esto último apunta a que hubo un giro decisivo en las Upaniṣads respecto a los Vedas: la conexión que ahora más importa a los sabios upanishádicos es, justamente, entre el cosmos y el hombre, y no ya la conexión entre el ritual y la divinidad, como predomina en los Vedas. Así, uno de los mensajes upanishádicos más importantes señala que, el hombre que es capaz de ver la conexión oculta se identifica con aquello que está reconociendo.

2) La interiorización del ritual

En *The Selfless Persons*, Steven Collins dice que las Upaniṣads ofrecen una *reinterpretación del ritual védico*, “una reinterpretación psicológica y «mística» del sacrificio (...) La actividad sacrificial, se concibe pues, no como apropiación de un dios o dioses, sino como un poder constructivo en sí mismo que pone a los hombres en el «esquema cósmico de las cosas esenciales» (*rta*).”⁵¹

Dicha *reinterpretación* del ritual védico es lo que define fundamentalmente a las Upaniṣads dentro de la tradición védica.⁵² Su función es pues, de acuerdo con Gavin Flood, la de esclarecer los himnos rituales védicos a través de un discurso especulativo. Se trata pues de la continuación a las especulaciones del corpus previo de los *Brāhmaṇas* en torno a la estrecha relación del ritual con el cosmos, como veremos en la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, por ejemplo, que identifica el sacrificio del caballo con el universo. Esto es un claro ejemplo de la *interiorización del ritual*.

que el sentido al que apunta Olivelle, tiene más que ver con la “naturaleza oculta” del conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento de las conexiones.

⁵¹ Cf. Collins, *The Selfless Person*, p. 41.

⁵² Cf. Gavin Flood. *El Hinduismo* p. 101.

(...) significa que el objetivo real del rito no es su realización exterior, sino el conocimiento de su significado profundo, significado que revela un fundamento, o ser subyacente que sostiene el ritual e incluso el mismo cosmos. Este ser, o esencia del ritual, el cosmos y el yo, se denomina *brahman* y se identifica con el sonido sagrado *aum* u *om̐* (...); el sonido *aum* debe contemplarse en tanto que identificación con diferentes partes del cuerpo: el aliento, el habla, el ojo, el oído y la mente.⁵³

Ahora, el cuerpo posee una ambivalencia por naturaleza: se experimenta como lo *interior* porque guarda la individualidad, y también como lo *exterior* porque es lo que tiene contacto con las cosas del mundo. Si seguimos la tesis de Flood sobre las primeras Upaniṣads, el cuerpo deberá comprenderse como *interior*, es decir, como el mismo "yo" o sujeto, y no como un objeto exterior del mundo que "me pertenece". Esto significa que la comprensión del cuerpo es de *cuerpo-sujeto* mas no como *cuerpo-objeto*.

Las Upaniṣads tempranas nos hablan pues, de llevar el acto ritual hacia el interior y llevarlo a cabo en un acto meditativo, en lugar de hacerlo con acciones exteriores realizadas en el fuego del ritual. "La importancia se traslada de la realización exterior hacia la meditación interior. El sacrificio verdadero llega a ser la ofrenda de fuego en el aliento (*prāṇāgnihorta*), un sacrificio al yo que radica en el interior del yo."⁵⁴ El significado de este *sacrificio interior* consiste en la realización de la identificación de la

⁵³ *Ibíd.*, p. 102.

⁵⁴ *Ídem*

existencia individual con el Absoluto, o en términos propiamente upanishádicos, entre ātman y brahman.

El ritual de los Vedas también expresaba la identificación del hombre con lo sagrado, sólo que el rito era claramente exterior—; en las Upaniṣads se tiene un *ritual simbólico* llevado a cabo en lo profundo de la mente y el cuerpo del asceta.

3) La figura del asceta/renunciante

Además de la conexión entre el hombre y el cosmos referida en las Upaniṣads, y de la reinterpretación del ritual védico para llevarlo hacia el interior; existe otro pilar que caracteriza a las Upaniṣads y las distingue de los Vedas: la tradición del renunciante.

S. Collins en el texto ya citado *The Selfless Person*, hace un importante estudio sobre la influencia decisiva que hubo del pensamiento y prácticas brahmánicos en el Budismo y, naturalmente, en todo el subsecuente pensamiento indio. La primera parte del texto habla sobre el desarrollo que hubo en la cultura sánscrita o lo que se llama más comúnmente “Hinduismo”, desde la “sancritización” de la India hasta su culminación en la figura del asceta-renunciante de las Upaniṣads. Collins resalta que este proceso debe verse como un camino coherente y gradual, de modo tal que las categorías fundamentales del Budismo, que son a su vez las de la teología india en general —*saṃsāra*, *mokṣa* y *karma*—, enmarcan también la tradición del renunciante.

En la misma línea, Patrick Olivelle⁵⁵ presenta esta tradición como el principal ingrediente en el estudio y la comprensión de las religiones indias.

⁵⁵ En su texto *The Renouncer Tradition*.

“La tradición del renunciante es un valor fundamental asociado a las religiones indias en general y al hinduismo en particular. Esta tradición incluye los dos pilares de la teología india: *saṃsāra* (el ciclo de renacimientos) y *mokṣa/ nirvāṇa* (la liberación).”⁵⁶ La figura del renunciante *contiene* en sí misma, en su quehacer, dichos aspectos centrales. El asceta renuncia al mundo porque lo concibe como el escenario de un ciclo interminable de vidas y se concibe, por lo tanto, como “esclavo” de este proceso (*saṃsāra*) mientras viva en él; por lo tanto su meta es la liberación (*mokṣa*).

El texto de Olivelle nos recuerda que —como occidentales que somos—, nos es bastante familiar la imagen del asceta como paradigma del hombre de fe, es decir, aquel hombre que ha abandonado la vida común en sociedad y todas las comodidades y seguridad que ésta propicia, para dedicarse en soledad y sobre todo en austeridad, a la búsqueda espiritual que libera a la existencia humana del sufrimiento⁵⁷. Pero dicho paradigma ascético no fue siempre el modelo de hombre religioso indio; de hecho se contrapone radicalmente a las prácticas religiosas que realizaban los sacerdotes védicos, quienes siguiendo su *dharma* cumplían con múltiples funciones, como la realización del ritual, el estar casado y ser padre de familia; todas ellas, actividades diametralmente opuesta a la renunciación.

De acuerdo con Olivelle, existe entonces un conflicto de valores entre los dos modelos de los líderes religiosos: por un lado, los sacerdotes védicos viven dedicados al ritual que da sustento al orden cósmico y social, y éste cumple con sus deberes: ofrecer sacrificios, procrear hijos y estudiar los

⁵⁶ *Ibíd.* p. 274.

⁵⁷ Olivelle explica que hay dos tipos de tradiciones ascéticas: los *anacoretas*, que viven establecidos en el bosque y que no guardan ningún trato social; y los *renunciantes*, que viven itinerantes fuera de las ciudades pero mantienen un trato constante con los pueblos, de donde obtienen su comida mendigando. El anacoreta vive alejado de la sociedad físicamente y el renunciante ideológicamente; este último no forma parte de las instituciones socio-religiosas como la familia y el ritual, elementos imprescindibles e importantísimos para la tradición sacerdotal védica, y a la cual, por lo tanto, se contrapone.

Vedas, y sólo así cumple su finalidad; mientras que, por otro lado, el renunciante upanishádico rechaza estas demandas de la sociedad como el matrimonio, los hijos y los rituales (pues suponen el regreso al sufrimiento de las reencarnaciones) y se centra, no ya en las actividades exteriores, sino en una auto-cultivación interna.⁵⁸ Dicho en otras palabras, el sacerdote védico se centra en la acción del ritual para entrar en contacto con los dioses y preservar un orden (lo cual supone su finalidad y salvación); y el sabio upanishádico le da prioridad al conocimiento (*jñana*) como medio para alcanzar la meta última de la existencia humana: la liberación del ciclo de renacimientos.

Por ejemplo, en la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*⁵⁹:

3.5, 1. Entonces Kahola Kauṣītakeya le preguntó a Yājñavalkya: « Yājñavalkya, explícame a *Brahman* presente e inmediato, el *Ātman* que está en el interior de todos los seres».

«Es tu *Ātman* que está en el interior de todos los seres».

« ¿Cuál es Yājñavalkya, aquel *Ātman* que está en el interior de todos los seres?»

«Aquel que está más allá del hambre y de la sed, del dolor, del error, de la vejez y de la muerte. Una vez que han conocido este *Ātman*, los brahmanes, apartándose del deseo de hijos, del deseo de riquezas, del deseo de mundos, llevan una vida mendicante. Pues el deseo de hijos es deseo de riquezas; el deseo de riquezas es deseo de los mundos. Ambos son meros deseos. Por eso el brahmán disgustándose del saber (*panditya*), debe desear vivir en la condición de niño. Y una vez que se haya

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 275.

⁵⁹ Traducción de Fernando Tola.

disgustado de la condición del saber y de la condición de niño, será un asceta, y una vez que se haya disgustado del no-ascetismo y del ascetismo, será un brahmán.»

Como podemos ver, este verso señala que un verdadero *brahmán* abandona todos sus deberes (que en el verso llaman "deseos"), y que sólo convirtiéndose en asceta primero, para luego abandonar incluso el ascetismo, encuentra al *ātman*. En las Upaniṣads la renuncia es radical ante el verdadero conocimiento de brahman.

Recapitulando, vimos que hay un cambio sustancial de paradigma en las Upaniṣads respecto a los Vedas. Un giro radical, cuyas diferencias podemos resumir en 3 puntos esenciales: 1) el sacerdote védico actúa de acuerdo con preceptos y deberes que tiene que cumplir en sociedad; el renunciante abandona cualquier deber impuesto de manera externa y se rige sólo por él mismo; 2) el medio del sacerdote es el ritual y el del renunciante es el conocimiento, y 3) el sacerdote realiza el ritual y los deberes de familia porque se concibe como *parte* del orden cósmico, mientras que el renunciante se concibe como un *individuo* que no depende de la sociedad para alcanzar la meta última.

Ahora bien, ya expuesto el contexto donde se enmarcan las Upaniṣads, a saber: 1) la conexión, 2) llevar el ritual hacia el interior y 3) la figura del asceta-renunciante; se puede avanzar al análisis del cuerpo (o de los distintos cuerpos, como se verá) y analizar el significado que éste adquiere en tres Upaniṣads elegidas. Me interesa subrayar de inicio que, a pesar de ser una tradición renunciante y que, por ende, supone renunciar al cuerpo, encontramos en ellas concepciones en torno al cuerpo que, lejos de rechazarlo para alcanzar la realidad última, lo comprenden como el *medio de encarnación* de dicha realidad. Esto no significa que no haya en las Upaniṣads una postura crítica frente al cuerpo; sí la hay, así como

también existe una postura de afirmación del mismo; justo ahí reside la riqueza de este corpus: en que abarca diversas perspectivas y concepciones del cuerpo y del hombre en relación con lo absoluto.

4) El cuerpo divino: La conexión brahman-ātman

La naturaleza perfecta y absoluta que implica la conexión brahman-ātman se manifiesta en varias Upaniṣads de manera *encarnada* por paradójico que parezca, debido al carácter de renuncia del que ya se habló. El énfasis puesto en el ser del hombre condujo a un cambio en la manera de pensar la realidad; se trata de pensar ahora el cosmos en el propio interior, es decir, a brahman en el ātman y viceversa. Por eso es tan importante el cuerpo, pues éste *delimita* la frontera entre el exterior y el interior, el cuerpo se identifica con el cosmos, el cuerpo alberga lo absoluto en su interior y se conecta con él.

Determinar el papel que juega el cuerpo en las Upaniṣads que elegí no es sencillo, pues hay que tener en cuenta que éste no se reduce a un solo significado, sino que abarca un amplio espectro de categorías y se trata, en realidad, de muchos cuerpos. Habrá que tener en mente también que el cambio de paradigma antes mencionado, el que va del exterior del ritual védico al interior del trabajo ascético, así como la idea de conexión, determinan la manera de comprenderlo y de relacionarlo con los temas centrales que trata cada Upaniṣad.

¿Por qué es importante el conocimiento del cuerpo para pensar la relación ātman-brahman? La respuesta apunta a que el *conocimiento* se conecta directamente con la *experiencia*. La importancia que otorgan las Upaniṣads a la experiencia implica pues, un cuerpo que *experimente*, es decir, que *sienta* el mundo exterior para luego llevar el conocimiento hacia

el interior. No es que la conexión con lo absoluto pueda experimentarse con el cuerpo, pero tampoco podría hacerlo *sin* él como condición previa. El asceta que renuncia —no sólo al mundo sino a su cuerpo— debe, paradójicamente, poner demasiada atención a su propio cuerpo: no quitarle la vista de encima ni un instante hasta que éste haya superado el dolor de negarse ante los deseos del mundo, hasta que lo haya controlado por completo. Entonces, el cuerpo se *transforma* gracias al calor ascético (*tapas*), tal y como se transformaba el cuerpo en el fuego del ritual védico. El cuerpo del asceta se transforma en el fuego simbólico de su trabajo ascético; éste es un cuerpo con muchísimo trabajo, no con desinterés o rechazo, como podría pensarse.

Así pues, *ātman* y *brahman* —concebidos bajo el principio de *conexión*—, fueron nociones centrales en el desarrollo de la filosofía india posterior; de modo tal que para Śaṅkara (s. VIII) y su escuela Vedānta, el núcleo de la enseñanza de las Upaniṣads es la identificación de uno y otro. Ambos términos son sumamente complejos de traducir pues no poseen un único significado; para fines de esta investigación los ceñiré solamente a aquellos sentidos que nos den indicios sobre la comprensión del cuerpo en las Upaniṣads.

El significado de *brahman* es bastante amplio y de difícil comprensión (al menos para la mente Occidental). La dificultad para definirlo radica en que las Upaniṣads no son sistemáticas y presentan múltiples sentidos de dicho término. No obstante, puede decirse que la concepción esencial o común es aquella que lo identifica con la Suprema Divinidad. Fernando Tola, en su traducción a las Upaniṣads, señala que *brahman* es concebido muchas veces como lo Absoluto, como totalmente heterogéneo y trascendente, distinto de todo lo que el hombre puede imaginar al margen de la realidad que le es asequible. Por lo tanto, es indefinible como tal,

escapa al entendimiento humano. De aquí que muchos de los intentos por definirlo sean a través de la vía negativa y de aquí también, el carácter místico de las Upaniṣad.

Bilimoria y Stansell, en el artículo “Suturing the Body Corporate (Divine and Human) in the Brahmanic Tradition”, analizan las nociones que aparecen constantemente en la gran mayoría de las Upaniṣads, encuentran que se dice sobre brahman que es el creador, la base del mundo y el sí mismo de todos los seres; que es también la verdad (o la realidad), el conocimiento y la eternidad (véase *Taittirīya Upaniṣad* 2.1). Brahman es omnipresente, omnipotente, omnisciente, y una de sus supremas cualidades es *ānanda*, a saber, la máxima felicidad. Sin embargo — continúan los autores—, existe también la idea de un brahman como *nirguṇa*, es decir, sin cualidades esenciales y, por lo tanto, *no-encarnado*; esta última concepción es una clara influencia de Śaṅkara cuya interpretación a varias Upaniṣads apoya este punto. Śaṅkara sostiene que brahman es conciencia absoluta y sola, que es puro conocimiento y, por lo tanto, sin atributos perceptibles como el color, la forma, etcétera. Algunas otras concepciones son menos abstractas y más personalistas: numerosos pasajes presentan a brahman como *Īśvara*, el Señor; otras Upaniṣads lo identifican con algún dios védico o del Hinduismo como Indra o Shiva.

Por otro lado, no debe confundirse con el dios-creador Brahmā, ni con la casta más alta, brāhmaṇa; brahman es más bien, un principio metafísico que designa la esencia del cosmos, del absoluto, del Ser; es la esencia del ātman, del individuo, del yo: «aquello que es diminuto, la totalidad es ese yo. Eso, es el yo. Eso, eres tú, Śvetaketu.» (*Chāndogya Upaniṣad*. 6.13.1-3). Y la concepción panteísta, que es una de las maneras más usuales de comprender a brahman: «Todo es Brahman» (*Chāngogya Upaniṣad* 3.14, 1). Basta con estas concepciones para tener una idea general sobre el

concepto más importante de este *corpus* de textos. Concepto que, a su vez, no estaría completo sin un segundo término imprescindible en las Upaniṣad: el ātman.

El término *ātman* tampoco es unívoco ni de fácil traducción; designa originariamente —de acuerdo con Tola en la introducción a su traducción— el aliento, y en este sentido era sinónimo de *prāṇa*; pero luego pasó a designar al individuo en cuanto tal, “a aquella unidad psicofísica a que uno se refiere cuando dice yo”. Hasta aquí, parece que el término no presenta mayor complejidad pues bien podría traducirse como “alma” (y de hecho muchos autores lo hacen). La dificultad aparece cuando este ātman, en tanto la esencia última del individuo, se identifica de lleno con brahman, la esencia última de todo. ¿Dónde queda, entonces, el ser individual con su cuerpo y su mente cuando se une al absoluto y se disuelve en él? Evidentemente se pierde en lo indiferenciado con todas sus características humanas y se convierte en conciencia pura, en brahman. Entonces, el cuerpo y la mente, que conforman al individuo, resultan ser únicamente *manifestaciones* de la verdadera esencia, más no su naturaleza plena. Tola sostiene pues, que la naturaleza esencial y permanente del ātman no siempre aparece en toda su pureza, sobre todo cuando está encarnado en el ser humano. Entonces el ātman se manifiesta como los estados mentales o afectivos o simplemente como el cuerpo físico, formas que no le son propias esencialmente, pero que se homologa a ellas en el hombre. Siguiendo este argumento, el hombre con un conocimiento verdadero sabe que el ātman no es todas esas manifestaciones y que su naturaleza pura es la naturaleza de brahman. *Saber esto es ser esto.*

Los comentarios de Tola señalan que el conocimiento upanishádico es ontológico: el conocimiento se confunde con el ser. La ignorancia es,

entonces, el desconocimiento de la verdadera naturaleza, es decir, la naturaleza de brahman.

Barbara Holdrege, en su artículo *Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion* expone la idea de que, en las Upaniṣads, la cuestión del cuerpo se plantea en términos de una relación entre el conjunto *mente-cuerpo* y la *realidad última*. El cuerpo asume así un nuevo sentido ontológico y epistemológico respecto al que tenía en el ritual védico. Según la autora, la temática del cuerpo en las Upaniṣads se adscribe a dos categorías: 1) La identidad brahman-ātman como el paradigma del *cuerpo divino*; y 2) el *cuerpo ascético*, como el cuerpo procesual que debe ser cultivado para la realización de la identidad brahman-ātman.

Ambas categorías se encuentran, a su vez, íntimamente relacionadas, conectadas. La transformación de un *cuerpo mundano* en un *cuerpo divino* consiste en un *proceso* que se lleva a cabo al interior del cuerpo del practicante; de ahí que Holdrege le llame “cuerpo procesual” al cuerpo ascético que realiza constantemente un duro proceso para lograr la transformación. Logrado el cambio, el cuerpo ascético alcanza la identidad con lo divino y por eso se vuelve un *cuerpo divino*.

Esta categoría, dice Holdrege, se encuentra en las Upaniṣads directa o indirectamente. Indirectamente cuando se retoma la idea del Puruṣa pero ahora identificado con un aspecto de brahman-ātman, como se muestra en el *aśvamedha* de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BU): el sacrificio del caballo (que expongo a continuación), el cual es un claro ejemplo de la huella que dejó el modelo sacrificial védico. Se encuentra, por el otro lado,

directamente cuando se menciona el cuerpo de brahman o el cuerpo de ātman en sentido literal.

Referencias al cuerpo del ātman en la BU son, por ejemplo:

«Aquel que, estando en la tierra, es distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra y que rige desde adentro a la tierra, aquél es tu *Ātman*, el gobernante interno, el inmortal.»

«Aquel que, estando en las aguas...cuyo cuerpo son las aguas...», «...en el fuego...cuyo cuerpo es el fuego...», «...en la atmósfera...cuyo cuerpo es la atmósfera...» etcétera (BU 3.7, 3-23 trad. de Tola).

Estas estrofas definen al ātman como el señor y soberano de todo y su inmanencia en todas las cosas, pero además —y quiero poner aquí el énfasis— mencionan *su* cuerpo como siendo éste cada una de las cosas que el ātman gobierna, se concibe el cuerpo como algo que le pertenece al ātman. A este cuerpo del ātman es al que Holdrege llama *cuerpo divino*.

La concepción del cuerpo como microcosmos es un recurso frecuente en el pensamiento védico; se homologan partes del cuerpo a partes del universo, como se aprecia claramente en el *Puruṣasūkta*; en el caso de la BU hallamos la referencia al cuerpo como microcosmos, no solamente en la identificación del cuerpo del caballo con el cuerpo del universo, sino también para expresar que todo (el micro y el macrocosmos) es la unidad ātman-brahman:

«La tierra es la miel de todos los seres, todos los seres son la miel de la tierra. Aquel ser hecho de luz (*tejomaya*) y de inmortalidad

que está en la tierra y, en el plano individual, aquel ser hecho de luz y de inmortalidad que está en el cuerpo, aquéllos son el *Ātman*, lo inmortal, *Brahman*, todo esto (*idam*).» (2.5, 1).

Resumiendo el contexto en el que se desenvuelve la noción de cuerpo en las Upaniṣads: uno de los sentidos primordiales de este corpus es que se habla de una *conexión* entre el hombre y el cosmos, y que tal relación íntima se encuentra velada a la vista del hombre común que vive en lo cotidiano. Es evidente que el hombre no se percata de dicha conexión porque se encuentra inmerso en el mundo, cuya diversidad e inevitable continuidad distraen al hombre del verdadero conocimiento, a saber, la conexión de todo con todo; de donde resulta, a su vez, la identidad del hombre con lo sagrado.

Se vio también que la conexión se *experimenta* como identidad, experiencia que es conocimiento y que requiere (por lo anteriormente dicho) una renuncia al mundo. Este proceso se realiza *dentro* del propio individuo, en su *interior*. Por eso se dice que las Upaniṣads ponen especial atención al ser humano, y por eso, tanto Collins como Flood, entre otros, sostienen que las Upaniṣads son una “reinterpretación” del ritual védico, es decir, una comprensión del ritual que encuentra su sentido último en el interior del hombre, y no en su realización exterior. La atención da un giro radical respecto a los Vedas y se vuelca hacia el centro del hombre, hacia el corazón. Y éste es, precisamente, el punto donde el cuerpo cobra especial importancia: el cuerpo marca el límite entre el *exterior* y el *interior*, y es, paradójicamente, ambas cosas.

II. Categorías del cuerpo en tres Upaniṣads: *Bṛhadāraṇyaka (BU)*, *Taittirīya (TU)* y *Maitrāyaṇīya (MU)*

He elegido estas tres Upaniṣads en particular porque, aunque no agotan el tema del cuerpo y tocan también otros temas además de éste, representa cada una un rasgo esencial para la comprensión del cuerpo que distingue a este corpus de todo otro pensamiento filosófico indio. Los rasgos distintivos son, a gran escala, los siguientes: 1) en la BU, el cuerpo se homologa a partes del cosmos y se presenta como *objeto sacrificial*; 2) en la TU, se muestran cinco *modos* de ser del cuerpo que, a su vez, representan cinco *ātman*s; 3) en la MU el cuerpo también se homologa al cosmos pero, a diferencia de la BU, este cuerpo es un cuerpo ascético o *cuerpo yóguico*.

1.- *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (BU)*: el cuerpo cósmico y sacrificial

La BU es una de las Upaniṣads más antiguas (aprox. S. VII a.C.) y constituye, debido a su volumen, las dos terceras partes de la totalidad de todo el corpus. Como se dijo antes, las Upaniṣads muestran, de una u otra forma, un antagonismo frente al ritual védico y los deberes de los brahmanes.

M. Hiriyanna nos dice al respecto que la oposición no es siempre directa y que se expresa, muchas veces, en la sustitución de una interpretación literal de los ritos, por una interpretación alegórica de ellos.⁶⁰ Este es el caso del sacrificio del caballo, el *aśvamedha*, con el que comienza esta Upaniṣad. Coincido con la interpretación de Hiriyanna sobre el relato

⁶⁰ Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 48.

de este sacrificio, el cual muestra cómo la BU da un giro subjetivo al sacrificio y lo transforma en un acto meditativo, en cuya contemplación se ofrece el cuerpo del caballo para formar las partes de todo el universo.

1.1. *Aśvamedha*: Identificación del cuerpo del caballo con el Universo. Reminiscencias del *Puruṣasūkta*

La primera sección de la BU presenta una homologación entre las partes del cuerpo de un caballo con las partes del universo. Este tipo de homologación entre un ser y el universo es un recurso frecuente en los Brāhmanas y las Upaniṣads, dice Tola, pero también se ha visto anteriormente en el himno al *Puruṣa* del *Ṛg Veda*, cuyo cuerpo, si se recuerda, no sólo se homologaba con las partes del universo sino que eran su fundamento y origen. El cuerpo por sí mismo no deja de ser un simple objeto mundano sino hasta que pasa por el fuego ritual, sólo entonces el cuerpo se transforma en ofrenda, es decir, se sacraliza, y puede gracias a eso homologarse al cosmos. El sacrificio del *Puruṣa* es el sacrificio de su propio cuerpo: son las partes concretas de un cuerpo humano (brazos, muslos, pies, manos) las que se arrojan al fuego en el ritual. El sacrificio del caballo es también el sacrificio del *cuerpo* del caballo, y son también las partes concretas de este cuerpo las que se identifican con partes específicas del universo.

A continuación transcribo esta primera parte de la BU donde se describe el sacrificio del caballo, el *aśvamedha*; la traducción es de Fernando Tola:

1.1, 1 En verdad la aurora es la cabeza del caballo del sacrificio. El sol es el ojo, el viento el aliento (*prāna*), el fuego *vaiśvānara* la boca abierta, el año es la esencia (*ātman*) del caballo del

sacrificio. El cielo es su lomo, la atmósfera su vientre, las regiones del espacio sus costados, las regiones intermedias del espacio sus costillas, las estaciones sus miembros, los meses y las quincenas sus coyunturas, los días y las noches sus patas, las estrellas sus huesos, las nubes su carne. La arena es el alimento aún no digerido en su estómago, los ríos sus intestinos, las montañas su hígado y sus pulmones, las plantas y los árboles su pelo. El sol levante es su media parte anterior, el sol poniente su media parte posterior. Cuando bosteza relampaguea; cuando mueve la cabeza, truena; cuando orina, llueve. Su voz (vāc) es la voz.

El cuerpo del caballo representa al cosmos y es un cuerpo que se entrega al fuego como una ofrenda, pero eso no quiere decir que el caballo únicamente *simbolice* el cosmos, como si su cabeza fuera el sol sino que en efecto su cabeza es el sol, y esta creencia refiere a que el cuerpo transformado en el fuego del ritual revela los *aspectos sustanciales* de las cosas, les brinda divinidad: la aurora no sería sagrada sin la cabeza del caballo del sacrificio que sustenta su divinidad en el mundo de los hombres. El cuerpo es aquí *el cuerpo de las cosas sagradas*; es el cuerpo del cosmos en el sentido de «aquello de lo que están hechas las cosas». El universo está hecho de cuerpo. El cuerpo es la sustancia, la materia, en él reside la esencia de todas las cosas.

1.2- El cuerpo es movimiento y acción

La BU contiene la primera concepción cosmogónica de las Upaniṣads. El cuerpo hace de nuevo su aparición con un papel determinante en la creación: el movimiento.

«En el principio nada existía aquí. Esto estaba cubierto por *Mṛtu* (la muerte), por el hambre. Pues el hambre es *Mṛtu*. Él pensó: “esté yo cubierto de un cuerpo (*ātman*)”.» (1.2, 1.)

Entonces [Brahman] se puso en movimiento gracias al cuerpo, al *ātman* y debido a eso nacieron las aguas y de ahí todo lo demás. Sin movimiento no habría acción y sin acción no habría multiplicidad, no sería posible el mundo; la unidad debe moverse para cambiar, para dar origen a lo múltiple y sin cuerpo no hay movimiento. El cuerpo es entonces —al menos en este verso— una condición necesaria para la creación del cosmos.

Más adelante, se habla del cuerpo como base para la acción y como uno de los cinco elementos que hacen completo al hombre:

«Esta es su plenitud: la mente es su yo (*ātman*); la voz, su esposa; el aliento, su descendencia; la vista, su riqueza humana, pues con la vista uno la encuentra; el oído, su riqueza divina, pues con el oído uno la escucha; el cuerpo (*ātman*), sus acciones, pues con el cuerpo uno realiza acciones.» (1.4, 17).

«El cuerpo (*ātman*) es el *uktha* (himno) de los actos, pues de él surgen todos los actos. Es su *sāman* (canto), pues él es igual en todos los actos. Es su *brahmán*, pues él lleva todos los actos.» (1.6, 3).

Para decir que el *ātman* es todo, es decir, que es *brahman*, esta Upaniṣad explica que la realidad está constituida por tres factores: nombre, forma y acto (1.6, 1), donde el acto está sustentado por el cuerpo. Es importante resaltar que en la presente traducción de Tola, así como en la Olivelle, se señala “*ātman*” entre paréntesis cuando se habla del cuerpo del ser humano.

Hasta aquí hemos visto que la primera parte de esta Upaniṣad presenta al menos 3 categorías del cuerpo: 1) el cuerpo del caballo homologado al cuerpo del cosmos, es decir, un *cuerpo cósmico*; 2) el cuerpo como condición necesaria para la creación, al encarnar el movimiento y 3) el cuerpo como base de la acción en el ser humano.

1.3.- Fisiología del cuerpo

Por otro lado, la noción del cuerpo es central para el entendimiento del ser del hombre que tanto interesa a esta nueva forma de pensamiento que nace con las Upaniṣads. Es en la BU donde aparece, por primera vez, una descripción de cinco tipos diferentes de aliento⁶¹, lo cual demuestra un complejo conocimiento sobre la fisiología humana y la función que tiene el cuerpo de preservar la vida del individuo. El conocimiento del cuerpo y su funcionamiento más básico (respirar) posee ya una estructura detallada y compleja que habla del interés que se tenía por una clara comprensión del cuerpo en sentido orgánico, un sentido que lleva implícito el sentido de la muerte y sobre qué pasa con el hombre cuando el cuerpo muere. Jāratkārava pregunta al sabio Yājñavalkya sobre el destino del hombre después de la muerte:

« Yājñavalkya, cuando un hombre muere, su voz penetra en el fuego, su aliento en el viento, su vista en el sol, su mente en la luna, su oído en las regiones del espacio, su cuerpo en la tierra, su conciencia en el espacio, los pelos de su cuerpo en las plantas, sus

⁶¹ Los cinco alientos son: prāṇa (el aliento inspiratorio), apāna (el aliento que se dirige hacia abajo y sale por el ano), vyāna (el aliento vital que circula a través del cuerpo), samāna (el aliento vital que circula alrededor del ombligo y es esencial para la digestión) y udāna (el aliento que está en la garganta y se dirige hacia arriba. Ver nota 198 de la traducción de Tolá, al verso 3.2, 2 de la BU.

cabellos en los árboles, y su sangre y su semen se depositan en las aguas. Entonces, ¿dónde queda el hombre?» (3.2, 13).

La muerte desintegra el cuerpo y termina con la unidad que, a su vez, otorga identidad a una persona en particular. Preguntar dónde queda el hombre tras la disolución de su cuerpo es, de alguna manera, la duda sobre si el hombre es su cuerpo (y nada más); es la duda sobre la inmortalidad del ātman. Ante tal cuestión el sabio responde:

(...) «Querido Ārtabhāga, toma mi mano. De esto no podemos hablar en público.» Y ambos, retirándose, conversaron. Y aquello de lo que hablaron fue de la acción y aquello que alabaron fue la acción.

Ciertamente uno se vuelve bueno con la buena acción y malo con la mala.

Y Jaratkārāva Ārtabhāga se quedó en silencio.

¿Qué pasa entonces con el hombre cuando el cuerpo muere? Este verso sugiere que al morir el cuerpo muere también ātman, pues lo único que queda es la acción (*karma*). Fernando Tola, en las notas a su traducción, menciona que tendríamos en este texto el germen de las doctrinas budistas de la inexistencia de un ātman y del karma como principio transmigratorio.

La muerte del cuerpo es, por lo tanto, la muerte del individuo particular, de la persona, aunque no de sus acciones. La acción trasciende el cuerpo y con ello la muerte. El cuerpo es pues, en este sentido la vida de una persona, es la identidad de un yo finito.

1.4.- El corazón

En las Upaniṣads, en general, se percibe un interés especial por hablar del *corazón* como el sitio en el que se encuentra ātman-brahman, es decir, el espacio donde se lleva a cabo esta *conexión*; como si hubiera una necesidad por ubicar la *identidad* o el *encuentro* de ātman-brahman dentro del espacio corporal humano.

El corazón es concebido como el centro vital y el núcleo de la actividad mental (*manas*), porque ¿de dónde iba a surgir el pensamiento sino de “esto” que se mueve, que late? ¿Dónde más sino en este movimiento podía nacer la respiración (*prāṇa*)? Entonces surge la pregunta ¿se trata de un espacio *físico*?, ¿cómo se comprende el corazón? En la BU encontramos las siguientes nociones, pero las referencias a éste abundan en todo el corpus.

«“El corazón, en verdad, es Brahman” –dijo Śākalya pensando–: “¿Qué puede tener aquel que carece de corazón?, ¿cuál es su sede, su punto de apoyo?”»

Y Yājñavalkya respondió: «Precisamente el corazón, oh rey. Pues el corazón, oh rey, es la sede de todos los seres; el corazón, oh rey, es el punto de apoyo de todos los seres. El corazón, en verdad, oh rey, es el supremo Brahman. El corazón no abandona a aquel que, sabiendo esto, lo venera así; todos los seres acuden a él y, convirtiéndose en un dios, va donde los dioses». (4.1, 7)

El párrafo muestra que, obviamente, no se habla del corazón como el órgano fisiológico que bombea sangre al cuerpo, sino de la sede de lo sagrado en el hombre. Sin embargo, permanece la idea de que es *una parte del cuerpo* ubicada al centro del pecho de todos los seres humanos, que se agita con las emociones y que, de alguna manera inexplicable,

sentimos que es diferente a cualquier otro órgano u otra parte del cuerpo físico.

Existe entonces, en el pensamiento upanishádico un sentido del cuerpo que trasciende la noción del cuerpo como algo meramente físico, y que si brahman está en el hombre es porque está de hecho, en el cuerpo, en algún sustrato sutil del cuerpo que es tan sagrado como el mismo brahman, y que al mismo tiempo está *físicamente* en el cuerpo porque es una parte constitutiva de él.

Ahora, en 4.2, 2-3, encontramos un sentido *misterioso* de partes del corazón que mezcla la metáfora con un conocimiento orgánico de él. Es un párrafo que describe dónde está el ātman.

«Aquel ser que está en el ojo derecho se llama Indha. Pero, aunque sea Indha, rodándolo de misterio, lo llaman Indra. Pues los dioses, al parecer, aman lo misterioso y detestan lo que es evidente⁶².»

«Y aquella forma de un ser, que está en el ojo izquierdo, es su esposa Virāj⁶³. El espacio que existe en el interior del corazón es su alcoba; la masa de sangre que hay en el interior del corazón es su alimento; aquella especie de red que hay en el interior del corazón es su manto; y aquel canal, que sube del corazón hacia arriba, es el camino por donde ellos transitan. Como un cabello cortado en mil, así son aquellos canales, llamados *hitās*, que existen en el interior del corazón; a través de ellas fluye lo que afluye hacia ellos;

⁶² Palabras que nos recuerdan a Heráclito: “La *physis* ama el ocultarse, se manifiesta en enigmas”.

⁶³ Virāj se presenta aquí como el principio femenino creador; nos remite de nuevo al Puruṣasūkta y le da esta interpretación al verso donde aparece.

por tal razón tiene una alimentación más menuda que el Ātman corporal⁶⁴.»

Es notable cierto conocimiento del corazón orgánico con sus cavidades y membranas, pero se aclara al final del párrafo que no se trata del ātman corporal (material) sino de algo más sutil. Es el corazón con tintes cósmicos, pero con un sustento fisiológico. Este doble sentido del cuerpo donde parece confundirse lo más burdo con lo más sutil es una característica propia de la naturaleza del cuerpo, que en cada intento de definición lo hallamos tan físico pero también tan inasible que, constantemente, escapa al entendimiento. No en vano, este párrafo menciona el carácter misterioso del ātman. El cuerpo es también un concepto que forma parte del lenguaje místico, del lenguaje ambiguo y jamás unívoco; el cuerpo escapa a una descripción simplista o unilateral, el cuerpo es misterioso.

1.5.- El cuerpo como atadura

A partir del budismo, deja de ponerse en duda el hecho de que el hombre sufre debido a la propia naturaleza de la existencia y a su condición corporal, pues es el cuerpo el que enferma, el que envejece y el que, finalmente, muere. En la BU está ya esbozada esta especie de *pesimismo* existencial y antropológico, como lo llama Tola.

⁶⁴ Esta noción del ātman corporal se detalla en la *Taittirīya Upaniṣad* 2.2, 1, que analizo más adelante, pero es importante resaltar que tiene aquí sus principios.

Aquel ser al nacer y al entrar a un cuerpo, se une a los males; al escaparse cuando muere, abandona esos males⁶⁵. (4.3, 8)

El cuerpo representa la ilusión del mundo que, posteriormente, se vuelve un elemento esencial de la escuela Sāṅkhya y de la escuela Advaita Vedānta. El cuerpo representa la ilusión y, por lo tanto, la atadura porque es él percibe el mundo como el único verdadero. Esta es la ignorancia que provoca sufrimiento.

En 4.3, 35 se habla de nuevo del ātman corporal, que bien puede considerarse el antecedente de lo que se describe en la *Taittirīya Upaniṣad*.

«Así como una carreta pesadamente cargada avanza chirriando, así también el Ātman corporal, llevando sobre sí al Ātman hecho de inteligencia, avanza gimiendo, cuando el hombre va a lanzar el último suspiro.»

36. «Cuando el hombre se debilita, cuando debido a la vejez o a la enfermedad se debilita, entonces, así como un mango, un higo o una cereza se sueltan de la rama, así también aquel ser, liberándose de los miembros, se apresura en dirección contraria, hacia su origen, el aliento.»

⁶⁵ El cuerpo es, en este párrafo, lo que Platón llamó "la cárcel del alma", es decir, el cuerpo como aquello que atrapa al alma en el mundo, un mundo donde ocurre la ignorancia y los males y donde el cuerpo sufre. Esta noción negativa del cuerpo es, tal vez, la más predominante en las corrientes gnósticas del pensamiento occidental.

2. *Taittirīya Upaniṣad*: el ātman corporal

La riqueza de la sabiduría upanishádica es tal que, cuando parece haberse agotado el tema de la corporalidad, aparecen más y más sentidos a lo largo de diversas Upaniṣads. Dominique Wujastyk⁶⁶ sostiene que hay en la tradición hindú, desde un periodo muy antiguo, una actitud de *autoconciencia del cuerpo* como aquello que define al ser humano. He mencionado antes, que uno de los temas principales que definen a este corpus es, justamente, el interés central por el hombre y su conexión con el cosmos.

Pues bien, la *Taittirīya Upaniṣad* (TU) nos muestra un nuevo significado de *cuerpo*, que hasta ese momento no había sido tratado como tal. No se trata del *cuerpo del ātman* (como vimos antes) sino el *ātman representado corporalmente*. Esta manera de interpretar el ātman habla de la importancia del cuerpo para una comprensión cabal del ser humano, tema central en ésta y otras Upaniṣads. Así pues, un conocimiento del cuerpo en sus distintas posibilidades otorga un conocimiento más profundo sobre la constitución del ātman.

La *Taittirīya* es una de las *Upaniṣads* intermedia (posterior a la *Bṛhadāraṇyaka*, a la *Chāndogya* y a la *Aitareya*). Su fecha de composición no se conoce con certeza, aunque se estima alrededor del siglo VI o V a.C. En ella aparece ya un elaborado discurso sobre los principios fundamentales que conforman al ser humano y la doctrina de los *cinco ātmans*, comprendidos por escuelas posteriores —el Yoga y el Vedānta— como *envoltorios* o *capas (koṣas)* que envuelven y ocultan al ātman en su sentido más esencial y cercano a Brahman.

⁶⁶ Cf. "Interpreting the human body in the premodern India", en *International Journal of Hindu Studies* 13, 2: 189-228.

La TU es una pieza clave para identificar al menos dos de las características más importantes que definen a las Upaniṣads: 1) la interiorización y reinterpretación del ritual y 2) la comprensión del hombre y su conexión con el cosmos. El papel del cuerpo es imprescindible para comprender este último punto.

Comienza con una invocación a los dioses védicos, precedida por la sílaba sagrada OM, "símbolo de *Brahman*, con la cual se inicia toda actuación religiosa."⁶⁷ Aquí se aprecia la *reinterpretación* del ritual védico; es decir, la *interiorización del ritual* (como dice Flood), pues anteponer el OM al nombre de los dioses y decir que OM es brahman, implica que la concepción de los diversos dioses se ha reducido a uno sólo: a brahman, y que brahman se *dice*, es decir, se manifiesta a través de la voz humana, o para decirlo más claramente, con el cuerpo (en su sentido más burdo, como sustento material de las acciones, pero que a su vez, lo trasciende). Así pues, brahman se *interioriza* y con él, todos los dioses.

Se interioriza ¿respecto a qué? Al cuerpo, precisamente. El cuerpo es algo así como el *límite* que divide ambas esferas, que delimita una experiencia interior de una exterior, que marca la diferencia entre el mundo y el "yo", o en términos fenomenológicos entre "lo que aparece" y el sujeto que percibe los fenómenos. Si bien no existe en ésta ni en muchas otras Upaniṣads una dicotomía tan tajante, sí que hay una división que marca el cuerpo, una frontera porosa entre el mundo de lo burdo y el mundo de lo sutil. He aquí la importancia de definir el sentido que se le otorga al cuerpo en la TU.

⁶⁷ Nota al pie de Fernando Tola. *Upanishads. Doctrinas secretas de la India*, p. 255.

2.1. Los cinco ātmans

Para los fines de esta investigación expondré únicamente las estrofas que hablan de los cinco tipos de ātman o *cinco ātmans*, los cuales constituyen una comprensión *ampliada* del cuerpo, que a su vez, define de manera más profunda al hombre, pues describe no sólo uno, sino cinco *modos* de la naturaleza del hombre, donde el cuerpo representa los primeros ātmans que darán sustento a los más sutiles, hasta llegar a un estadio de naturaleza tan sutil como la propia naturaleza de brahman.

Los cinco ātmans descritos en la sección 2.2-2.5 son:

- 1) El ātman “hecho de” (o como traduce Olivelle “que consiste en⁶⁸...”) alimento.
- 2) El ātman hecho de aliento vital (prāṇa).
- 3) El ātman hecho de mente (manas).
- 4) El ātman hecho de conciencia (vijñāna).
- 5) El ātman hecho de felicidad (ānanda).

Estos cinco modos van de lo más burdo a lo más sutil. Es común encontrar en el discurso hindú un llamado a ir de lo burdo a lo sutil para, finalmente, ver el trasfondo de la realidad. Esto porque en lo burdo —donde hay pura multiplicidad, cambio, sufrimiento y muerte—, difícilmente se vislumbra la verdadera naturaleza del ātman. Sin embargo, este nivel (el burdo) es imprescindible para la existencia de las capas más sutiles; es su base, su fundamento, y por lo mismo, estas primeras capas de lo burdo no son consideradas necesariamente inferiores; son presentadas en la TU más

⁶⁸ En sánscrito *maya*.

bien, como un *conjunto* cuyos diferentes estadios se complementan entre sí (que vive uno dentro del otro) y no como estratos eliminables a superar.

Los 5 ātmans, dice Tola, están encajados uno dentro del otro, cada uno más interior y recóndito que el otro y son, en otros términos, aspectos o componentes del "yo".⁶⁹ No se trata pues, de una jerarquía como tal, donde lo sutil es *superior* a lo burdo, pues lo burdo sustenta lo sutil; es más bien un modelo *concéntrico*; algo así como un *camino* que va de afuera hacia el centro; que comienza con lo evidente, lo tangible, a saber, con el cuerpo burdo de carne y hueso, el que está hecho de la misma materia que los demás seres, este cuerpo burdo es el cuerpo más próximo al exterior, el que tiene un contacto directo con las cosas del mundo. El camino continúa hacia un *segundo cuerpo* un poco más sutil que el primero, y así sucesivamente. Los ātmans subsiguientes poseen una naturaleza cada vez más sutil, de modo que el tercer cuerpo (*ātman*) es más sutil que el segundo y el cuarto que el tercero, hasta que el quinto y último se identifica con la realidad absoluta que —por su naturaleza— es sutil del todo.

Este orden muestra una comprensión del lugar del hombre en el cosmos, partiendo del hecho evidente de que tiene un cuerpo, un cuerpo burdo que se alimenta, que respira, que tiene una mente, que percibe y que, al final de este camino, es felicidad pura. Esto significa que los pensadores de esta época asumieron que el hombre posee por naturaleza un cuerpo que vive y se mantiene gracias al alimento, pero sabían también que éste es un cuerpo que enferma y que, finalmente, muere; por eso este primer nivel no podía ser el único, el que resguardara al ātman, el que se unía a brahman, y es debido a esto que el cuerpo burdo es trascendido por uno más sutil, que a su vez será trascendido por otro aún más sutil.

⁶⁹ Fernando Tola. *Upanishads*. p. 263.

La TU afirma que el cuerpo del ser humano es mucho más que un cuerpo biológico, material y burdo; por eso es capaz de representar al ātman, a saber, por su posibilidad intrínseca de ser sutil. La exposición de los cinco ātmans despliega un discurso que pretende abarcar al ser humano en su totalidad (y no solamente la parte más pura), lo cual abre el campo de conocimiento del cuerpo porque no se le restringe a un solo significado, sino que se abre a sentidos más abstractos que son capaces de sostener significados más esenciales del ātman.

Esto permitió que escuelas posteriores como el Vedānta no dual y el Yoga, interpretaran estos cinco ātmans como *capas* o *envoltorios* que ocultan al verdadero ātman. Lo cual dio pie a una interpretación ilusionista y dualista, respectivamente, de la relación entre el alma y el cuerpo (en términos muy generales), donde el ātman es claramente el alma y se encuentra oculto y envuelto por el cuerpo. Bajo esta lectura, los cinco envoltorios son como las capas de una cebolla, siendo la capa externa la más burda y por lo tanto la material, es decir, la parte corporal del ser humano, en contraposición con la parte espiritual o el alma.

Equiparar el sentido de los cinco ātmans a conceptos occidentales sería algo así como: la parte anatómica, la fisiológica, la mental y la intelectual, correspondiente cada una a los cuatro primeros ātmans. La TU expresa una quinta categoría que puede traducirse por *felicidad absoluta*; es la envoltura beatífica, la más pura, y el estadio al que aspira llegar el asceta; es la capa más profunda de todas o el centro; es pues, aquello que se conecta directamente con lo absoluto.

Pero, ¿qué significa *ātman* en esta sección de la TU? Sabemos que es una palabra polisémica y que en este periodo antiguo⁷⁰ adquiere un

⁷⁰ Desde el Ṛgveda. Para este tema confrontar el artículo de Elizarenkova, "The Word ātman in the Ṛgveda", p. 123.

significado asociado al *prāṇa*, a saber, al aliento vital que mantiene a todos los seres vivientes. El *ātman* adquiere entonces, un sentido *orgánico* y *vital*, y esta acepción es la que permite asignarle al *ātman* una *representación corporal* en su sentido más primario de *viviente* (*jīva*).

Para Wujastyk, por ejemplo, la división del *ātman* en la TU es, claramente, la división en *cinco cuerpos*, como si *ātman* y *cuerpo* fueran términos análogos. Esto no quiere decir que *ātman* signifique “cuerpo” en todos los casos, significa más bien que el término “cuerpo” no se reduce a lo orgánico solamente, sino que trasciende este aspecto y alcanza a tocar las esferas de lo esencial, de lo abstracto (por contradictorio que parezca).

La lógica que aquí parece operar es que, si el alimento es indispensable para la vida del *ātman*, entonces también el alimento —o el cuerpo más burdo— es esencial. El *ātman* es su propio origen, su manifestación y su propio fin. Este proceso es representado a través de cinco modos de cuerpo que adopta el *ātman*.

La indóloga Elizarenkova, en su análisis sobre la evolución de la palabra *ātman*, explica que “el análisis del significado léxico de *ātman*, representado en varios casos otorga una escala de significados, comenzando por «aliento», «alma» y terminando con «cuerpo». Entonces, el concepto de alma no estaba estrictamente separado de la sustancia física —estaban unidos entre sí por una cadena continua de matices léxicos.”⁷¹ Lo que la autora señala es que desde el *Ṛgveda* hasta, por lo menos, las Upaniṣads intermedias como la TU, no existía una separación dualista entre alma y cuerpo, y que por ello ambos términos son equiparables a una sola palabra: *ātman*. Fue hasta la interpretación de Śaṅkara que el alma y el

⁷¹ Cf. Elizarenkova, “The Word *ātman* in the *Ṛgveda*”

cuerpo quedaron irremediabilmente separados y la palabra ātman fue descalificada para significar algo corpóreo, físico o burdo.

Transcribo a continuación, el proceso evolutivo por el que pasa el ātman desde el que está hecho de la esencia de alimento hasta el que está hecho de felicidad. La traducción es de Fernando Tola y algunas anotaciones de la traducción de Olivelle.

a) El ātman hecho de la esencia de alimento

2.1, 1. Del ātman surgió el espacio, del espacio el viento, del viento el fuego, del fuego las aguas, de las aguas la tierra, de la tierra las plantas, de las plantas el alimento, del alimento el hombre. El hombre está hecho de la esencia del alimento. Esta es su cabeza, éste su brazo derecho, éste su cuerpo (ātman)⁷², ésta su parte baja, su base. Existe al respecto la siguiente estrofa:

2.2, 1.

Los seres nacen del alimento.

Todos los seres, que habitan en la tierra,

viven gracias al alimento

y penetran en el alimento, cuando mueren.

El alimento es el más grande de los seres.

Por eso es llamado «el remedio universal».

Aquellos que veneran a Brahman como alimento,

aquellos obtienen todo el alimento.

El alimento es el más grande de todos los seres.

⁷² Aquí Olivelle dice torso (ātman).

Por eso es llamado «el remedio universal».

Los seres nacen del alimento,
y, una vez que han nacido,
crecen mediante el alimento.

El alimento es comido,
se come a los seres.

Por eso es llamado alimento.

El alimento es el sustento de todos los seres vivos. El cuerpo (*ātman*) hecho de alimento es concebido como el cuerpo físico compuesto de carne, huesos, nervios, órganos, músculos, etcétera. Es la *envoltura* que conforma la consistencia material del ser humano, y es por eso la más burda, aunque sin ella no podrían existir las demás envolturas ni podría el hombre tener presencia en el mundo. Se nutre de la energía más elemental que es el alimento y sus características son: que padece el hambre, la sed, el desgaste, el frío, el calor, el dolor, el placer, la enfermedad y la muerte; incluso es él mismo alimento cuando muere.

El comentario de Śaṅkara⁷³ a esta sección explica que el ser humano proviene de una serie de modificaciones de *brahman*, en línea directa de aspectos que se van sucediendo y recogiendo unos a otros. Así, del *ātman* nace *Ākāśa*, el espacio, cuyo atributo es el sonido y hacer espacio a todas las cosas que poseen forma. De *Ākāśa* nace *Vāyu*, el viento que posee dos atributos: el sonido y el tacto. De *Vāyu* nace Fuego con tres atributos: forma, sonido y tacto. De Fuego surge Agua con cuatro atributos: el sabor y los otros tres. De Agua nace Tierra con cinco atributos: el olor más los otros cuatro. Luego de la Tierra nacen las plantas y de las plantas el alimento, el alimento

⁷³ En la edición de la TU, edición V.C. Seshacharri, Madras, 1923, p. 104-105.

que asume la forma de semen viril que es *Puruṣa* con miembros, cabeza, etc., es la modificación de la esencia del alimento.

De ahí que sea el alimento el primero de los aspectos en el proceso evolutivo del *ātman* o el primero de los *ātmans*: el alimento compone y da vida a cada una de las partes del cuerpo físico, del primer *ātman*; es por ello el primer cuerpo o la primera de las envolturas o *koṣas*. Para el pensamiento upaniśádico parece muy natural describir este cuerpo (el físico) como uno de los cinco cuerpos, sin restringir la noción de cuerpo únicamente a éste primero meramente fisiológico.

b) El ātman hecho de aliento vital

2.2, 1 Pero diferente de aquél *ātman* hecho de la esencia de alimento y en su interior,⁷⁴ existe otro *ātman* hecho de aliento. Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana⁷⁵. El *prāna* es su cabeza. El *vyāna* es su brazo derecho. El *apāna* es su brazo izquierdo. El espacio es su cuerpo. La tierra es su parte baja, su base. Al respecto existe la siguiente estrofa:

2.3, 1.

Los dioses respiran gracias al aliento

y también los hombres y los animales,

⁷⁴ Nótese cómo este segundo *ātman* es *diferente* que el primero y se encuentra *en su interior*. *Diferencia* que denota el proceso evolutivo del *ātman*, un proceso que va del exterior al interior, de lo burdo a lo sutil.

⁷⁵ "Tiene forma humana" se refiere pues, al cuerpo. El *ātman* tiene forma humana, el *ātman* tiene un cuerpo que contiene un diagrama viviente del cosmos, de todos los seres vivientes.

pues el aliento es la vida de los seres.

Por eso es llamado «la vida de todos».

Aquellos que veneran a Brahman como el aliento,

aquellos alcanzan toda la duración de su vida,

pues el aliento es la vida de los seres.

Por eso es llamado «la vida de todos».

El aliento vital (*prāṇa*) es la esencia de la vida de todas las cosas, de él viven dioses y hombres, animales y plantas; lo impregna todo. Este ātman se constituye de una sustancia menos burda que el alimento y es tan indispensable como el primero para la vida. *Prāṇa* es la vida de todos los seres. *Prāṇamaya koṣa* es la capa o el envoltorio del aliento vital según el Vedānta y el Yoga⁷⁶. Este cuerpo constituye la estructura vital del hombre y es algo así como una réplica energética del cuerpo físico al cual da vida y sustento. La sutileza de su naturaleza aún no es la más perfecta y le sigue una tercera más profunda:

c) El ātman hecho de mente

2.3, 1 Pero diferente de aquél ātman hecho de aliento y en su interior, existe otro ātman hecho de mente. Este llena a aquél. Tiene la forma

⁷⁶ El *prāṇa* es uno de los conceptos fundamentales que tomó la escuela Yoga y se refiere a la energía vital que impregna todo aquello a lo que podemos llamar "vivo". El *prāṇa* entra en contacto con el hombre a través del proceso respiratorio cuya función no es meramente mantener el cuerpo físico vivo (en sentido biológico) es, más bien, un flujo que corre por canales del cuerpo sutil llamados *nadis* que transportan la energía de la vida, energía que puede ser dirigida por una mente entrenada en las prácticas yóguicas.

de un ser humano. Y, en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana. El Yajur Veda es su cabeza. El Ṛg Veda es su brazo derecho. El Sāma Veda es su brazo izquierdo. La enseñanza es su cuerpo (ātman). Los himnos de los Ātharvaṅs y de los Aṅgiras son su parte baja, su base. Al respecto existe la siguiente estrofa:

2.4, 1

No teme jamás

aquel que conoce la felicidad de Brahman.

Sin haberlo encontrado,

las palabras junto con la mente se regresaron.

«Donde todos los Vedas devienen uno, ahí está el ātman hecho de mente».⁷⁷

Manomaya koṣa es su correspondiente en el Vedānta y en el Yoga como hemos visto en los casos anteriores. Es el *cuerpo mental* y su naturaleza es más sutil que *prāṇamaya koṣa*.

⁷⁷ Comentario Śaṅkara a *Taittirīya Upāniṣhad*. p.128-129.

d) El ātman hecho de conciencia⁷⁸

2.4, 1. Pero diferente de aquel ātman hecho de mente y en su interior, existe otro ātman que consiste en percepción. Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana. La fe es su cabeza, la verdad⁷⁹ es su lado derecho; la realidad es su lado izquierdo;⁸⁰ el torso (ātman) es la ejecución (performance)⁸¹; y la parte inferior donde descansa es la celebración⁸². Al respecto existe la siguiente estrofa:

2.5, 1

La percepción lleva a cabo el sacrificio,

la percepción ejecuta los ritos.

Es la percepción la que todos los dioses veneran

como Brahman, el más grande.

“Brahman es percepción”,

el que sabe esto

y no lo descuida

dejando atrás los males de su cuerpo

⁷⁸ Hasta este punto había utilizado principalmente la traducción castellana de Fernando Tola por no variar en casi nada con la traducción de Olivelle, pero justo en este cuarto ātman las traducciones varían bastante, por lo que transcribo la de Olivelle con anotaciones al pie de la traducción de Tola, en caso de ser necesaria alguna aclaración.

⁷⁹ Aquí Tola traduce “orden”, *rta*, que es no sólo el orden en sentido físico “por el cual las auroras se siguen regularmente, sino también es el orden moral que rige el mundo de los hombres y por el cual “el bueno es premiado y el malo es castigado”.

⁸⁰ Curiosamente aquí Tola traduce: “la verdad es su brazo izquierdo”, cuando la verdad ya era el lado derecho.

⁸¹ Tola dice: “El Yoga es su cuerpo (ātman)”.

⁸² “Grandeza” en Tola

alcanza todos sus deseos.

Vijñānamaya koṣa es como lugar de conocimiento, de conciencia. Es el cuerpo intuitivo que está constituido por *buddhi*, la inteligencia en tanto principio discriminador que evalúa y toma decisiones. Es esta envoltura donde habita el ego (*ahaṃkāra*), el principio de individualidad y es, por lo tanto, la estructura de la autoconciencia y donde residen las facultades superiores de la mente como la intuición y la sabiduría.

e) El ātman hecho de felicidad

2.5, 1 (cont.) Pero diferente de aquel ātman hecho de percepción y en su interior, existe otro ātman hecho de felicidad. Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana. Lo agradable es su cabeza. La alegría es su brazo derecho. El contento es su brazo izquierdo. La felicidad es su cuerpo. Brahman es su parte baja, su base. Al respecto existe la siguiente estrofa:

2.6, 1

Si uno piensa que Brahman es no-ser
uno se convierte en no-ser.

Aquel que sabe que Brahman es
todos saben que aquél también es.

La felicidad absoluta que representa este último estadio del ātman consiste en *hacerse uno con brahman*, en *saberse existente* porque brahman lo es. Y cuando este *conocimiento* (que no es conocimiento intelectual) surge en el ātman, se logra la conexión cabal entre la esencia de lo inmanente, es decir, del ātman, con la esencia de lo trascendente: brahman, que al final son una y la misma.

El proceso evolutivo del ātman se sustenta antes que nada, en el exterior, en lo elemental, en la base que sostiene a la vida y al cuerpo biológico: el alimento; después el aliento vital, hecho de una sustancia más sutil y sin el cual, la vida biológica no se *anima*; luego viene un tercer ātman hecho de mente que diferencia al ser humano de otros seres vivos, el cual, a su vez, sustenta la percepción y la conciencia que da pie, finalmente, a la felicidad que significa el encuentro místico con la naturaleza de brahman. Este último ātman, el más profundo, es el estado más íntimo del ser humano y también el más real. Lejos de los sentidos y de la reflexión racional se abre camino una experiencia insondable de conexión con lo sagrado.

En resumen, lo que enseña la *Taittirīya Upaniṣad* es, por un lado, que la corporalidad ha estado presente como tema espiritual y de reflexión desde tiempos muy remotos en el pensamiento indio, y por el otro, que el cuerpo posee diversas dimensiones de sentido que conducen al hombre al encuentro con lo absoluto. El discurso filosófico de India, comenzando por estos bellos pasajes de las Upaniṣads, nos abre el camino hacia concepciones del cuerpo que la filosofía Occidental ha explorado poco.

3. *Maitrāyaṇīya Upaniṣad (MU)*

La *Maitrāyaṇīya* (también conocida como *Maitri*) es una *Upaniṣad* tardía (probablemente de los primeros siglos de la era común), perteneciente a la rama *maitrāyaṇīya* del *Yajur Veda* negro. La traducción que aquí trabajo está basada en el texto revisado que presentó Van Buitenen hasta 1962, quien, por primera vez, la analiza y la estructura tal y como la conocemos ahora. De acuerdo con él, el tema principal de la versión original de esta *Upaniṣad* es hacer explícita la homología que existe entre el macro y el microcosmos; relación que está íntimamente ligada al ritual del *agnihorta*, sacrificio dedicado al fuego (*Agni*).

El fuego se encuentra en conexión con el hombre de dos maneras: por un lado, le es totalmente accesible en la cotidianidad de la vida: es el fuego doméstico que se enciende cada día; y por otro lado, le es tan inalcanzable e incomprensible como el Sol. El fuego doméstico que alimenta cada hogar representa el fuego del Sol que “alimenta” el cosmos. Esta homología es un claro ejemplo de la concepción que tenía el sabio *upanishádico* respecto al papel que juega el hombre en el orden del cosmos, a saber, el ser humano es un microcosmos y lo que hace en el mundo se ve reflejado más allá de él; por eso el ritual es de vital importancia. El hombre que realiza el ritual a *Agni* debe meditar sobre la correspondencia que existe entre el macro y el microcosmos, representada precisamente en el fuego. Esto significa que el hombre debe *interiorizar* el macrocosmos, que en este caso es el Sol, y hacer el paralelismo de los astros con las partes de su propio cuerpo, similar a lo que vimos —aunque de manera exteriorizada— en el *Puruṣasūkta*.

En la MU encontramos distintas comprensiones del cuerpo que podemos resumir en los siguientes puntos: 1) al inicio vemos una visión “negativa” tomada de clara influencia budista, expresada en el rechazo al cuerpo y al mundo, lo cual denota que, aunque existe en algunas Upaniṣads un rechazo al cuerpo, hay también importantes indicios de una visión positiva sobre él, que en lugar de negarlo lo afirma como el *medio o instrumento* a través del cual se hace posible la conexión, a saber, la analogía con el macrocosmos; que sería justamente, 2) el cuerpo homologado al Sol; 3) la idea de que hay en el cuerpo humano partículas del ātman universal, lo cual da origen a la concepción sobre la pluralidad de puruṣas; visión del cuerpo tomada evidentemente de la filosofía Sāṃkhya; y 4) el cuerpo —específicamente el corazón— es *la morada* donde habita brahman; 5) la idea del yogui como un renunciante, quien gracias a su trabajo yóguico y ascético logra adentrarse hacia esta morada donde encuentra a brahman y se identifica con él.

3.1. El rechazo al cuerpo y al mundo

La relación entre el cuerpo y el mundo es inseparable: el cuerpo no existe sino en el mundo, en el *samsāra* y, a su vez, el mundo está compuesto de cuerpos. Bajo la mirada budista nada hay en el mundo que sea permanente. La Maitri comienza con una descripción del cuerpo como aquello diametralmente opuesto al ātman. El rey Bṛhadraṭha, quien ha dejado el trono en busca del ātman, habla así del cuerpo:

1.3

«Este cuerpo desprovisto de conciencia, procede de la unión sexual y por medio de la orina sale hacia el infierno. Está hecho de huesos, embarrado con carne, envuelto en piel y lleno de

excremento, orina, aire, bilis (pitta), flema (kapha), médula (majjā), linfa (medas), grasa y muchas otras impurezas. ¿Qué objeto tiene disfrutar de deseos viviendo en semejante cuerpo?»⁸³

El evidente desprecio hacia el cuerpo en este párrafo es un llamado a abandonar el mundo donde todo es perecedero, donde los deseos y el sufrimiento regresan una y otra vez. «Estoy atrapado en este mundo (saṃsāra) como rana en un pozo de agua tapado ¡oh señor, tú eres mi salvación!» (1.4)

Y ¿en qué consiste la salvación? En el conocimiento del ātman, responde el sabio. Y para el rey esto significa que ha de abandonar y rechazar el cuerpo. Lo que el rey ignora es que el Puruṣa *entra* en el cuerpo en forma de prāṇa, prāṇa que es el mismo ātman, como se ve a continuación.

2.5 «Ese ser sutil, inasible (por medio de los sentidos), invisible, llamado *puruṣa* entra aquí (en el cuerpo) con una parte de sí mismo tras de haber estado inconsciente (*abuddhi*); al igual que un hombre dormido despierta tras de haber estado inconsciente. La parte (de él que entra en el cuerpo) es inteligencia pura, es el *kṣetrajña* particular de cada persona. Sus características son la capacidad de conceptualizar (*saṃkalpa*), la determinación (*adhyavasāya*) y el orgullo (*abhimāna*). Es Prajāpati, el que lo ve todo, el (ser) inteligente que ha establecido (una base para) que este (cuerpo) posea inteligencia, y quien lo pone en movimiento.»

⁸³ La traducción que manejaré en esta sección es de Luis González Reimann, El Colegio de México, 2009.

El Puruṣa pone en movimiento al cuerpo y lo dota de inteligencia, lo cual quiere decir que el cuerpo deja de ser este “saco de huesos y carne” para convertirse en un ser de características humanas. Entra en el cuerpo dividido en cinco alientos: *prāna*, el aliento que asciende; *apāna*, el que va hacia abajo; *samāna*, el aliento que conduce el elemento más sólido de la comida en el apāna, y conduce el elemento menos sólido a cada miembro del cuerpo; el *udāna* que empuja lo bebido y comido hacia arriba y hacia abajo; y el *vyāna* el que llena todo los canales. (2.6)

Otra versión de este mismo párrafo 2.5 hace referencia a la TU y dice que el Puruṣa se halla oculto en el corazón⁸⁴.

«Al no estar satisfecho en el interior del corazón pensó: experimentaré los objetos. Entonces perforó estos orificios, salió, y experimenta los objetos por medio de cinco rayos (*raśmi*)».

Cinco orificios que son claramente los cinco sentidos u órganos de percepción. Esta plástica imagen del Puruṣa rasgando el cuerpo desde dentro, como si de una tela se tratara («una tela hecha de guṇas con la cual se cubre a sí mismo» 2.7); abriendo orificios para percibir los objetos del exterior, da la idea de que los sentidos no son pasivos como los entendemos comúnmente en Occidente, sino activos: cada sentido percibe desde dentro, ellos “tocan” a los objetos en lugar de ser afectados por ellos. Y este Puruṣa es el ātman que se encuentra en cada cuerpo, éste se llama entonces *bhūtātman* (3.2) el cual es dominado por los buenos o malos frutos de las acciones para recibir un buen o mal nacimiento.

El *bhūtātman* está dominado por los *guṇas* de *prakṛti* y es justo debido a esto que el hombre entra en un estado de ignorancia o de somnolencia del cual debe ser despertado mediante el conocimiento de su propia

⁸⁴ *Guhā*, literalmente la profundidad, la cueva, el lugar interno.

naturaleza. En 3.5 se enlistan los vicios a los que el bhūtātman está sujeto debido al dominio de los guṇas, que a su vez, están dominados por el cuerpo en el que recaen, por ejemplo: el miedo, la desesperación, el hambre, la pereza, la envidia, la crueldad, la pasión, la ambición, los celos, el deseo, el apego, etcétera.

Evidentemente, todo esto genera sufrimiento, y bajo esta lógica ¿cuál es la causa? El cuerpo. Por eso la salvación consiste en liberarse de este cuerpo y de este mundo. Pero, ¿cómo? En 4.3 se describe el "antídoto" para contrarrestar al bhūtātman: 1) la adquisición de saber védico, 2) la práctica del *dharma* propio y 3) comportarse de acuerdo a la etapa de la vida en la que uno se encuentre. Actitudes que debe tomar el asceta para adquirir el conocimiento del ātman.

La Maitri muestra hasta aquí, una ambivalencia respecto a la concepción del cuerpo: por un lado, hay un rechazo contundente al cuerpo por mantener al ātman atado a este mundo y a sus vicisitudes, impidiendo así que éste se libere y encuentre su meta última; y por otro lado, se dice que el Puruṣa⁸⁵ entra al cuerpo y le da vida, es decir, que el cuerpo es su morada, y en tanto encarna al Puruṣa no puede ser rechazado ni menospreciado.

Esta ambivalencia (el rechazo y el aprecio) es una peculiaridad del cuerpo y determina también la figura del renunciante, pues por un lado se renuncia al mundo y por ende, al cuerpo, pero para lograr este estado, el asceta debe conocer al máximo su cuerpo y así poder dominarlo en vez de dejarse dominar por él (es decir, por los deseos, los impulsos, los instintos).

⁸⁵ Puruṣa que es brahman, como se aprecia en varias Upaniṣads.

2. El renunciante como yogui

David White en su texto *Sinister Yogis* dice que ninguna otra Upaniṣad contiene tantos datos sobre Yoga como la Maitri. En esta Upaniṣad la figura del renunciante se transforma en la del yogui, hecho por el que el Yoga toma un lugar esencial en la búsqueda del conocimiento upanishádico, es decir, el conocimiento que conduce a la conexión del hombre con lo sagrado. El Yoga se comprende aquí pues, como el camino que conduce al encuentro con brahman, que aquí —como en Upaniṣads anteriores—, se encuentra ubicado en el corazón del propio practicante.

La búsqueda espiritual no está afuera sino en lo más profundo del corazón. Y aquel que habita en su centro es ambas cosas: el praṇa que anima al cuerpo humano, y también es el fuego del Sol. El calor del corazón se debe a estos dos fuegos: uno corpóreo y otro cósmico, que al final son uno y el mismo. Y es este calor el que se genera con la acción yóguica.

El libro VI describe las características de la práctica yóguica y las del yogui, empezando por concebirlo como un renunciante:

«Como quien no toca mujeres seductoras que han entrado a un cuarto vacío, quien no toca los objetos de los sentidos que están a su alcance es un *saṃnyāsin*, un yogui, alguien que le ofrece sacrificio al ātman.» (6.10).

El yogui renuncia a los objetos de los sentidos con el fin de que su cuerpo no se vea dominado por éstos; el yogui es pues, aquel que domina su cuerpo y su mente, aquel que los tiene bajo su control en todo momento y no se deja subyugar ni por los deseos ni por los pensamientos. Pero al mismo tiempo, esto implica un sacrificio, y lo que se está ofreciendo en él es la propia naturaleza del cuerpo, la cual quiere probar todos los objetos del mundo con cada uno de sus sentidos porque esa su esencia. El yogui se

despide de su naturaleza: lo silencia, lo inmoviliza, lo trabaja hasta hacerlo dócil, y para lograrlo debe primero conocerlo perfectamente bien. El yogui-renunciante le dedica muchísima atención a su cuerpo para luego poder renunciar a él. La renuncia al cuerpo no es un simple rechazo, es por el contrario, una profunda aceptación y un conocimiento cabal sobre lo que el cuerpo es. Conocimiento que sólo se obtiene con la práctica ascética. La paradoja consiste entonces, en que el cuerpo del yogui es a la vez una ofrenda porque se renuncia a él, y es también la total *pertenencia* del yogui porque éste se realiza *en él y dentro de él*.

El cuerpo juega así, un papel doble: por un lado, él mismo es algo así como un *templo* de meditación, donde el asceta se aísla de todo estímulo externo y se concentra en la búsqueda del brahman interno; para esto, el yogui debe colocar su cuerpo una postura específica⁸⁶ que le permite llevar toda su atención hacia el interior. La postura debe inmovilizar el cuerpo casi por completo para suprimir los objetos de los sentidos.

En 6.18 se describe la técnica yóguica, conocida como el *yoga de las seis partes (aṅgas)*.⁸⁷ La meta del yogui es ingresar al espacio de brahman que está localizado en lo profundo del corazón y *unirse* a él; por eso esta técnica es llamada *yoga* (unión).⁸⁸

⁸⁶ Posturas (*āsanas*) clásicas de meditación como *padmāsana*, *sukhāsana*, descritas posteriormente en el Hatha Yoga, que sistematizó las *āsanas* como las conocemos hoy.

⁸⁷ Son 1) *prāṇāyāma* (control de la respiración), 2) *pratyāhāra* (aislarse de los sentidos), 3) *dhyāna* (meditación), 4) *dhāraṇa* (concentración), 5) *tarka* (reflexión o intención de comprender) y 6) *samādhi* (éxtasis, unión con lo absoluto). Patañjali habla de 8 *aṅgas* en sus Yoga Sūtras y son prácticamente las mismas, agrega *yamas* (conducta social o abstinencias), *niyamas* (conducta personal u obligaciones individuales) y *āsanas* (posturas); y no menciona *tarka*.

⁸⁸ Éste es el uso más común que se le asigna a la palabra *yoga*, cuya raíz es *yuj-* (unir); y aunque exista mucha discrepancia al respecto, en este párrafo de la Maitri sí parece referirse a que el yogui *une*.

Para alcanzar el espacio sagrado —la morada de brahman—, el yogui debe renunciar a lo que su cuerpo le ofrece y emprender un viaje hacia su interior sin más herramientas que su propio trabajo ascético.

En 6.28 se relata el camino que recorre el yogui con su práctica, éste debe atravesar una “puerta” tras otra para llegar al centro.

«y tras agarrar el arco cuya cuerda es la renunciación y cuyo palo es la perseverancia (*dhṛti*), atraviesa, con la flecha del no orgullo (*anabhimāna*) el primer portal de Brahman (...) Después de golpear [el primer portal de Brahman] y de cruzar a la otra orilla del espacio del interior del corazón usando como barco a la sílaba OM, entra lentamente, cual minero que entra a una mina en busca de minerales, a la sala de Brahman en el espacio (*ākāśa*) manifiesto.»

David White dice, en el texto ya citado, que concebir al corazón de la persona como la morada donde habita brahman, es uno de los temas centrales de esta Upaniṣad, tema que se volverá común en la posterior literatura yóguica. De acuerdo con White, entrar a este espacio es realizar la identidad con el absoluto. El yogui pues, emprende un camino hacia el interior de su *cuerpo ya controlado* e ingresa a la habitación donde brahman siempre ha estado. Quien ha llegado hasta este espacio «ve la rueda de las transmigraciones (*samsāra cakra*) como una rueda puesta a girar.» Se le muestra «el yoga completo, infinito, supremo y misterioso.» (6.28)

El yoga es comprendido como un conocimiento secreto que «se le debe dar a un verdadero *bhakta* (devoto)» (6.29). El renunciante es entonces un *yogui* y además un *bhakta*, es decir, una persona que puede (con su práctica yóguica) renunciar —sin esperar nada a cambio— a todos los estímulos externos que componen la vida en este mundo, lo cual le permite llevar toda su atención hacia *dentro*, tomando así el control

absoluto sobre sí mismo. Y cuando está absorto en su propio interior y busca a brahman en su corazón, es guiado hacia él por su devoción.

En 6.38 y último del libro VI, la Maitri regresa al tema central que expuso al inicio: la identificación del micro con el macrocosmos, expresada en el ritual del *agnihotra*. En este párrafo se trata de la naturaleza doble de brahman. Dice David White:

“Brahman es ahora identificado como ambas cosas, el trascendente puruṣa y Viṣṇu, es simultáneamente lo más pequeño de lo pequeño y lo más grande de lo grande, es la partícula subatómica que habita en el corazón de cada criatura viva y el luminoso absoluto que lo abarca todo.”⁸⁹

Y esto indica, siguiendo a White, el comienzo de las posteriores especulaciones del hinduismo clásico que conciben a brahman o a puruṣa dentro del corazón, como hemos visto, que “parece ser la continuación del yoga de los poetas védicos cuyas expediciones visionarias a los confines del universo les permitió unir el microcosmos con el macrocosmos y la palabra con el mundo.”⁹⁰

Así pues, el libro VI toca el tema de la identificación con brahman en el corazón como la meta que ha de alcanzar el yogui, a saber, el renunciante.

La Maitri concluye *conectando* el fuego del ātman que se encuentra en el interior del corazón con el fuego del Sol, es decir, con el señor supremo que, al final, son uno y el mismo:

⁸⁹ David G.White. *Sinister Yogis*.p. 95.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 96.

«Él es, en verdad, el ātman, el señor, el auspicioso, el que es Hiraṇyagargha, el la Verdad, el prāna, el cisne, el que imparte justicia, es Acyuta, Viṣṇu, Nārāyaṇa.

El que se encuentra aquí en el fuego, aquí en el corazón, y allá en el Sol, es uno. Salutación a ti, el de todas las formas, el que mora en el espacio verdadero.» (7.7)

Bien, para cerrar el capítulo dedicado a estas tres Upaniṣads, resumiré los puntos más destacados en torno al cuerpo y en cada una de ellas. Vimos que las Upaniṣads se caracterizan por tener (respecto al ritual y al papel del sacerdote) una postura distinta a los Vedas, a saber, el ritual ya no se realiza *exterior* sino *interiormente* y, debido a este *giro*, a esta *reinterpretación* o *interiorización del ritual*, se vio modificada la figura del sacerdote: se trata ahora en las Upaniṣads de la figura del *renunciante*. Vimos pues, que dichas características definieron también la manera de concebir el cuerpo; se mencionó la diversidad de sentidos que se le otorga al cuerpo en cada una de las tres Upaniṣads seleccionadas.

En la BU se relata el sacrificio del cuerpo de un caballo, es un *cuerpo ritual* cuyas partes ofrecidas al fuego se *identifican* con las partes del cosmos, es ésta la primera referencia que se tiene en las Upaniṣads de analogía entre el micro y el macrocosmos. En la TU, el cuerpo toma una amplia gama de cualidades que también se le atribuyen al ātman, vimos que se describen cinco tipos de ātmans, en una especie de juego concéntrico donde uno está contenido en otro y van de lo burdo o la capa más externa, a lo más sutil en lo más profundo. Para terminar, la MU mostró una vuelta a la identificación del micro con el macrocosmos representada en el fuego doméstico y el Sol, respectivamente. Se vio que es la Upaniṣad

con mayor contenido sobre Yoga y que, justamente, la figura del renunciante es comprendida aquí como un yogui. Se describió la práctica yóguica cuya meta es llegar a lo profundo del corazón, lugar donde habita brahman; el yogui, es decir, el renunciante es aquel que logra identificarse con brahman y unirse a él en su propio corazón, en su interior.

CAPÍTULO 3

El cuerpo en la *Bhagavad Gītā*

I.- Generalidades sobre la *Bhagavad Gītā* «la canción del Señor».

La *Bhagavad Gītā* es —como sostiene la gran mayoría de los estudiosos— la escritura india más leída dentro y fuera del subcontinente. El texto, dice Gavin Flood, “expresa en clave de narrativa, los grandes temas de la ortodoxia hindú: la importancia del *dharma* y del mantenimiento de la estabilidad social, la importancia de las acciones responsables y correctas, y la importancia de la devoción dirigida hacia lo trascendente percibido en calidad de Señor personal.”⁹¹

La sabiduría de la *Gītā* descansa en tres pilares fundamentales: en primer lugar, en la doctrina védica cuya enseñanza está dirigida a cómo vivir en el mundo de acuerdo al *dharma* y su cumplimiento a través del ritual. El segundo pilar, y en contraste con la cosmovisión védica, tenemos la influencia de las *Upaniṣads* que proponían una renuncia al mundo con miras a la liberación de todo aquello que, debido a su naturaleza, es cambiante e imperfecto, es decir, opuesto al ideal de un Ser único y absoluto; y el tercer pilar que sostiene a la *Gītā* es la especulación de la escuela *Sāṅkhya-Yoga* cuya característica esencial es el planteamiento de una dicotomía entre dos sustancias opuestas: una material y la otra espiritual.

La *Gītā* se erige pues, sobre estos tres gigantes de la sabiduría india: los *Vedas*, las *Upaniṣads* y el *Sāṅkhya-Yoga*. Pero incorpora además un cuarto soporte que tiene incluso más peso: un Dios personal que está por encima

⁹¹ G. Flood. *El Hinduismo*, p. 144.

del ritual védico, de la renuncia upanishádica y del antagonismo entre las dos sustancias del *Sāñkhya-Yoga*.

El hecho de que la *Gītā* eleve a un *dios personal* —y no solamente metafísico— por encima de todo la define como *teísmo*. El teísmo de la *Gītā* es un teísmo filosófico, dice Mahadevan, más no fanático. Tiene las siguientes dos características de acuerdo con este autor: 1) habla de un *principio de la divinidad* presente en todo los dioses (y por eso no es un politeísmo), y 2) reconoce la necesidad de que sea antropomórfico en tanto somos seres humanos. Se trata de una idea de la divinidad en sentido personal porque Viṣṇu se *personifica*, es decir, se *manifiesta (vibhuti)* en forma humana a través de su avatar Kṛṣṇa.⁹²

Ahora bien, para comprender el papel del cuerpo en el complejo entramado de doctrinas que conforman la *Gītā*, es importante presentar los panoramas que le subyacen: el contexto religioso, por un lado, y el contexto narrativo, por el otro. De esta manera, tendremos el terreno listo para reflexionar en torno al cuerpo.

1.1 El contexto religioso de la *bhakti* en la *Gītā*

El término sánscrito *bhakti* significa, literalmente, «amor» o «devoción». De ahí que la base del culto religioso que lleva el mismo nombre sea el amor devocional que los adeptos le tienen a su dios. La *bhakti* como práctica religiosa es la más importante y difundida del hinduismo o para decirlo en otras palabras, la *bhakti* es un elemento imprescindible y característico del hinduismo. Su difusión fue profusa porque representó un movimiento religioso incluyente, a diferencia de la religión védica cuyos adeptos debían

⁹²Cf. Mahadevan. *Invitación a la filosofía de la India*, p. 63.

pertenecer a determinada casta o llevar a cabo prácticas ascéticas. La influencia de la *bhakti* se expandió tanto que incluso los sacerdotes y los ascetas de la época comenzaron a utilizar elementos devocionales en sus propios ritos y esto le dio aún más fuerza a la práctica devocional como núcleo del rito religioso.

La *bhakti* no es pues, un culto cósmico ni meditativo, es decir, ni externo ni interno sino un culto de amor a lo divino cuya retribución es recibir el amor del dios. El amor es *donado* porque así se recibe amor en la misma medida y porque en la donación hay incondicionalidad, por eso es un camino noble, una vía de salvación. El amor es la meta y el camino al mismo tiempo. La *bhakti* como camino de salvación permite que el hombre se conecte con la divinidad desde su más profundo sentimiento: el amor, y pueda luego sublimarlo en devoción e incondicionalidad. Así, el ser del hombre se enaltece por tener la capacidad más sublime: amar desinteresadamente; y es precisamente esto lo que abre el camino a la salvación. En correspondencia al amor del devoto la divinidad se pone en *contacto directo* con los hombres, es decir, se *manifiesta* en persona, se *encarna*.

El planteamiento de un encuentro de dios y el hombre de manera directa y personal es una de las primeras expresiones en la cosmovisión india y aparece de manera muy influyente en la *Gītā*. No es que antes de la *Gītā* no existiera una estrecha relación entre el hombre y lo divino, pero la relación requería de un intermediario. En los *Vedas* ese mediador es el ritual y el cumplimiento del deber lo que le permite al hombre *acceder* a los dioses; en las *Upaniṣads*, el conocimiento y la renuncia al mundo median como condición para identificarse con lo divino. Ni en uno ni en otro había manifestación de la divinidad como tal, mientras que en la *Gītā* sí.

El tema de la manifestación divina aparece hasta el periodo épico, pues en los *Vedas* no había comunicación verbal entre Dios y el hombre; en las

Upaniṣads se concebía a Dios en el interior pero tampoco había una comunicación directa con él. En la *Gītā*, como parte de la épica, se tiene a la divinidad objetiva y al mismo tiempo se tienen sus enseñanzas de gracia.⁹³ Así pues, antes de la *Gītā* el hombre se ponía en contacto con la divinidad a través de sus ofrendas y sacrificios, o con su ascetismo y disciplina, pero no hay ni en los *Vedas* ni en las *Upaniṣads* un *contacto directo o personal* con Dios como lo vemos en la *Gītā*, que muestra una nueva relación entre el hombre y lo sagrado que la distingue de otros pensamientos y filosofías indios.

1.2 El contexto narrativo

Debido al carácter épico-dramático de la *Gītā* el lector se identifica con los sentimientos puramente humanos de Arjuna pero sin perder de vista las principales enseñanzas que el texto plantea: la liberación, la naturaleza de la acción y la manifestación de Kṛṣṇa como el dios creador y personal. Arjuna se ve abrumado por los sentimientos humanos más desgarradores como la desesperación, la duda, el dolor, el miedo, la traición, el sentido del deber: “Con mi ser subyugado por el mal de la compasión, con mi mente confundida respecto a mi Deber”.⁹⁴ Arjuna es un guerrero y por decreto de su casta debe luchar y matar; y en esta ocasión, la lucha desatada entre Pāṇḍavas y Kauravas supone matar a sus maestros, amigos y parientes, y entonces Arjuna *duda sobre su deber de guerrero*. La duda que pone en entredicho al *dharma* es la causa de la aparición de Kṛṣṇā, y la opinión de Arjuna irá cambiando a lo largo del texto debido al entendimiento de las palabras del dios.

⁹³ Cf. G. Parrinder, *Avatar y Encarnación*, p. 40.

⁹⁴*Bhagavad Gītā* (BhG) 2.7. En todos los casos usaré la traducción de Fernando Tola, 1977.

En *Bhagavadgītā. Doctrines and Contexts*, Angelika Malinar presenta a un Arjuna que se plantea renunciar a su estatus social de guerrero, pues no le importa la victoria ni el reino. El verdadero propósito y el significado de sus acciones se basan más en la lealtad a su familia que en su deber de guerrero. Luchar contra sus parientes queda descartado porque le representa un crimen.⁹⁵ El conflicto es con el *dharma*: el guerrero no está dispuesto a pelear. El afecto por las personas cercanas a su corazón se impone sobre su deber, su *kṣatriyadharmā*. Arjuna reta a la tradición védica del *dharma*. Malinar argumenta que la renuncia a su *dharma* de guerrero equivale a la renunciación ascética, a saber, upanishádica, que en su momento retó también al *dharma* védico.

Parece que la postura de Arjuna, al principio del texto, es un posicionamiento de la voluntad del sujeto frente a su deber social. El individuo se ve enaltecido sobre la sociedad, y con voz propia se niega a cumplir su deber moral en nombre de una moral que él mismo se ha impuesto: el amor a su familia. Aquello que habla en Arjuna ya no es la obediencia ciega sino la razón propia que le impide actuar en contra de lo que él mismo considera como *bueno*. Sus sentimientos de duda, angustia y dolor ante la idea de matar a sus parientes responden al valor que Arjuna le da a las reglas de su familia en tanto miembro de un clan.

Según Biardeau⁹⁶, el propósito de la *Gītā* es reconciliar la violencia implicada en el *kṣatriyadharmā* con las enseñanzas de la salvación, de modo tal que sea posible no sólo para los brahmanes y los ascetas liberarse, sino también para los guerreros. Esta interpretación apunta a que la posibilidad de salvación está más en la *acción* que en la casta. Y este nuevo elemento centrado en la acción abre la posibilidad de salvación

⁹⁵ Cf. pp. 60-61.

⁹⁶ Cf. *The salvation of the King in the Mahābhārata*. Citado en Malinar. *Bhagavadgītā. Doctrines and contexts*.

también al guerrero y no solamente al sacerdote o al asceta, pero este movimiento sólo es posible porque Kṛṣṇa convence a Arjuna sobre la batalla y su papel como guerrero. Arjuna se niega a pelear y matar a sus familiares al principio de la trama porque no sabe lo que es bueno para él hasta que el dios se lo muestra con conocimiento. Por eso el dilema se centra en el actuar de Arjuna, un actuar guiado más por su voluntad y sus sentimientos que por el deber. Ante la confusión moral de su acción Arjuna decide no actuar. Su acción es quedarse inmóvil.

Si los hijos de Dhṛtarāstra en el combate,
 con las armas en la mano,
 me dan muerte a mí, inerme, sin ofrecerles
 resistencia
 eso lo prefiero.
 Y, diciendo así, Arjuna,
 en medio del combate,
 se sentó en el asiento de su carro,
 arrojando sus flechas y su arco,
 con su mente confundida en el dolor.⁹⁷

Arjuna prefiere claramente faltar al deber que le impone su casta que al deber que le impone su razón y sus sentimientos. De acuerdo con Malinar éste es su argumento principal:

⁹⁷ BhG 1.46-47.

Prefiero, sin matar a mis magnánimos maestros,
 comer pan de mendigo en este mundo;
 matando a mis maestros, deseosos de riqueza,
 gozaría felicidades teñidas de sangre.⁹⁸

Aparentemente Arjuna tiene clara su prioridad pero la tradición es tan fuerte que forma parte del sentido de su vida tanto como lo que su corazón le dicta. Prefiere renunciar a su casta de guerrero que matar a la gente que ama y respeta, pero esa decisión lo llena de angustia. Dicha condición *sentimental* representa algo indeseable para un guerrero, una debilidad. La compasión no forma parte de las cualidades de un guerrero. ¿Por qué entonces Arjuna se compadece a sí mismo? Está poniendo en entredicho no sólo la tradición sagrada sino el orden social que caracteriza su cultura.

Es momento de la manifestación divina. Kṛṣṇa se aparece ante Arjuna de manera *personal y encarnada* para disipar sus dudas y su dolor, y en este acto es como si la divinidad le hablara a la condición humana para mostrarle a los seres humanos el significado de la acción, de la devoción y de la sabiduría. La revelación de lo sagrado no ocurre para consuelo de los hombres sino para hacerles ver su condición humana, a saber, ignorante. Desde la mirada divina, los hombres se angustian y sufren porque *no saben* la verdad de las cosas. ¿Cuál es entonces la verdad? ¿Cómo será concebido el cuerpo? El cuerpo deberá ser rechazado para no identificarse con la individualidad que éste impone pero también algunas veces, será afirmado como el puente que posibilita la identificación de lo humano con lo divino.

⁹⁸ BhG, 2.5.

Ya planteados los contextos religioso y narrativo podemos dar inicio al análisis del cuerpo. ¿Cuál es la comprensión del cuerpo en la *Gītā*? En este capítulo expongo que el cuerpo tiene una multiplicidad de sentidos debido al sincretismo que caracteriza a este texto. Las distintas tradiciones que lo conforman, como vimos anteriormente, posibilita una pluralidad de respuestas en torno a él.

El cuerpo desempeña un papel distinto —en cada uno de los caminos trazados por la *Gītā*— para alcanzar la salvación; esta diversidad de sentidos enriquece la manera de comprender el cuerpo y de relacionarse con y a través de él.

Pero entonces ¿el cuerpo es comprendido desde una visión negativa o positiva en este largo periodo de conformación del texto? En realidad es visto desde ambas perspectivas, mas no como una contradicción sino como la integración de un significado en otro, es decir, el cuerpo es rechazado unas veces para negarlo y otras para dar lugar a su reconocimiento; otras veces es simplemente concebido como un puente o un instrumento eficaz para llevarnos a la meta última. No es posible generalizar el sentido del cuerpo a lo largo de la *Gītā* y dar una definición unívoca de él. Se puede ver el dualismo, el rechazo o la instrumentalidad en los distintos apartados que, a su vez, corresponden a distintas épocas de redacción y, por lo tanto, de interpretación. En realidad el cuerpo no es considerado como un tema específico a tratar sino que siempre se encuentra implícito, como si perteneciera a un segundo plano de la interpretación del texto y cuyo significado hay que descifrar. Es importante señalar que los autores de la *Gītā* no pretendieron hablar del cuerpo como un tema en sí mismo, sin embargo resulta inevitable. Ésta es la condición teórica del cuerpo: ser siempre una paradoja.

II. La función del cuerpo en los «tres yogas»

A partir, sobre todo, de los comentarios de Śankara, la tradición ha interpretado la *Gītā* conforme a tres yogas⁹⁹: *jñāna yoga*, el yoga del conocimiento; *karma yoga*, el yoga de la acción desinteresada; y *bhakti yoga*, el yoga de la devoción o del amor a Dios.

En esta sección expondré las distintas concepciones del cuerpo que pueden vislumbrarse en cada uno de estos tres yogas reforzando así, la tesis de que el pensamiento indio provee a la filosofía Occidental de una perspectiva más amplia entorno a la corporalidad. Por ejemplo, que en el *jñāna yoga* predomina un rechazo al cuerpo porque éste se coloca del lado opuesto al del verdadero conocimiento; en el *karma yoga* se renuncia a la acción del cuerpo a favor de una acción que no afecte, es decir, que no genere expectativas o deseos que hagan que el adepto incurra una y otra vez en una acción sin sentido, por eso el *karma yoga* es el camino de una acción desinteresada, a saber, sin esperar los frutos, sino actuar por la acción misma. Pero sucede que el cuerpo, atrapado en su propia naturaleza, siempre espera algo a cambio de su acción, el cuerpo no puede actuar desinteresadamente, es algo contradictorio, entonces analizo la salida que encuentra el texto para este dilema. Y por último, en *bhakti yoga* se busca un amor que nada tiene que ver con lo sensible, es decir, con lo corporal, sino que se ama con el espíritu, porque éste es el que finalmente se une al absoluto, no el cuerpo.

El balance: en los tres yogas hay un rechazo al cuerpo. Lo interesante es que sin el cuerpo no puede elevarse el espíritu, es decir, se le rechaza

⁹⁹ Yoga es sin duda, uno de los términos sánscritos más usados en la literatura india y además de los más antiguos, por eso tiene una gran variedad de interpretaciones. En este contexto será usado como "camino" o "método".

deliberadamente porque es el puente, el instrumento indispensable para trascender la realidad del mundo y alcanzar estadios más elevados.

Este rechazo se debe, en gran parte, a la influencia dualista del *Sāṅkhya*, pero también porque la propia postura de la *Gītā* —encaminada a liberar al hombre de su ignorancia —implica liberarlo de este mundo y, por ende, de la falsa creencia que pudieran tener los hombres de identificarse con el cuerpo. Liberarse del mundo significa también liberarse del cuerpo.

2.1. *Jñāna Yoga*: el dualismo entre cuerpo y espíritu

El camino del conocimiento rechaza naturalmente la ignorancia y ésta es provocada principalmente por el cuerpo, de ahí que en nombre de la sabiduría el rechazo al cuerpo sea tan natural y obvio. El libro 2 presenta un marcado dualismo entre el cuerpo y el espíritu: uno es mortal y el otro es inmortal, respectivamente. La sabiduría que Kṛṣṇa quiere instruir a Arjuna consiste en hacerle comprender que la muerte no es algo de lo que un sabio tenga que preocuparse, porque la muerte del cuerpo no es la muerte del ser.

Desde mi perspectiva, la sabiduría que presenta el *jñāna yoga* es el supuesto implícito de que *no somos nuestro cuerpo*. Se tiene la firme creencia de que identificarse con él es la causa del sufrimiento y la confusión. El rechazo al cuerpo es, en este contexto, rechazo a la ignorancia y por ende, al sufrimiento.

Angelika Malinar interpreta el libro 2 a partir de la distinción entre el *cuerpo mortal* y el *ser inmortal*. El hombre verdaderamente educado, el *paṇḍita*, distingue entre el cuerpo mortal y el “dueño del cuerpo” (*dehin, śārīrin*). Kṛṣṇa le hace saber a Arjuna que el verdadero conocimiento se da

cuando uno concibe su propia inmortalidad y es capaz de resistir las condiciones cambiantes de su cuerpo.¹⁰⁰

Fin tienen los cuerpos del ser encarnado,
que, él sí, es eterno, imperecedero, ilimitado.

Por eso combate, oh Bhārata.¹⁰¹

Según esta interpretación de Malinar, el hecho de que la *Gītā* posea la noción de un “dueño del cuerpo mortal” proviene de la idea de la transmigración o reencarnación del alma expuesta en las *Upaniṣads* antiguas y en la filosofía temprana del *Sāṅkhya*. El pensamiento de cambiar de cuerpo como de prenda aparece en la *Gītā* 2,22 y mucho antes en la *BĀU* 4, 4.5. El *Sāṅkhya*, continúa Malinar, hace énfasis en el carácter de transformación de la existencia física, concebido como el cambio que va del *aparecer* (el nacimiento) a la *desaparición* (la muerte), con las distintas modificaciones que hay en medio (*vikāra*).¹⁰²

Así, la diferencia ontológica estriba en que el espíritu es *dueño del cuerpo* mientras que el cuerpo es materia mortal y mudable, como si se tratara de ropajes. Se da por sentado entonces, que el dueño del cuerpo es inmortal, mientras que aquello que le impide identificarse con lo absoluto es, precisamente, su transitoriedad por el cuerpo y el mundo. El cuerpo es el obstáculo del verdadero conocimiento.

Ahora bien, el dualismo entre la materia y el espíritu enmarca otro dualismo: entre *ser cuerpo* y *estar en el cuerpo*; ser cuerpo significa

¹⁰⁰ Cf. Malinar, p. 67.

¹⁰¹ BhG 2.18.

¹⁰² Cf. A. Malinar, p. 66.

identificarse con él y estar en el cuerpo significa *tener un cuerpo* como se poseen las cosas materiales. La diferencia estriba pues, en que no se puede dejar de *ser*, pero sí se puede dejar de *tener* y, de hecho, esa es la meta a alcanzar en la *Gītā*, es decir, dejar de tener cuerpo para no identificarse con él.

Ser cuerpo y *estar en el cuerpo* marca la diferencia entre sabiduría e ignorancia. De acuerdo con Śaṅkara aquellos que, por ignorancia, creen que el ser es el cuerpo no podrían concebir al cuerpo como una casa, mientras que el que sabe, por discernimiento, que el ser es *distinto* del cuerpo y sus órganos puede decir «estoy en el cuerpo».¹⁰³

La analogía del cuerpo como una ciudad de nueve puertas sólo puede explicarse bajo el entendido de que el cuerpo es un *lugar* que *habita* el ser, más no que es él, como ya se dijo. Según Śaṅkara el ser *reside* en el cuerpo sin verse afectado por las acciones, pues en Él no puede haber cambio. Es por ello que la cabal comprensión de la identificación del ser humano con el ser supremo requiere un control absoluto de todo aquello que lo hace un ser cambiante, efímero y mortal, es decir, todo lo que hace al cuerpo ser cuerpo. Aquí una cita de Śaṅkara:

Al cuerpo, que es como una ciudad, se le llama así y el Ser es su único gobernador. Y la habitan los órganos sensoriales, la mente pensante, la mente racional y los objetos como si fueran sus ciudadanos para los que cubre sus necesidades y produce muchos resultados y experiencias. Al renunciar a las acciones, el ser encarnado reside en esa ciudad de nueve puertas.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. Comentarios de Śaṅkara en la edición de Consuelo Martín, p. 129.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 129.

En este punto parece que tenemos una aporía: 1) la distinción entre el cuerpo y el espíritu afirma un dualismo heredado del *Sāṅkhya-Yoga*; o 2) el rechazo a la identificación con el cuerpo sustenta un monismo que afirma que aunque *parezca* que somos nuestro cuerpo en realidad sólo somos espíritu en unidad con lo absoluto. La identificación se debe dar con lo absoluto mas no con el cuerpo. Y esta segunda posibilidad abre el camino a la escuela *Vedānta Advaita*, y Śaṅkara comentará estos pasajes de la *Gītā* como poseedores de una verdad no-dualista. Pero seguimos en la aporía del cuerpo: ¿afirma un dualismo¹⁰⁵ o sustenta un monismo?

De acuerdo con la filosofía no dualista del *Vedānta*, para lograr la unión con lo absoluto es necesario ser pura conciencia contemplativa capaz de trascender la dualidad que impone necesariamente la mente y el cuerpo¹⁰⁶. Lo absoluto sólo se muestra ante una conciencia en estado no-dual, es decir, sin que interfieran las percepciones psicofísicas de la persona; de lo contrario lo sagrado queda velado, oculto tras los objetos del mundo y los sujetos que los perciben. Esto quiere decir que la *identificación* con el Ser la realiza un ser humano que se ha sustraído del mundo con el poder de *una mente y un cuerpo controlados*, para dejar lugar a una *conciencia pura* capaz de comprender la verdad, a saber, que no hay más que unidad. Para esta interpretación no dual, el cuerpo debe concebirse como algo que hay que controlar pero, justamente, para controlar al cuerpo primero hay que negar su naturaleza.

Ante esta verdad que ensalza el camino del conocimiento meramente intelectual, ¿dónde queda el cuerpo?, ¿dónde colocamos la materialidad del ser del hombre, la sensibilidad, la fragilidad, el deseo, la necesidad

¹⁰⁵ Entendido ahora como ilusionismo, es decir, la idea de que la realidad mundana, que es dual, es una ilusión con respecto a la verdadera realidad que representa un monismo.

¹⁰⁶ La mente y el cuerpo forman juntos, en esta concepción, un solo entramado que se contrapone a la conciencia pensante y contemplativa.

constante de satisfacción de todo tipo?, ¿dónde cabe el dolor, la enfermedad, la decrepitud?, ¿dónde la belleza de las formas, la simetría, la voluptuosidad?, ¿y el olor, las secreciones? ¿Acaso para lograr una conciencia pura y contemplativa sólo vale un *cuerpo controlado*, más no uno en su estado natural? En resumen: nuestro cuerpo cambiante, sensible, deseoso, finito, ¿es un obstáculo para el encuentro con lo absoluto?

Al ver que Arjuna se encuentra abatido por la tristeza y la confusión de su mente Kṛṣṇa le habla sobre el discernimiento: distinguir entre lo verdadero y lo falso o ilusorio respecto a la vida y la muerte, que es en otros términos la muerte del cuerpo y la vida (eterna) del ser.

Has lamentado a quienes no tienes por qué lamentar
y has dicho palabras de cordura;
los sabios no lamentan
ni a los vivos ni a los muertos.

Yo jamás he dejado de existir en el pasado
ni tú ni estos reyes de los hombres;
y en los tiempos venideros
jamás dejaremos nosotros de existir.¹⁰⁷

No hay razón para lamentarse por la muerte de otros porque ésta no es el fin del ser. La creencia en la reencarnación diluye la fuerza de la muerte

¹⁰⁷ BhG 2, 11-12.

que no vence a la vida, sino solamente al cuerpo. Leemos en 2,16. “Lo que no existe no puede llegar a ser; lo que existe no puede dejar de ser.” La confusión y la tristeza radican en la creencia falsa de que al morir el cuerpo muere el alma. La ignorancia es pues, la identificación del *ser verdadero* con el *cuerpo perecedero*.

Así, las características del cuerpo se oponen rotundamente a las del espíritu, o para decirlo de otra forma, el espíritu es todo lo que el cuerpo no es. Y si la meta es identificarse con el espíritu, lo primero que habrá que hacer es no identificarse con el cuerpo, es decir, *no sentir ni pensar que somos nuestro cuerpo*.

Continúa el segundo libro: El espíritu es imperecedero, inalterable y lo compenetra todo, es decir, inmanente a todo (17); es ilimitado y eterno (18); es inmortal (19); no nacido, perpetuo, es no muerto cuando el cuerpo es muerto (20). No se manifiesta, es impensable y nunca cambia (25). Por lo tanto, el hombre que sabe (que posee la sabiduría del jñana-yoga) que el ser es todo esto, no debe preocuparle matar porque el ser no muere, sino que reencarna. La muerte del cuerpo representa un mero cambio, no una extinción.

Así como un hombre,
dejando sus viejos vestidos,
toma otros nuevos,
así el ser encarnado,
dejando sus viejos cuerpos,
entra en otros nuevos.¹⁰⁸

¹⁰⁸ BhG 2.22.

El cuerpo es concebido como el mero envoltorio del espíritu y lo caracteriza todo lo contrario al espíritu. El cuerpo es en primer lugar manifestación, es fenómeno, un ente que se muestra a los sentidos, que habita el mundo, que lo camina, lo experimenta, lo vive y que en efecto finalmente, muere. Mientras que el espíritu, más allá del mundo trasciende todo tiempo y toda vida a los que está sujeto el cuerpo que nace y muere una y otra vez sin poder tocar lo inmutable.

Así pues, en cuanto al *jñāna yoga* se refiere la *Gītā* muestra un dualismo entre el cuerpo y el espíritu y, en consecuencia, un menosprecio al cuerpo por contraponerse al conocimiento que reside en el espíritu; como hemos visto, es ésta una postura influenciada por el dualismo de la escuela Sāṅkhya entre la *prakṛti* (materia) y el *puruṣa* (espíritu). La mente del hombre sabio, es decir, del que posee *jñāna* deberá mostrarse ecuánime al flujo transitorio que provocan los objetos al entrar en contacto con los sentidos del cuerpo; esto debido a que el cuerpo ancla al ser humano al mundo, a saber, al incesante cambio y a la inevitable dualidad; incluso podría decirse que es por el cuerpo, que la dualidad entre materia y espíritu se hace patente, pues él mismo es la materia a través de la cual percibimos todo lo demás.

La liberación sería en este contexto, desprenderse del mundo y por lo tanto del cuerpo. Se libera aquel para quien es lo mismo la felicidad y el sufrimiento: los pilares que sostienen la existencia mundana y ni qué decir, corporal. La trascendencia del mundo y del ciclo de nacimientos se logra justamente siendo indiferente a todo aquello que representa la vida corriente porque en ella todo acontece, todo se transforma, todo muere; en el *Puruṣa* no hay nada de esto. El esfuerzo radicará entonces, en no identificarse con el cuerpo a favor del verdadero conocimiento.

Así pues, hay en el *jñāna yoga* una visión dualista que nos deja ver que la comprensión que se tiene del cuerpo, al menos en esta sección de la *Gītā*, es negativa porque éste representa la ignorancia, así como el arraigo al mundo y el obstáculo para alcanzar la unidad con el espíritu.

2.2. Karma yoga: la reivindicación de la acción

El *karma yoga* o el camino de «la acción desinteresada» es, además de un camino de liberación, una postura que se contrapone al ascetismo radical practicado por los sabios upanishádicos, quienes se opusieron en su momento a la acción sacrificial del ritual de los sacerdotes védicos. El *karma yoga* reivindica la acción humana pero con una característica nueva: el devoto deberá renunciar al fruto de su acción, es decir, al deseo (*kama*) producido por la acción misma.

En la narrativa, Kṛṣṇa explica a Arjuna que la acción verdaderamente valiosa, la más positiva y libre de apegos es aquella que no espera resultados y se concentra sólo en la devoción a Él. De manera tal, que la vía que propone la *Gītā* exige el esfuerzo de renunciar, no ya al mundo como los ascetas, sino al fruto de las acciones.

No es dejando de realizar acciones
que el hombre alcanza el renunciamiento a la
acción;
no es por el renunciamiento al mundo
que el hombre alcanza la perfección.¹⁰⁹

¹⁰⁹ BhG 3, 4.

Es importante resaltar que Kṛṣṇa no le dice al hombre que no actúe en absoluto (como el ascetismo radical), pero tampoco es correcto que actúe como normalmente lo hace, a saber, esperando resultados a cambio. El *karma yoga* es una especie de *camino medio* donde la acción sólo tiene sentido si se renuncia a su fruto, es decir, si se hace de manera desinteresada. Cuestión paradójica, pues la misma naturaleza de la acción parece implicar su resultado (como se espera que la causa tenga un efecto); pues si no, ¿para qué actuar? La respuesta de la *Gītā* es: para ofrecer el fruto a Dios; y ¿por qué? Por simple y llano amor, un amor que también es desinteresado, es decir, por devoción. Vemos que en este punto ambos caminos —*karma* y *bhakti yoga*— se tocan en un punto y se complementan, ya que la acción no podría ser desinteresada si no se tiene como única meta el amor a dios.

Ahora bien, la renuncia no se impone, es decir, no es un acto de obediencia ciega, sino que se hace justamente por devoción. El desapego es la consecuencia de ese amor devocional ofrecido a la divinidad, y la devoción es signo de sabiduría y conocimiento en el hombre. Así, ofreciendo el fruto de la acción a Dios por renuncia, devoción y conocimiento, la acción queda liberada de ataduras y se rompe el ciclo de renacimientos. No en vano Abhinavagupta (siglo X d.C.), el representante más importante del shivaísmo de Cachemira, ve en la *Gītā* esencialmente un tratado sobre la liberación espiritual, como señala Óscar Figueroa.¹¹⁰

La prescripción sobre la acción desinteresada apunta no sólo hacia la naturaleza ideal de la acción misma como un acto devocional sino que también nos habla —y en un sentido más profundo— de la idea de *unidad*.

¹¹⁰ Cf. *Pensamiento y experiencia mística en la India*. p. 106.

Esto quiere decir que actuar esperando recompensas de cada acción realizada es vivir en un plano de dualidad que, en estos términos, es menos real y menos verdadero porque se refiere al mundo fenoménico, el mundo de la percepción, de las sensaciones; en este plano se busca el placer y se siente aversión por el dolor. Buscar el placer o evitar el dolor mediante una acción determinada la convierte en una acción interesada y egoísta que responde a intereses individuales, a diferencia de una acción cuyos frutos no interesan al devoto porque sabe que los frutos obtenidos en el mundo son temporales, pasajeros y sobre todo ilusorios.

El dualismo entre la realidad verdadera y la ilusoria fue explotado por el Advaita Vedānta, pero a diferencia de esta escuela y del ascetismo upanishádico, la *Gītā* no exige una renuncia al mundo, sino que una de sus propuestas se enmarca en un principio ético que se fundamenta fenomenológicamente en la presencia encarnada de la divinidad.

El *karma yoga* es una pauta moral sustentada en un realismo que, de acuerdo con Heinrich Zimmer, "requiere que el individuo continúe ejecutando sus deberes usuales y actividades cotidianas, pero con una nueva actitud de desapego con respecto a sus frutos, es decir, a las posibles ganancias o pérdidas de que aquellos actos resulten"¹¹¹. Lo que Zimmer señala es que aunque la enseñanza de la *Gītā* sea dogmática responde también a intereses mundanos y a las preocupaciones humanas más básicas.

La acción es el eje sobre el que gira esta enseñanza ético-religiosa. Y cuando se habla de acción suponemos implícitamente que la acción es algo que lleva a cabo el cuerpo. Cabe entonces preguntarnos ¿qué papel juega el cuerpo en una acción cuya única valía radica en abandonar su

¹¹¹ Zimmer. *Filosofías de la India*, p. 420.

fruto? En primer lugar, el cuerpo es un cuerpo que actúa, ya sea voluntaria o involuntariamente. El cuerpo sólo deja de actuar cuando muere.

El ascetismo yóguico más radical ha intentado llevar la inacción del cuerpo a sus últimas consecuencias permaneciendo lo más inmóvil posible, disminuyendo incluso el pulso cardíaco y el número de respiraciones al día; pero aunque sea poco, el cuerpo se mueve porque la vida misma —la vida que el cuerpo lleva a cuestas— es movimiento, es decir, acción.

Ni por un solo momento

permanece alguien sin actuar;

los *gunas* nacidos de la *prakṛti*

llevan a todos irresistiblemente hacia la acción.¹¹²

Tenemos, hasta ahora, dos sentidos de la palabra *karma*: la acción como *acción moral*, y la acción en su significado más elemental de *hacer, llevar a cabo algo*. De acuerdo con el verso anterior, el mero hecho de ser parte de la *prakṛti* debido a nuestro cuerpo, conduce necesariamente a actuar (en el sentido de hacer). La renuncia a los frutos de la acción en cualquiera de los dos sentidos es un deber. Ya sea que se renuncie al fruto del placer que produce el cuerpo o se renuncie al fruto de una acción moral, la renuncia debe hacerse con miras a la salvación.

Pero ¿es posible que el cuerpo renuncie al fruto de su acción? ¿Es posible controlar su deseo natural? Pedirle al cuerpo que renuncie al fruto de su acción es para él *contra natura*, es como pedirle que no beba agua

¹¹² BhG 3, 5.

cuando tiene sed, o mejor dicho, que no sacie su sed bebiendo agua, lo cual para él es imposible.

El cuerpo exige el fruto de su acción por naturaleza. ¿Por qué entonces una de las enseñanzas de la *Gītā* apunta a que el cuerpo actúe contra su propia naturaleza? Porque es una meta espiritual deseable: ir dejando poco a poco ese velo de humanidad-carnal es la meta espiritual.

El cuerpo es concebido en esta sección como un obstáculo, pero también como un trampolín que nos lanza a lo sutil. Siempre encarnando la paradoja de ser una *cosa material* que se contrapone al espíritu y ser al mismo tiempo nuestro centro, es decir, la única perspectiva o punto de vista desde el cual vivimos y hacemos todo.

2.3. Bhakti yoga: amor a Dios y renuncia al cuerpo

La enseñanza de la *Gītā* apunta a renunciar a la naturaleza del cuerpo y a no mirar hacia uno mismo sino hacia algo superior: la divinidad. El esfuerzo que requiere renunciar al fruto de la acción se ve paradójicamente recompensado por la idea del amor devocional a dios; amor que no es unilateral sino que va del hombre a dios, y —lo más importante— de dios al hombre. Dice Gavin Flood “surge aquí, por primera vez en el hinduismo, la idea de que un ser humano (concretamente Arjuna) es querido (*priya*) por el Señor; que puede existir un vínculo de amor entre lo humano y lo divino”.¹¹³

La renuncia al cuerpo no tiene que interpretarse necesariamente como algo negativo, sino más bien como la condición de posibilidad para que el amor desinteresado emerja y prevalezca en el corazón de los devotos. Más que un rechazo al cuerpo podría decirse que se trata de un control del

¹¹³ Gavin Flood. *El hinduismo*. p. 146.

mismo, pues solamente un cuerpo controlado le permite al espíritu actuar conforme a su naturaleza más elevada.

Así, con su cuerpo controlado, el devoto actúa "sin actuar", es decir, actúa sin recibir nada más que el sentimiento de amor recíproco entre él y la divinidad. El sacrificio de renunciar a los frutos del esfuerzo es la nueva manera de ofrendar. En el cuarto libro verso 24: «El acto de ofrecer es *Brahman*». La acción misma es el sacrificio. La devoción misma es el sacrificio. La sabiduría misma es el sacrificio.

En conclusión, la salvación se logra recorriendo los tres caminos: el *jñāna*, el *karma* y el *bhakti* yoga. La enseñanza central de cada uno de los yogas es más que nada una *comprensión ontológica* del hombre, es decir, una comprensión del lugar que ocupa el hombre en el cosmos y la relación que éste guarda con lo divino. "Sólo se puede llegar a unión con el Ser, *siendo*."¹¹⁴

Conocimiento, renuncia al fruto de las acciones y devoción conducen a la liberación, que no es otra cosa que la identificación con el ser supremo. Así pues, para llegar a este fin último es necesario abandonar toda idea de identificación con el cuerpo pues, de acuerdo con el texto, identificarse con el cuerpo sería tomar el camino incorrecto, el que nos desvía de la meta y nos devuelve al mundo. Sin embargo, hay matices en la comprensión del cuerpo y, como vimos, no todo es negativo.

Entonces, desde la perspectiva de estos 3 senderos ¿qué papel juega el cuerpo del ser humano en el camino hacia la liberación? El *jñāna* yoga prescinde del cuerpo pues se trata de una "visión" que está más allá de los ojos del cuerpo físico; vimos que la ignorancia radica en gran medida en la creencia de que somos nuestro cuerpo. El *karma* yoga sí toma en cuenta al

¹¹⁴ Raimon Panikkar. *Espiritualidad hindú*. p. 118.

cuerpo debido a su innegable participación en cualquier acción, pero precisando siempre la renuncia al fruto que éste exige por naturaleza, de modo tal que el cuerpo funciona como instrumento si y sólo si es puesto bajo control, es decir, minimizando sus acciones a lo estrictamente biológico y sin permitirle sentir placer o aversión. Y en *bhakti yoga*, el cuerpo debe ser controlado como condición de un amor desinteresado.

3. El control del cuerpo a través de la práctica yóguica

En términos generales, el cuerpo no es un tema del cual se hable de manera explícita en la *Gītā*, sino que constantemente se da por hecho como algo que siempre “está ahí”. Sin embargo, en los capítulos 5 y 6, que están dedicados al yoga, se habla ya directamente del cuerpo y se ofrece una nueva lectura sobre él y su papel en las técnicas yóguicas.

En el capítulo 5 el término *yoga* es tomado como disciplina psico-corporal dirigida a la acción desinteresada, es decir, al *karma yoga*; añade a lo visto anteriormente el hecho de que aquí el cuerpo es el protagonista. La clave para comprender al cuerpo en este contexto será que el cuerpo sólo tiene valor para el adepto si se ejerce sobre él un control absoluto mediante el yoga.¹¹⁵ Aquí el fragmento:

¹¹⁵ El término *yoga* en la *Gītā* es complejo y para nada es unívoco. Tiene tantos significados como la enorme variedad de usos que se le ha dado a lo largo de la historia desde los Vedas hasta la actualidad y a lo largo de todo el mundo. Sin embargo, podemos enmarcarla en dos sentidos: por un lado puede significar los distintos caminos que conducen a la liberación; por el otro, significa las “técnicas” o el método a través de la cual se logra el control del cuerpo y la mente. Este último sentido es claramente el yoga de Patañjali.

Aquel que está disciplinado por el yoga,
que se ha purificado a sí mismo,
que se ha conquistado a sí mismo,
que ha vencido a sus sentidos
y cuyo espíritu se ha convertido
en el espíritu de todos los seres,
aquél, aunque actúe, no es manchado.¹¹⁶

Entonces la acción adquiere sentido si y sólo si el yogui ha vencido el deseo de su propio cuerpo; y esto representa un enorme esfuerzo. El control sobre el deseo es justamente la conquista sobre el cuerpo y esto a su vez, representa el sacrificio que el hombre entrega como ofrenda a la divinidad. Es por amor al dios que el hombre reprime su naturaleza y renuncia a ella, pues sólo así se abre la puerta a un estadio superior.

La conquista del cuerpo es tal vez la batalla más difícil porque el cuerpo es de naturaleza salvaje y hay que dominarlo, contrarrestar su animalidad para que se eleve la espiritualidad que promete la salvación. El yoga es pues, el control del cuerpo. Si el hombre no está disciplinado, es decir, si se deja llevar por su naturaleza se encadena a sus acciones e imposibilita la liberación. El yoga es la herramienta de auto-control que se requiere para alcanzar la meta. Las siguientes estrofas ilustran lo anterior:

¹¹⁶ BhG, 5, 7.

El hombre disciplinado por el yoga
renunciando al fruto de sus actos,
alcanza la suprema paz;
mas aquel que por el yoga no está disciplinado
se encadena,
por obra del deseo, apegado al fruto de sus actos.¹¹⁷

El espíritu encarnado
que está auto-controlado,
renunciando con la mente a todas las
acciones,
mora feliz en la ciudad de las nueve puertas,
sin actuar y sin hacer actuar.¹¹⁸

La ciudad de las nueve puertas es la analogía más bella que se hace del cuerpo en la *Gītā*. Se trata de *puertas* que median el *dentro* y el *fuera*, es decir, el mundo y el “yo”. Puertas que conducen al contacto con el exterior y que permiten la experiencia. Son nueve puertas, nueve bisagras que dejan salir y dejan entrar: las dos cavidades de los ojos, dos de los oídos, dos de la nariz, uno de la boca y dos de secreción.

¹¹⁷ BhG. 5, 12.

¹¹⁸ BhG 5, 13.

Resulta interesante el hecho de que las puertas refieran a los órganos de los cinco sentidos (a excepción de las dos últimas), pues esto define al cuerpo como un *lugar*, una ciudad o una morada cuyas partes —cada una custodiada por una puerta, por un umbral— dan acceso a un tipo de experiencia sensitiva. Esto exhibe al cuerpo como un entramado de sensaciones, y por lo tanto, el *lugar* en el que se llevan a cabo las vivencias de orden mundano, es decir, en oposición a toda otra experiencia o conocimiento de tipo intuitivo o contemplativo.

El control de los sentidos mantiene las puertas cerradas: cierran el contacto al exterior, al mundo, a la naturaleza cambiante; y es en una profunda interiorización donde el hombre se encuentra con el ser, es decir, con su verdadera esencia. No se trata de un *abandono* del cuerpo. “Porque el tomar conciencia de ser distinto (del cuerpo) surge mientras se está en ese cuerpo.”¹¹⁹

¿Por qué hablar del cuerpo como una ciudad? Si el cuerpo es concebido como una ciudad es porque se le considera un lugar, es decir, algo de lo cual nos podemos mover. Podemos cambiarnos de ciudad y de casa. La ciudad nos da guarida pero no somos la ciudad o la casa; llegamos, la habitamos y la dejamos. El cuerpo como ciudad es un hábitat. El espíritu es lo que habita la ciudad o la casa con nueve puertas; el espíritu habita al cuerpo y, de esta forma, el cuerpo es el intermediario o el mensajero entre el mundo y lo que el espíritu percibe de él.

La paradoja que caracteriza siempre al cuerpo continúa: el placer y el dolor nacen del contacto de los sentidos con los objetos del mundo; son los dos canales a través de los cuales el cuerpo siente y percibe el mundo. Ahora, para quien confunde el cuerpo con el ser lo deseable se traduce

¹¹⁹ *Ibíd.*

como felicidad y lo indeseable como infelicidad, y el cuerpo no entiende que la “verdadera felicidad” no tiene que ver con los objetos.

Con su ser no apegado a los contactos exteriores,
en sí mismo encuentra la felicidad;
con su ser disciplinado en el Yoga de Brahman¹²⁰,
alcanza una felicidad indestructible.¹²¹

Tener un corazón desapegado de los objetos es tener un cuerpo resistente a los impulsos que desencadenan los sentidos; es la represión del cuerpo sobre su propia naturaleza: la de sentir.

Aquel que puede dominar en este mundo,
aun antes de liberarse de su cuerpo,
la excitación que nace del deseo y de la
cólera,
aquél es un hombre disciplinado por el
Yoga,
es un hombre feliz.¹²²

¹²⁰ Tola anota que se le llama así porque Brahman es el camino hacia el que el yoga conduce.

¹²¹ BhG 5, 21.

¹²² BhG 5, 23.

En el libro 6, la *Gītā* concibe al yoga como *renunciamiento* en un sentido amplio. Fernando Tola, en su traducción, comenta que en este capítulo el yoga es tomado “como la indiferencia o igualdad ante los resultados de las acciones.”¹²³ De modo que el yoga es la renuncia por indiferencia al fruto de las acciones, que en un sentido amplio es renuncia a todo lo que se lleva a cabo en el mundo. Como podemos ver, esta concepción de yoga queda referida de nuevo al *karma yoga*, es decir, a la acción que renuncia a sus frutos. Sin embargo, este capítulo 6 también añade algo respecto al cuerpo y su papel en cuanto al renunciamiento.

Este capítulo tiene estrofas con tintes de “manual” de yoga, pues menciona indicaciones bastante sistemáticas sobre la práctica yóguica, entendida ésta como un ejercicio corporal. Lo cual indica que la visión en torno al yoga de la *Gītā* alcanza también la comprensión del cuerpo como algo que debe cultivarse con esmero para luego renunciar a él y al mundo.

Debes, oh Pāndava, saber
 que el Yoga es lo que llaman renunciamiento al mundo,
 pues no se convierte en un ser disciplinado
 por el Yoga el que no haya renunciado
 a las ilusiones forjadas por la mente.¹²⁴

Esta estrofa refiere a la idea del mundo como una ilusión; concepción que será posteriormente, uno de los principios de la escuela Advaita Vedānta, que se trató con antelación. El yoga aparece como aquello que desvanece la ilusión porque es una renuncia a lo que dichas ilusiones

¹²³ Cf. p. 105.

¹²⁴ BhG 6, 2.

suscitan y que “atrapan” al hombre en su interminable movimiento; ilusiones que, a su vez, están encarnadas (materializadas) por el cuerpo.

El auto-control llevado al máximo (estrofas 5, 6 y 7), evidencian que la meta a alcanzar no solamente es controlar al cuerpo y la mente, sino *vencerse a uno mismo*, es decir, superar el cambio y las dualidades típicas del cuerpo y del mundo, tales como el calor y el frío, el placer y el dolor. El yogui es un hombre que permanece indiferente a todo, que no espera nada. El yoga es un método de desapego e indiferencia; pero ¿cómo se lleva a cabo en pleno sentido práctico?

Una meticulosa lista de prescripciones encabeza su proceso, y muestra como se dijo antes, una sección con rúbrica de manual de yoga:

En un sitio limpio debe establecerse su
 asiento,
 hecho de paja, una tela y una piel de
 antílope,
 firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo.¹²⁵
 Y, sentado ahí,
 debe para purificarse practicar el Yoga,
 fijando su mente, reprimiendo la actividad de sus sentidos
 y de su pensamiento¹²⁶.

¹²⁵ BhG 6, 11.

¹²⁶ BhG 6, 12. El yoga se presenta aquí como una práctica meditativa que controla las sensaciones y los pensamientos, es decir, que controla al cuerpo y a la mente.

Firmemente establecido,
 conservando inmóviles y en línea recta
 el cuerpo, el cuello y la cabeza¹²⁷,
 dirigiendo la vista a la punta de la nariz
 y no mirando nada,
 con su espíritu sereno,
 liberado de temores,
 manteniéndose en su voto de una vida casta,
 y con su mente subyugada,
 permanezca sentado,
 con su pensamiento fijo en mí,
 teniéndome como suprema meta¹²⁸.

Asimismo, el yogui ha de ser moderado en la comida y en el sueño: no ha de dormir demasiado o demasiado poco, no debe comer en exceso pero tampoco dejar de comer en absoluto. El yoga es un camino medio. El equilibrio se logra al evitar cualquiera de los dos extremos; es decir, el yoga no es un ascetismo que genere sufrimiento, no lastima al cuerpo, no lo lleva al extremo; pero tampoco lo utiliza como un medio para obtener placer.

¹²⁷ La clásica postura de meditación, como señala Tola también.

¹²⁸ BhG 6, 13-14. Kṛṣṇa es el objeto de meditación y la meta, al mismo tiempo.

Todos estos preceptos muestran que el cuerpo ha de controlarse a través de ejercicios yóguicos pero no porque se le reprima, sino porque el cuerpo controlado es el vehículo que conduce al adepto al encuentro con lo absoluto. La imagen del yogui postrado en postura de meditación¹²⁹, —con los ojos cerrados, el rostro y el corazón serenos, controlando con la fuerza de su voluntad el dolor, el deseo, el cansancio, el frío o el calor, el hambre y la sed, y evitando sobretodo el flujo incansable de pensamientos sin orden que perturban su mente—, es precisamente la imagen de un *cuerpo controlado* por la práctica del yoga, que a su vez abre paso a una mente controlada y serena capaz de albergar con dirección el pensamiento hacia lo absoluto. Es importante señalar que aquella mente que con tanto esfuerzo finalmente logra estar serena, ha llegado a tal estado gracias y debido a un esfuerzo corporal que consiste en actuar renunciante a su propia naturaleza.

Y surgen de nuevo las mismas preguntas: ¿Por qué el camino que conduce a la meta del yoga radica en resistirse a lo que dicta nuestra naturaleza corporal? ¿Por qué habitamos en un mundo con un cuerpo lleno de necesidades, de tiempo, de cambio si la verdadera realidad no se parece nada a esto? ¿Es posible, finalmente, contemplar la verdad desde este cuerpo y en este mundo?

La *Gītā* se ha esforzado en resaltar que el sabio no puede alcanzar dicha verdad desde un cuerpo que se deja llevar por sus impulsos, que el sabio “ve” a Brahman en todo aunque lo sabe inmanifiesto, porque el sabio ha visto más allá del fenómeno, más allá de las múltiples formas y ha logrado contemplar la esencia de las cosas: su verdad, es decir, su identidad con lo absoluto; todo esto gracias al yoga.

¹²⁹ *Padmāsana*, la famosa postura de “loto”: sentado con cada pie colocado sobre el muslo opuesto, la espalda erguida y las manos sobre las rodillas.

La paradoja —que tanto caracteriza el ámbito de lo corporal— es la siguiente: al mismo tiempo que se devela la verdad de las cosas debido a un cuerpo controlado mediante el yoga, se devela también la ilusión del mundo. En otras palabras, al mostrarse la unidad divina se muestra la dualidad mental que habita en el cuerpo y por supuesto en el mundo. El cuerpo hace aparecer la dualidad mientras que el yoga busca la unidad. El cuerpo juega de nuevo el papel de instrumento; es un instrumento imprescindible y la contradicción que encarna radica en que este instrumento puede servir de puente o puede obstaculizar el proceso si no se controla. El cuerpo controlado por el yoga es el vehículo y el cuerpo natural lleno de deseos y necesidades es lo que ancla al hombre al mundo del cual el yoga pretende desprenderse.

IV.- El cuerpo transformado y la manifestación de dios

El cuerpo en su estado burdo y natural es un obstáculo, pero un cuerpo con disciplina yóguica se transforma a sí mismo y se vuelve un instrumento necesario para la liberación. Intento sostener en este apartado, que la transformación del cuerpo es una capacidad de él mismo, como si tuviera en sí mismo la cualidad del cambio, y que esta cualidad es una característica que debe poseer el yogui que describe la *Gītā*.

El yogui convive con su cuerpo toda la vida, lo ha entrenado, lo ha dominado, lo ha transformado en un puente, en su posibilidad de trascendencia. «El yogui alcanza la suprema morada primordial» (8, 28.) Y lo ha hecho gracias y debido a su cuerpo. Obviamente no se trata del cuerpo que se regocija en las experiencias sensuales, este cuerpo, al que llamaré

cuerpo natural, en contraste con el *cuerpo transformado* ha quedado trascendido con la práctica yóguica.

Cuando la *Gītā* rechaza al cuerpo está rechazando al cuerpo natural, éste es el cuerpo que ha de controlarse y reprimirse, pero el cuerpo transformado por el yoga se torna un aliado en la batalla por alcanzar la identidad con lo absoluto.

El capítulo 11 —el clímax del texto— presenta la manifestación de Dios. ¿Cuál es la *forma física* de Dios en el mundo?, es decir, ¿cómo es su cuerpo?

Mira mis formas divinas, oh hijo de
 prithā,
 por centenas, por millares,
 de múltiples especies,
 de múltiples especies y colores.¹³⁰

Fernando Tola comenta en la nota al pie 4 que en este capítulo se yuxtaponen rasgos que configuran a Kṛṣṇa como un Dios personal de proporciones cósmicas, dotado de infinitas partes y atributos, y rasgos que lo presentan como lo absoluto. Y que no es atinado interpretar los atributos de manera simbólica, sino que deberá pensarse que se trata de características reales y concretas con las que el autor del poema se representaba a Kṛṣṇa.

¹³⁰ BhG 11,5.

Mira a todo el universo,
 con lo móvil y lo inmóvil,
 reunido aquí, en mi cuerpo, oh
 Guḍakeṣa
 y todo lo que tú desees contemplar.¹³¹

En esta estrofa aparece el cuerpo de Kṛṣṇa como el universo entero. Es una reminiscencia del cuerpo cósmico del Puruṣa en los Vedas, pero con el tono devocional de la *Gītā*. En estas estrofas Dios le habla de viva voz al hombre como se le habla a un discípulo.

Mas no podrías verme con tus ojos;
 te daré ojos divinos:
 Mira mi Yoga soberano.¹³²

El *cuerpo divino*, es decir, el cuerpo de Dios manifiesto sólo puede ser visto por Arjuna si éste posee ojos divinos, es decir, con un *cuerpo divino* que, aunque ha nacido humano se *ha transformado*, ha trascendido su naturaleza sensible y mediante gracia divina (como se lee en 11, 8) se le ha permitido ser un *cuerpo más que cuerpo* capaz de sentir la inefabilidad de lo absoluto. Fernando Tola señala que gracias a los poderes yóguicos de Kṛṣṇa, Arjuna está capacitado para la visión de la divinidad, una visión imposible para los ojos del cuerpo natural.

¹³¹ BhG 11,7.

¹³² BhG 11, 8.

Ya preparado el cuerpo y habiendo dejado tras de sí su piel natural, puede Arjuna ver a Kṛṣṇa.

Diciendo así, oh rey,
 Hari, el gran Señor del Yoga,
 le reveló al hijo de Prithā
 su suprema forma soberana,
 con infinitos rostros y ojos,
 con la visión de infinitas maravillas,
 con infinitos ornamentos divinos,
 con infinitas armas divinas levantadas en
 lo alto,
 portando guirnaldas y vestimentas divinas,
 con perfumes y ungüentos divinos —
 Dios hecho de todas las maravillas,
 infinito con su rostro a todas partes
 dirigido.¹³³

En esta estrofa se distinguen dos tipos de cuerpo: por un lado está el *cuerpo transformado* de Arjuna a través de la gracia divina y el poder yóguico, con el cual es capaz de percibir a Kṛṣṇa y al que llamaré *cuerpo*

¹³³ BhG 11, 9-11.

divinizado; por el otro lado está el propio cuerpo del dios, al que llamaré *cuerpo divino*. El cuerpo divino es *el modo de manifestación de lo absoluto* en el mundo, esto quiere decir que sólo gracias a un cuerpo, lo divino puede mostrarse. Pero lo que estas estrofas dicen es que aunque lo absoluto se manifiesta en un cuerpo, no es perceptible para todos sino únicamente para aquellos cuerpos que se hayan transformado en divinos también. Esto apunta a la idea de que el cuerpo en su puro estado natural es inferior e incapaz de acercarse a lo sagrado. El cuerpo humano debe ser trabajado para ser el verdadero puente que une a lo humano con lo divino, conclusión que se ha señalado repetidamente. En resumen, sólo el cuerpo divinizado puede percibir el cuerpo divino.

Entonces contempló el Pāndava
 a todo el universo,
 en infinitas partes dividido,
 reunido ahí,
 en el cuerpo del Dios de los dioses.¹³⁴

Bien, ha quedado claro que Kṛṣṇa se muestra en el mundo a través de un cuerpo, pero hay otra forma de manifestación de lo divino y es la que se describe en la siguiente estrofa:

Oh Dios, en tu cuerpo yo veo
 a todos los dioses
 y a las variadas multitudes de los seres,

¹³⁴ BhG 11, 13.

al señor Brahma
 sentado en el loto que le sirve de asiento,
 a todos los r̥ṣis y a las serpientes divinas.¹³⁵

Esta bella estrofa muestra la inmanencia de lo divino en todos los seres, como si el cuerpo divino fuera la *materialidad* de todas las cosas. El cuerpo de Kṛṣṇa es la manifestación de lo uno en la diversidad de los seres. Y aún podemos ver un tercer sentido del cuerpo divino:

Al ver, oh tú de poderosos brazos, tu
 inmensa forma,
 con múltiples rostros y ojos,
 con múltiples pies, muslos y brazos,
 con múltiples vientres,
 con múltiples pavorosos dientes,
 los mundos tiemblan y también yo.¹³⁶

La imagen de este poderosísimo cuerpo inspira un gran terror, un miedo paralizante de esos que hacen que el hombre caiga de rodillas al suelo con la mirada a lo alto y lágrimas en los ojos, es el cuerpo en éxtasis ante la manifestación de lo sagrado; y entonces el ser humano siente también una tremenda fascinación por el misterio que tal experiencia le provoca. Esta

¹³⁵ BhG 11, 15.

¹³⁶ BhG 11, 23.

estrofa nos remite al famoso análisis de Rudolf Otto en su texto *Lo Santo*, donde habla sobre los aspectos de terror y fascinación como aspectos que describen la experiencia de lo sagrado como *numinoso*. Son justo descripciones como esta la que provocan sentimientos de contradicción y paradoja: devoción-temor-amor-respeto; emociones que ponen al límite a la razón y al sentido común.

Dios manifiesto en un cuerpo no podría ser de otra forma, es decir, no podría ser un llano cuerpo igual al humano con todas sus limitantes y la manera de mostrarse en su grandeza y poder es mediante un cuerpo grande y poderoso, que por ser tan desproporcionado genera terror y fascinación.

Para cerrar este capítulo, subrayo que el papel del cuerpo en la *Gītā* tiene varias tonalidades. No puede decirse que el cuerpo sea solamente rechazado o reconocido o incluso ignorado; más bien es todas esas cosas a lo largo y ancho del texto. Las secciones donde pueden rastrearse mejor las distintas concepciones en torno al cuerpo son aquellas en que, a partir de los comentarios de Śaṅkara sobretodo, se conocen como “los tres yogas”. Posteriormente, la riqueza del texto nos lleva hacia interpretaciones de un cuerpo que logra transformarse en divino a través de las técnicas yóguicas.

El cuerpo se transforma de natural en divino para poder percibir el cuerpo de lo divino: el cosmos.

CAPÍTULO 4

Tantra: los dioses en el cuerpo

I. ¿Qué es el Tantra?

En sí mismo, el término *tantra* es problemático. Etimológicamente, la raíz verbal *tan* significa “extender”, “tender”, de donde se derivó la noción de *tantra* como “vehículo” o “continuidad” que, a su vez, derivó en “sistema” hasta llegar a “doctrina” u “obra”.¹³⁷ Por eso también es usado constantemente como “texto”, es decir, cualquier texto.

Ante esta multiplicidad de sentidos, los estudiosos hablan algunas veces de “tradición tántrica”, “tantrismo”, “fenómeno/ámbito tántrico” o sencillamente “tantra” para referirse al complejo universo tántrico.

La dificultad de definir el fenómeno tántrico de manera unívoca obliga a los estudiosos a señalar los aspectos que lo distinguen de otras tradiciones, pues parece existir —como dice Mircea Eliade— una omnipresencia de lo tántrico en casi toda la religiosidad india, algo así como una moda panindia. “Porque se trata de una *moda* de pronto el tantrismo goza de una inmensa popularidad tanto entre los filósofos y teólogos, como entre los practicantes, y su prestigio alcanza también las capas populares. En relativamente poco tiempo, la filosofía, la mística, el ritual, la moral, la iconografía y aun la literatura se ven influidos por el tantrismo.”¹³⁸

En cuanto a la época, se suelen fechar los elementos más antiguos en los primeros siglos de nuestra era, pero el gran periodo tántrico se ubica entre

¹³⁷ Cf. André Padoux, *El Tantra*. p. 41.

¹³⁸ Mircea Eliade, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, p. 152.

los siglos VII-XII. Para delimitar su estudio, el Tantra se puede dividir, por un lado, en los textos revelados también llamados *āgamas* o *tantras*, y por el otro, en la exégesis. De los textos revelados surgen diversas corrientes, pero con base en el tema de esta investigación, hablaré aquí únicamente del *Shivaísmo de Cachemira*, pues es ésta la corriente que ofrece más elementos teóricos en torno a una comprensión del cuerpo en el Tantra.

En cuanto a los exégetas, dentro de dicha corriente, Abhinavagupta y Utpaladeva son los más representativos. La exégesis de los textos es también considerada una tradición tántrica que se concentra en la especulación filosófica y metafísica. Se desarrolló aproximadamente entre los siglos IX-XII y, principalmente, en Cachemira. Padoux menciona que es gracias a esta tradición que la enseñanza shivaíta tántrica se extiende más allá del círculo cerrado de ascetas, para alcanzar el grupo de shivaítas que viven en el mundo.¹³⁹ *Vivir en el mundo* es una postura decisiva del tantrismo, pues en lugar de rechazar el mundo o de tomarlo como una ilusión, esta tradición tántrica lo abraza con todas sus imperfecciones y lo considera divino, al igual que al cuerpo. Entonces, cuerpo y mundo forman una diada inseparable, ya que es debido y gracias al cuerpo que vivimos en el mundo y que el mundo toma un sentido existencial como el lugar donde acontecen las experiencias vitales, mismas que para el Tantra son parte de la conciencia divina.

Para comprender mejor las aportaciones que esta tradición hace a la reflexión sobre la corporalidad, veremos primero el contraste con el brahmanismo, del que depende en gran medida, la propia identidad tántrica. Luego, veremos los elementos tántricos que ubican a las divinidades en el cuerpo o, en otras palabras, que hacen del cuerpo la *morada de los dioses*, tales como: 1) la visualización —que a su vez incluye

¹³⁹ *Ibíd.* p. 107.

el maṇḍala y el cuerpo sutil—; 2) el mantra, 3) la mudrā y 4) el sexo; para finalmente profundizar en cada uno de estos elementos con base en el análisis de un texto específico: el *Vijñānabhairava*.

En este capítulo abordo la comprensión del cuerpo en el Tantra, especialmente, en la escuela Śaiva de Cachemira. El *Vijñānabhairava Tantra* muestra la importancia central del cuerpo, tanto en la especulación como en la acción ritual tántricos. Para preparar este terreno, demos un poco de luz a los conceptos que conforman este complejísimo cosmos.

II. Encuentros y desencuentros con el brahmanismo. Sobre el dualismo puro/impuro.

La *pureza* es una de las cualidades más deseables de la tradición brahmánica, una condición para poder alcanzar la liberación. La predicaron y trabajaron con ahínco los sacerdotes védicos, los ascetas upanishádicos, los dualistas de la escuela Sāṅkhya, los teístas y los budistas, por mencionar algunas de las tradiciones más importantes; cada una trató de alcanzar la pureza partiendo de su manera de comprender la realidad, y también necesariamente desde una comprensión del cuerpo, pues desde el punto de vista ortodoxo, el cuerpo está, innegablemente, dentro del ámbito de lo impuro.

La perspectiva tradicional considera que el cuerpo es impuro debido a su propia naturaleza: sus humores, sus secreciones, sus fluidos, sus vísceras, sus cambios y enfermedades y por supuesto, su inevitable muerte. Bajo la lupa de la ortodoxia, todo lo que encarna el cuerpo se opone a los atributos divinos y de pureza, precisamente porque aquello que subyace a la impureza es la temporalidad, es decir, la finitud. La impureza es una

característica intrínseca del cuerpo porque lleva auestas el tiempo pasando por él hasta la muerte. Y como hemos visto en los capítulos anteriores, el cuerpo fue concebido como una especie de obstáculo para aquellas tradiciones que concentraron sus esfuerzos en transformarlo de impuro a puro, con la finalidad de que el cuerpo fuera un *instrumento digno* de acercar al hombre a lo divino.

La dicotomía puro/impuro planteada, principalmente, por la tradición védica no sólo representaba una distancia irreductible entre el cuerpo y el espíritu, también trazó los límites entre lo sagrado y lo profano, lo aceptable y lo inaceptable; es decir, el dualismo tocaba las esferas ontológica, religiosa y social. Raffaele Torella señala que para la tradición brahmánica es considerado «puro» lo limpio, lo normal, lo socialmente aceptable; e «impuro» lo oscuro, lo anormal, lo que era despreciado por la sociedad hindú, en general.¹⁴⁰

Naturalmente, el ritual se articula alrededor de esta dicotomía: el ritual en “ambiente puro” tiene ingredientes puros que definen la identidad brahmánica; mientras que el ritual en “ambiente impuro” se compone de ingredientes considerados impuros, tales como la sangre, el alcohol, la orina, las heces, los fluidos sexuales, y la práctica de actividades como la copulación en grupo y la posesión.¹⁴¹ Vemos con claridad que la mayoría de los elementos del ritual llamados “impuros” pertenecen al cuerpo, es decir, están dentro de él y salen desde lo profundo hacia el exterior; como si lo impuro se definiera por provenir de las entrañas, por estar “dentro” de la carne o ser pura carnalidad, lo cual nos recuerda que compartimos con el animal y con las cosas, esa materialidad pasajera que, finalmente, muere. Pero es justo la naturaleza del cuerpo en toda su manifestación y desnudez lo que muestra, de acuerdo con la tradición tántrica, que aquello capaz de

¹⁴⁰ Cf. Raffaele Torella. “Purity and Impurity in Non-dualistic Śaiva Tantrism”, p.1.

¹⁴¹ Cf. *Ibíd.*, p. 3.

identificarse con lo divino no escapa al cuerpo ni a las “impurezas” porque la conciencia de Śiva se *manifiesta* en todo lo que es.¹⁴²

Ahora bien, la vertiente no-dualista tántrica en la que se basa mi análisis, no coincide con la idea de separación de lo puro y lo impuro, porque sus adeptos suponían que todo dualismo no era sino una perspectiva humana más no parte de la realidad en sí misma. Abhinavagupta, el exégeta más importante de la tradición shivaíta cachemir no dualista (siglos X-XI) entiende que lo impuro es considerado como tal desde el punto de vista de las almas limitadas, pues pureza e impureza no son comparables al color azul, sino categorías o valores que pertenecen al conocedor, dependiendo de su percepción del objeto como unido a la conciencia o no.

Impuro sería entonces todo lo que está separado de la conciencia. Y como para esta vertiente tántrica, no existe nada separado de la conciencia, entonces no hay nada impuro. Lo *puro* sería entonces todo lo que alcanza identidad con la conciencia.¹⁴³ De modo que, si la sangre, las heces o cualquier otro elemento del ritual tántrico es concebido como unido a la conciencia cósmica, es puro.

De modo que el criterio para determinar si algo es puro o impuro no depende de lo que tradicionalmente se prescribe, es decir, lo “aceptable” para la sociedad india en general, sino que se impone un nuevo criterio basado en la no-dualidad, que significa la identidad de todo con Śiva. Es por eso que en cierto sentido, los adeptos tántricos apelan a una instancia superior y por eso “desobedecen” lo que la ortodoxia brahmánica pudiera decir sobre lo puro y lo impuro. Torella explica que las reglas contra la

¹⁴² Más a delante ahondaré en esta relación de la conciencia y la manifestación, a saber, Śiva y Śakti, respectivamente.

¹⁴³ Cf. *Ibíd.*, p. 3-4 Tomado del texto de Abhinavagupta, *Malinīvijayottara-Tantra*.

impureza no fueron creadas para ser puros todo el tiempo, sino para crear ansiedad en la sociedad sobre volverse impuros y querer recuperar desesperadamente la pureza.¹⁴⁴ El dualismo recalcitrante podría interpretarse también como un método de autocontrol, ya que siendo la pureza tan “deseable” se genera una auto-vigilancia constante en las personas.

Tenemos entonces, que la tradición tántrica se distingue de las tradiciones derivadas de la autoridad védica porque se opone a la dualidad, y tal vez sea éste uno de los mayores puntos de desencuentro entre ambas tradiciones; sin embargo eso no significa que sean férreos opositores en todos los ámbitos, pues también es posible hallar puntos de cercanía. La verdadera oposición, que incluso vuelve *transgresora* a algunas escuelas tántricas tiene que ver con la idea de separar radicalmente la pureza y la impureza, porque deja fuera del alcance de lo divino a todo lo que los sacerdotes consideraban impuro.

El tantrismo —dice Torella— es una *respuesta* al brahmanismo más que una *protesta*; de hecho gran parte de sus practicantes provienen del interior de la élite brahmánica, pero quieren reformular los preceptos védicos en nombre de la propia existencia¹⁴⁵; de aquí que el ser humano sea concebido en la concreción de su cuerpo, y que el cuerpo tome tanta importancia en la configuración de todo el entramado tántrico, como veremos en este capítulo.

André Padoux también comparte la idea de que las tradiciones tántricas no rechazaban por completo a la tradición brahmánica, pero señala que sí la creían inferior. El caso más claro de esto es la postura de Abhinavagupta, que en su tratado el *Tāntrāloka* considera a todas las

¹⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 9.

¹⁴⁵ Cf. Raffaele Torella, en el prólogo a André Padoux, *El Tantra*, p. 18.

tradiciones válidas, aunque jerarquizadas, situando a la védica en lo más bajo y señalando que la tradición más elevada era la suya.¹⁴⁶

Otro punto de encuentro entre Veda y Tantra lo vemos en las fases más antiguas del Tantra donde, de acuerdo con Alexis Sanderson, los *tāntrikas*¹⁴⁷ son híper-ritualistas. El adepto añade mucha más exigencia al ritual prescrito por los sacerdotes védicos. Sin embargo, aquí se encuentran más cerca que nunca ambas tradiciones; Sanderson explica que los *śrauta*, a saber, los sacrificadores védicos trascendían los simples ritos domésticos establecidos en las escrituras secundarias: la *smṛti*, para retomar los grandes ritos de la revelación primaria y más antigua, la *śruti*¹⁴⁸. Es paradójico pues, pareciera que los sacerdotes védicos más ortodoxos y los tántricos más transgresores se opondrían radicalmente pero no es así, aunque se localicen en los dos extremos del espectro hinduista, como dice Sanderson; ambos son especialistas en intensificar el ritual por encima de las prácticas y costumbres comunes de los seguidores de la *smṛti*¹⁴⁹.

Observamos pues, que la postura tántrica frente a la tradición brahmánica no fue de absoluta oposición en todos los ámbitos y fue, ante todo, práctica y secundariamente, teórica. La filosofía que sustenta el no-dualismo se dio como resultado del ritual que —ya en su ejecución— mostraba elementos “impuros” como sagrados, por lo que denotaban *igualdad* en todos los rubros. Es decir, si el alcohol o los fluidos sexuales representaban la ofrenda al dios, éstos eran considerados igual de sagrados que las flores o el *ghee*¹⁵⁰ de las ofrendas brahmánicas. El mensaje de los adeptos tántricos era claro: todo es Śiva, todo es Conciencia y, por lo tanto,

¹⁴⁶ Cf. André Padoux. *El Tantra*. P. 45.

¹⁴⁷ Las personas que se someten a la iniciación tántrica (*dīkṣā*)

¹⁴⁸ Cf. Alexis Sanderson. *Śaivism and the Tantric Tradition*, p. 662.

¹⁴⁹ Ídem.

¹⁵⁰ Mantequilla clarificada. Su uso era muy común en las ofrendas védicas.

no hay dualidad que separe sustancias puras e impuras, así como tampoco existe dualidad entre la materia y el espíritu, entre lo temporal y lo inmutable.

Así, la forma en la que el tantra no dualista comprende la realidad despeja el camino para una nueva concepción del cuerpo. El cuerpo deja de considerarse impuro, es decir, como un obstáculo en el camino, y comienza a jugar un papel distinto porque deja de existir una lucha interna dentro del propio adepto, a saber, ya no es necesario negar la naturaleza "imperfecta" del cuerpo porque es visto como divino tal y como es, con todas sus impurezas y debilidades. El cuerpo se encuentra en el centro del cosmos tántrico y no puede quedar fuera o siquiera sesgado porque, de hecho, lo sustenta.

III. Elementos tántricos

1.- La visualización

La visualización (*dhyāna*) es una práctica meditativa que forma parte esencial del ritual tántrico, y que se inserta dentro de un proceso más amplio: la imaginación (*bhāvanā*). La visualización es un tipo específico de imaginación que retrata de manera muy clara la comprensión y el papel del cuerpo en el Tantra.

Bhāvanā tuvo un lugar primordial en el Tantra, especialmente en aquellas escuelas que se desarrollaron en Cachemira: las tradiciones Krama y Trika. Óscar Figueroa explica que, conscientes o no, los adeptos tántricos *redefinieron* este vocablo y lo dotaron de un significado más positivo que el que tenía en la tradición védica, en el ascetismo upanishádico y en el yoga de Patañjali.¹⁵¹ El nuevo sentido del término tiene tal alcance que sugiere

¹⁵¹ Cf, Óscar Figueroa, "Imaginación y libertad en la tradición tántrica", p. 42

que la imaginación configura la realidad y le da consistencia, de modo tal que *bhāvanā* se comprende ahora como fin en sí mismo que conduce al individuo a la fuente primaria, es decir al origen de la creación.¹⁵² Dicha tesis se presenta como una de las principales del *Vijñānabhairava Tantra*, que veremos más adelante.

Ahora, en el terreno de la visualización entiendo que el cuerpo es un *cuerpo visualizado* en tanto que es concebido como el *espacio en el que se visualiza el cosmos y las divinidades*; esta concepción *posiciona* al adepto, es decir, le brinda un lugar en el universo, un lugar existencial. Naturalmente, el cuerpo es la condición de posibilidad de toda experiencia, y no solamente de la experiencia sensible, más importante aún es la experiencia en sentido vivencial. De hecho, se puede decir sin temor a exagerar que casi siempre que se habla de experiencia en la filosofía de la India, y concretamente, en el tantrismo, se entiende *experiencia vivencial*. De aquí surge la idea de que la comprensión del cuerpo en el Tantra es de un *cuerpo vivido* y no de un cuerpo físico o biológico.

Gavin Flood cree que dicha concepción del cuerpo es lo que permite trascender la tradición ortodoxa; dice que “el cuerpo, como sistema simbólico de ordenación del cosmos, se convierte en un lugar existencial para una subjetividad que se expande hasta el límite impuesto por la tradición.”¹⁵³

En definitiva, el papel primordial del cuerpo es finalmente reconocido como en ninguna otra tradición; la visualización es, entonces, algo así como la metodología gracias a la cual se accede a la experiencia vital que conecta al sujeto con el absoluto a través de la imaginación y el cuerpo.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 47.

¹⁵³ Gavin Flood, *El cuerpo tántrico*, p. 46.

Por su parte, Sthaneshwar Timalsina dice que la visualización tántrica es un instrumento que permite entrar en estados de absorción que gradualmente conducen a la liberación. Su tesis gira en torno a la *deconstrucción* cultural y lingüística de las prácticas tántricas; dice que las prácticas rituales tántricas más que *construir* creencias, se subvierten las principales presuposiciones y se *deconstruye* el sistema de creencias. El cuerpo es importante porque es el espacio donde el practicante *re-mapea* su espacio mental alterando y reconstruyendo lo que ya estaba construido.¹⁵⁴

La visualización es, siguiendo el planteamiento de Timalsina, un método deconstructivo que tiene al cuerpo como su mapa y territorio a la vez, es decir, como el sustrato físico donde se lleva a cabo el proceso imaginativo (el cuerpo colocado en determinada postura), y sobre todo como el lugar donde se construye esta especie de esquema o diagrama del macrocosmos al interior del cuerpo que es el microcosmos.

Timalsina quiere hacer notar que el Tantra, en general, subvierte las percepciones negativas del cuerpo y las reemplazar por una visión emancipada; dicha visión consiste en comprender que las prácticas tántricas de visualización, que son una especie de *rito interior*, se construyen en dirección opuesta a la conciencia cotidiana, es decir, se procuran estados de conciencia alternos, cuya finalidad es eliminar los patrones mentales existentes para que la mente quede liberada de condiciones previas y regrese a su fuente primordial.

A través de la visualización, la conciencia humana se despliega más allá de sus límites racionales. La imaginación, la conduce al encuentro con una realidad donde la energía divina está siempre deviniendo; no es una realidad distinta, es una *perspectiva distinta*. La visualización, como parte

¹⁵⁴ Cf. Timalsina, *Reconstructing the Tantric Body*, p. 57.

del rito interior genera ciertos elementos a través de los cuales se construye y cumple su función; me concentraré en la estructura del cuerpo sutil y el maṇḍala.

1.1 Maṇḍala y el cuerpo sutil

Maṇḍala significa, literalmente, círculo o disco; y forman parte del ritual como diagramas o mapas del cosmos que se colocan en ciertas partes del cuerpo, utilizando la visualización como puente, es decir, el adepto imagina formas circulares al interior de su cuerpo visualizado que, algunas veces, simbolizan a una deidad en particular, o representan la totalidad del cosmos.

Cada figura o maṇḍala tiene un lugar y un sentido específicos. El cuerpo es habitado por el círculo de divinidades; este panteón anima el cuerpo, que se convierte en el *maṇḍala* donde ellas residen."¹⁵⁵ A este cuerpo mandálico —donde se coloca la imagen del cosmos y las divinidades— se le llama comúnmente *cuerpo sutil*, para distinguirlo del cuerpo burdo de carne y hueso; su estructura está conformada por *cakras* y por canales o *nāḍīs*¹⁵⁶ por donde fluye la energía vital: el *prāṇa*.

Padoux cree que es más conveniente llamar a este cuerpo *imaginal* por representar la imagen interiorizada en la que descansa la práctica

¹⁵⁵ Gavin Flood, *El cuerpo tántrico*, p. 204

¹⁵⁶ Hay 3 canales principales: *ida*, *pingala* y *suṣumnā*. Son canales por donde pasa la energía del *prāṇa*. *Ida* y *pingala* se entrelazan formando una espiral, *suṣumnā* es la principal y cruza recta por en medio. En textos posteriores como el *Hathayoga Pradipika* se dice que existen 72 mil *nāḍīs*, que parecieran las venas y arterias que recorren todo el cuerpo.

meditativa y los rituales que tienen por objeto alcanzar los estados de conciencia más elevados y la liberación.¹⁵⁷

Esta comprensión del cuerpo sutil como hecho de la misma sustancia que lo espiritual diluye el clásico dualismo entre materia y espíritu y le otorga al cuerpo un lugar primario. Es evidente que estos planteamientos no pertenecen al terreno de lo lógico o lo científico; ni siquiera comparten el lenguaje de la filosofía Occidental, y justamente, es algo que a la filosofía tántrica no le interesa, ésta no pretende analizar, seccionar o intelectualizar el cuerpo ni el cosmos. El Tantra habla desde otro lado, a través de otros ojos y otras perspectivas sobre la realidad. Cabe recordar que la intención de esta investigación es no es comparar ambas cosmovisiones, sino mostrar la riqueza de la filosofía tántrica, e India en general, en torno al cuerpo.

¿Cómo se visualiza un *maṇḍala*? El practicante debe imaginar, más allá de su carne y sus órganos, un cuerpo tan sutil que deja tras de sí todo velo material, es decir, que en lugar de músculos, sangre y vísceras tiene “centros energéticos” en forma de *maṇḍala* que albergan a los dioses. El cuerpo físico acoge el cuerpo sutil en su interior y, a su vez, el cuerpo sutil a la divinidad.

¹⁵⁷ Cf. Padoux, *El Tantra*, p. 124

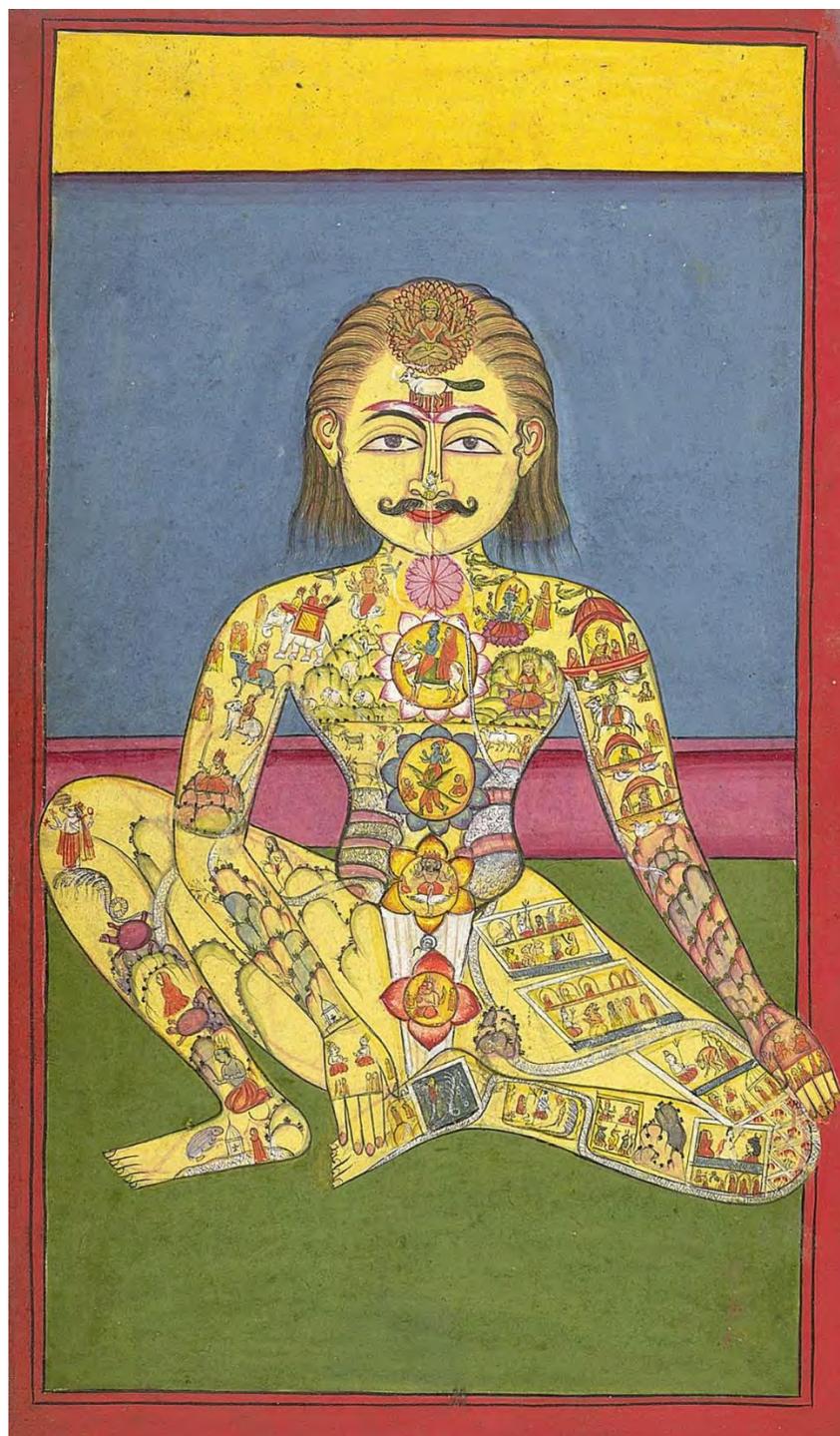


Fig. 1 *Sapta Cakra*, autor anónimo, 1899.

2. El mantra

El mantra es la energía en forma de sonido, es la voz ritual, y al igual que la visualización, forma parte importante de *bhāvanā*, pues el sonido sin imaginación, es decir, sin la visualización de las divinidades correspondientes a cada mantra, éste carece de sentido. Sin imaginación, los mantras serían palabras vacías.

Los mantras se recitan en sánscrito y se reciben por tradición. La palabra tuvo un papel cósmico desde mucho tiempo atrás en los himnos védicos pero, de acuerdo con Padoux, la energía y la palabra “son objeto en los textos tántricos de una sistematización que precisa los aspectos y la función, siendo estos puntos especialmente desarrollados en el shivaísmo no dualista cachemir.”¹⁵⁸

Tal sistematización tiene que ver con que en el mantra el lenguaje trasciende su aspecto performativo, a saber, no describe un hecho o una cosa, sino que se eleva por encima de eso y adquiere un único y nuevo sentido: la palabra se convierte en dioses. El mantra es la palabra que —al ser nombrada por el adepto en contexto ritual— sustituye el significado por la entidad, es decir, los sonidos expresados toman un lugar secundario para dar espacio a algo trascendente. El mantra es la *palabra hablada* divinizada o la divinidad hecha palabra.¹⁵⁹

En el rito no es una representación o un símbolo de los dioses, sino los dioses mismos. Los dioses y diosas emanan al instante de ser nombrados, como si salieran por la boca del adepto en la fugacidad de los sonidos.

¹⁵⁸ André Padoux, *El Tantra*, p. 156.

¹⁵⁹ Ídem.

De acuerdo con Mircea Eliade, el mantra que ya gozaba de un gran prestigio desde los tiempos védicos, se eleva con el tantrismo en tanto vehículo de salvación. Los mantras tienen valor práctico y filosófico: práctico porque son utilizados por los yoguis como soportes para la concentración, y por el otro lado, forman un "sistema gnóstico y de una liturgia interiorizada al revalorizar las tradiciones arcaicas sobre el sonido místico."¹⁶⁰ La repetición y recitación correcta de los mantras logra que el practicante se apropie de la esencia ontológica del dios a quien está dedicado el mantra y concreta a la divinidad con su voz.

Por otro lado, el mantra —como elemento básico del ritual tántrico—, muestra que el papel del cuerpo es imprescindible: éste emite los mantras con su voz y su aliento, así como con su lenguaje articulado, pero además el cuerpo transmuta el oxígeno que inhala en formas divinas que se exhalan. Es como si el cuerpo lograra develar o manifestar la divinidad que está latente dentro de él. El cuerpo es entonces algo así como el *vehículo* gracias al cual la divinidad se mueve del interior al exterior, es decir, el cuerpo hace que lo absoluto se manifieste a través de él.

Así, el mantra muestra que la divinidad está en el ser humano en *sentido corporal*, ya que los dioses habitan los cuerpos y se manifiestan a través de la palabra; y si los dioses son la palabra que habita en el hombre, el cuerpo es su morada; es así como el adepto logra sentir cabalmente la presencia de lo divino: ¿podría sentirse más cerca que dentro del cuerpo propio?

¹⁶⁰ Mircea Eliade, *El Yoga*, p. 160.

3. La mudrā

El segundo aspecto indispensable para comprender el lugar del cuerpo en el Tantra es la mudrā, que comparte con el maṇḍala y el mantra el uso del cuerpo como el *actor* que encarna a la divinidad. Básicamente, las mudrās son “sellos” que reúnen la energía en determinados puntos del cuerpo.

La energía se sella mediante gestos que realiza el cuerpo; estos gestos no son una representación de la divinidad sino que tienen la función de hacer aparecer a los dioses a través de determinada actitud que adopta el cuerpo debido a la mudrā, es decir, el cuerpo del yogui se convierte en un reflejo de los dioses mediante una postura corporal vivida de manera mística que identifica al yogui con el dios al que evoca.

André Padoux dice que la mudrā es una acción simbólica pero expresada corporalmente¹⁶¹, por ejemplo: unir las manos y entrelazarlas (*lingamudrā*) simboliza la unión sexual de Śiva y Śakti: el adepto coloca sus manos, es decir, coloca su cuerpo en determinada forma con la intención de hacer presente al dios o de traer al mundo lo divino. En la unión de las manos, el cuerpo físico es desplazado por un *cuerpo transformado* que posee el estatus de *sentir* lo sagrado en el gesto. El gesto invoca a la divinidad y ésta se aparece ante el yogui a través de su propio cuerpo: es la identificación del hombre con los dioses. El cuerpo es de nuevo el vehículo, pero al mismo tiempo, es el espacio de la unión.

Hemos visto que en ambos casos, en el mantra y en la mudrā, el cuerpo se trasciende a sí mismo, sale de sus límites biológicos y se reconstruye en otro plano, aunque sin abandonar ni negar el cuerpo de carne y hueso que lo sostiene vivo. Es sumamente paradójico pues —como

¹⁶¹ André Padoux, *El Tantra*, p. 132.

dice Padoux— “hay un rebasamiento del cuerpo por parte del propio cuerpo”¹⁶². Sabemos que en el mantra, el cuerpo transforma el simple aire que respira en palabra y luego la palabra en la divinidad, por lo que la voz del cuerpo se diviniza; con la mudrā pasa similar: el cuerpo se diviniza a sí mismo tras realizar el gesto correspondiente a cada divinidad. El gesto meramente corporal queda trascendido al ir cargado de significado.

Padoux explica cómo es que la mudrā deja de ser un gesto de las manos para convertirse “en una postura mística identificadora.”¹⁶³ Esto quiere decir que el cuerpo posee distintas dimensiones de sentido y distintas posibilidades de acción: puede ir de lo más primigenio y fisiológico como respirar o hacer gestos, hasta transformarse en los dioses mismos. Por esta razón, la mudrā es una práctica tántrica: porque se caracteriza por transformar el cuerpo.

Muchas veces, las mudrās son acompañadas por los mantras en el ritual. A esta práctica se le llama *nyāsa* y consiste en que el practicante visualiza a la divinidad en alguna parte de su cuerpo, luego la “toca” con un gesto específico (mudrā) y recita el mantra con la conciencia de que está instalando a la divinidad en esa parte específica del cuerpo. Los gestos y la voz refuerzan así, el efecto buscado por el adepto: situar a la divinidad en una parte concreta del cuerpo y modificar su naturaleza, es decir, divinizar su propio cuerpo.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 133.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 132.

4. el sexo tántrico

El sexo es, para el Shivaísmo de Cachemira y para las tradiciones tántricas en general, un elemento central del cosmos ritual. Es, además, un punto que nos lleva directo a la cuestión de la corporalidad y nos muestra, tajantemente, la importancia del cuerpo para esta tradición.

El sexo tántrico —que está siempre en ambiente ritual—, es un puente a la divinidad porque lleva al cuerpo a un estado que, a su vez, expande la conciencia más allá de sus limitaciones. O en otras palabras, para todo cuerpo extasiado hay una conciencia expandida que mira de cerca al absoluto.

Por otro lado, el sexo es también el escenario corporal de la transgresión: el cuerpo produce secreciones de manera natural al sentir excitación, el cuerpo se humedece y se vuelve viscoso y tremulante; no es difícil imaginar que para la tradición védica las secreciones corporales son algo impuro, y aquí es justamente donde el Tantra da un giro: transforma el sentido impuro de estos fluidos y los convierte en ofrendas sagradas. “La absorción de estas materias oblatorias (*dūṭī*) transgresoras debía ayudar al adepto a trascender su yo y divinizarse.”¹⁶⁴

La transgresión también es comprendida como la disolución de la no dualidad entre lo puro y lo impuro porque la unidad a la que se aspira lo abarca todo de manera absoluta, o dicho en otras palabras, lo “impuro”—encarnado en los fluidos sexuales e incluso en el excremento— no tendría por qué ser considerado inferior ni opuesto a la pureza. Suponer que solamente lo puro es digno de identificarse con lo absoluto es dejar fuera del alcance divino a todo lo impuro, y los tántricos no dualistas llevan al

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 102.

extremo su postura: señalando que todo, hasta aquello a lo que más rehuimos (los que tenemos una herencia religiosa de ideal puritano), también es sagrado. Esta perfecta paradoja es la base del rito sexual y retrata muy bien la comprensión del cuerpo en las tradiciones tántricas.

Dice Padoux que las tradiciones Kaula llevaban a cabo este ritual con compañeras iniciadas que encarnaban a las *Yoginīs*¹⁶⁵. En el capítulo 29 del *Tantrāloka* de Abhinavagupta, donde se describe “el gran sacrificio de la Kula”, los fluidos tienen un alcance metafísico distinto: en este rito, las secreciones ya no son vistas como ofrenda, sino que el orgasmo es considerado un rebasamiento de los límites del yo empírico porque fusiona al practicante con la divinidad; la conciencia se expande y entonces está lista para comprender la no-dualidad.

Como hemos visto, el cuerpo juega un papel fundamental en los ritos tántricos y es en el rito sexual donde seguramente se manifiesta mejor su amplio rango: desde lo más animal a lo más sublime, desde lo más impuro a lo más puro porque al final son lo mismo, como un círculo donde no se sabe cuál es el punto de inicio y cuál es el final.

4.1. El cuerpo extasiado

El Tantra es la consagración de *kāma* —el eros, el goce del cuerpo, el deseo—. *Kāma* es una de las cuatro metas del hombre en la teoría brahmánica, junto con *artha*, los bienes materiales; *dharma*, el orden socio-cósmico, y *mokṣa*, la liberación.¹⁶⁶

El cuerpo extasiado y pleno de goce (*kāma*) es un medio de acceso hacia lo divino, es como una gran puerta que deja entrar y salir porque está

¹⁶⁵ El término refiere a divinidades femeninas.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 50. Refiriéndose a Madeleine Biardeau.

muy “abierto”. Abrir el cuerpo a estados extáticos es pues, la tarea del rito. En el rito sexual, el cuerpo es el punto de toque con lo divino. Los adeptos entienden este proceso como la posibilidad de trascender lo empírico porque el placer conduce a un estado de conciencia en donde el cuerpo se desvanece, la conciencia se expande en el temblor del cuerpo excitado. El cuerpo físico *siente* el placer en la piel, en los órganos, en los labios, en los ojos, y en ese sentir que parece sólo físico, el cuerpo experimenta una ausencia de sí mismo, como si se elevara del suelo por los aires perdiendo su materialidad. Los instantes de éxtasis transforman el cuerpo material en cuerpo sutil. Por eso el *tāntrika* no niega el mundo, no renuncia a él, no rechaza su cuerpo de carne y hueso porque éste lo conduce directamente a la meta; lo sensible conduce a lo inteligible, lo externo a lo interno. El cuerpo de carne se sublima en su calor, en sus ojos cerrados mirando al interior.

4.2. El puente que une dos realidades

También de las tradiciones no dualistas tenemos la concepción de que la unión sexual ritual representa la unión divina entre las energías femenina y masculina, a saber, entre Śiva y Śakti; de modo que el acto sexual entre iniciados es vivido por ellos como si sus cuerpos encarnaran la energía divina: el cuerpo masculino representa a Śiva y el cuerpo femenino a Śakti. El cuerpo funciona como un *puente* que lleva a cabo esa unión de energías. En la unión de sexos se une también la pareja divina.

A diferencia de otros ritos como el védico, donde el cuerpo burdo era transformado en cuerpo sutil y cósmico a través del fuego, en el rito sexual tántrico el cuerpo burdo no se “quema”, no se transforma en otra cosa, sino que es él mismo, o mejor dicho, son ambos cuerpos femenino y masculino —desde su absoluta materialidad—, lo que genera la unión de energías

divinas. El tantrismo de tradición *advaita* no suprime la materialidad en nombre de algo "superior", no divide nada porque es un no-dualismo radical. Pretender que el cuerpo burdo se convierta en sutil es ya marcar un dualismo. El cuerpo desnudo, excitado, vibrante, el que sigue su instinto sexual para experimentar una unión divina es un cuerpo entrenado para el ritual y, no obstante, es también el cuerpo que poseemos todos.

5. El cuerpo es el texto y la tradición

Como último aspecto del cuerpo en la tradición tántrica presento el cuerpo como texto, entendiendo por texto la tradición misma. Es ésta una interpretación de Gavin Flood que me parece importante incluir en la investigación, ya que parte del supuesto de que comprender cabalmente las tradiciones tántricas se debe tener siempre presente su contexto histórico y doctrinal; todo esto partiendo de que el cuerpo es el texto que conforma a la tradición. Una de sus tesis principales dice:

Las tradiciones tántricas deben comprenderse en términos de tradiciones escriturales premodernas; éstas implican la divinización del cuerpo, lo cual es una manera de decir que el cuerpo es inscrito por el texto.¹⁶⁷

El cuerpo juega un papel fundamental porque, según Flood, es una representación del texto, que a su vez representa a la tradición. El cuerpo —divinizado por el ritual— se convierte en el texto, ¿qué significa esto? Significa que el cuerpo debe comprenderse como el texto revelado, o en otras palabras, como la representación encarnada o *corporeizada* de la revelación divina. Lo que Flood señala es que las tradiciones tántricas ven

¹⁶⁷ Gavin Flood, *El cuerpo tántrico*, p. 28.

en el cuerpo humano la actualización de lo divino, pues a través de él, el practicante logra trascender o expandir su subjetividad limitada.

Se ha visto a lo largo de este capítulo que el cuerpo tántrico es el lugar donde se *experimenta* esa expansión de la conciencia que el puro intelecto no alcanza. El texto tántrico es revelado por Śiva, Viṣṇu o Devī, sin embargo, no basta la palabra escrita para alcanzar la meta, el adepto tántrico requiere *experimentar*, es decir, *sentir* esa palabra en su interior y transformar su cuerpo en el texto mismo. Así es como el cuerpo se identifica con lo divino y entonces, el adepto vive *en carne propia* al texto en lugar de solamente pensarlo. En otras palabras, el cuerpo encarna el texto revelado, a saber, lo representa pero también lo vive. Y por si fuera poco, dicha vivencia constituye la naturaleza del cosmos. En palabras de Flood:

Por un lado, el cuerpo tántrico es una metáfora que cartografía el cosmos, particularmente en la actividad ritual; y por el otro, el cuerpo tántrico es un cuerpo vivido que representa estos mapas, una representación que ha tenido y tiene una fuerza existencial en las vidas de los practicantes tántricos. El cuerpo tántrico es tanto una metáfora de las ideas tántricas sobre el cosmos y el ser humano como el cuerpo vivido del practicante que representa o pone en práctica esas ideas.¹⁶⁸

El cuerpo tántrico tiene entonces, según Flood, dos aspectos: el de ser *mapa* del cosmos, y el de ser *cuerpo vivido* de esta experiencia de identidad con lo divino que repercute en la existencia mundana del practicante. A través del cuerpo, el adepto puede apropiarse del sentido del texto revelado, de modo que puede hablarse de una “comprensión

¹⁶⁸ Gavin Flood, *El cuerpo tántrico*, p. 41.

corporal” que pone en práctica todo el tejido simbólico que ordena el cosmos.

El ritual, la tradición y el texto se encarnan en el cuerpo para transformarlo, es decir, para divinizarlo. El cuerpo divinizado —desde su aspecto sutil—, se convierte en la imagen del universo. Una vez más, la divinización del cuerpo es el eje central del tantrismo.

IV. El *Vijñānabhairava Tantra*

Este texto, probablemente del siglo IX d.C. pertenece a las fases finales de la tradición *Trika*¹⁶⁹, uno de los dos principales cultos —junto con la tradición *Krama*— que caracterizaron la tradición tántrica antigua en la región de Cachemira (siglos VII a XI d. C. aproximadamente).

En cuanto al estilo literario, el texto se teje como una conversación entre la pareja divina: Śakti como Bhairavī y Śiva como Bhairava. Bhairavī le dice a su señor que desconoce la esencia de la enseñanza sobre la unión de Rudra (otro nombre para Śiva) con su Śakti, enseñanza que aparece supuestamente en las escrituras del *Rudrayāmala Tantra*¹⁷⁰. La referencia a este Tantra antiguo por parte de la diosa resalta la importancia que, por excelencia, tiene el texto revelado en las tradiciones tántricas. La diosa tiene una gran curiosidad por conocer la verdad revelada y Bhairava se la explicará en la forma concreta de 112 *bhāvanās* que conforman este texto.

El *Vijñānabhairava Tantra* influyó profundamente las tesis no dualistas de Abhinavagupta que, básicamente, dicen que lo revelado a través de las

¹⁶⁹ El culto *Trika* era el culto a las tres diosas: *Parā*, *Parāparā* y *Aparā*.

¹⁷⁰ Un Tantra antiguo y perdido que solamente se conoce por algunas citas y referencias en otros textos.

escrituras es la realidad de la conciencia y que toda apariencia no es sino una forma de la conciencia, es decir, el reconocimiento (*pratyabhijñā*) de la identidad de uno mismo con la conciencia divina.¹⁷¹ De modo que el *Vijñānabhairava* posee gran riqueza hermenéutica porque es muestra, por un lado, de la tradición escritural de revelación y, por el otro lado, abrió caminos a la tradición exegética; ambas tradiciones le dan forma a lo que conocemos como *Shivaísmo de Cachemira*.

“*Vijñānabhairava*” podría traducirse como “el reconocimiento con Bhairava”, es decir, el reconocimiento de la identidad de la conciencia humana con la conciencia divina que, en este caso es Bhairava “el Terrible”, una advocación del dios Śiva y que, en esta escritura, alude más que al dios, a un *estado de conciencia*: el más elevado posible. Las 112 *bhāvanās* que expone el texto en palabras del dios son formas de acceder a él mismo, es decir, de alcanzar un estado de conciencia indiferenciado, al que se llama también, el “estado de Bhairava”, a saber, la meta última. La riqueza y abundancia de sentidos que presenta este Tantra se nota, precisamente, en que esta meta tiene 112 alternativas.

La inefabilidad del estado de Bhairava sólo puede expresarse, dentro del mismo texto, con lenguaje negativo, es decir, “Bhairava no es ni esto ni aquello” (versos 11-13), mientras explica el dios que los conceptos que lo pudieran definir son para aquellos cuyo intelecto no ha madurado lo suficiente para comprender la realidad en su aspecto más elevado. A lo menos, estos conceptos inducen al aspirante a recorrer el camino de la práctica espiritual, con el fin de alcanzar la naturaleza de Bhairava.

El “estado de Bhairava” se experimenta como una vivencia más que como un estado mental. Aquí radica la importancia del cuerpo, pues considero que el texto y las tradiciones tántricas, en general, sugieren que el

¹⁷¹ Cf. *Ibíd.*, p. 84.

encuentro con lo divino y la identidad de la conciencia es una *experiencia corporal* ante todo. Esto significa que la naturaleza de la divinidad —en tanto manifestación— se experimenta a través de las sensaciones del cuerpo y sus vivencias.

Hemos visto a lo largo de esta investigación que el cuerpo deja su naturaleza burda fisiológica al primer contacto con el ritual, y que se transforma en un cuerpo que vive la experiencia sagrada. Los 112 *bhāvanās* que conforman este texto tienen justo el fin de conducir al adepto a Bhairava a través de Bhairavī, o en otras palabras, de llevar al adepto al absoluto mediante la manifestación de las cosas del mundo y de la vida.

El “estado de Bhairava” es un estado de plenitud e identidad de la conciencia consigo misma y con lo absoluto. La conciencia individual logra superar sus límites y se une a la conciencia divina. De hecho, no es que sean *dos conciencias distintas* que se mezclan, sino *dos estados distintos de la misma conciencia*, porque para el tantra no dualista todo es una sola conciencia.

1. Sobre la manifestación y la conciencia

Bhairavī es la energía femenina, a saber, la energía de la manifestación del Ser, que es Bhairava, la energía masculina, la conciencia. En la cosmovisión tántrica todo es Śakti, es decir, todo el mundo, todas las cosas, todos los fenómenos; la vida entera con su impresionante diversidad es manifestación. Y la esencia de esa manifestación, es decir, lo que hace a cada cosa ser lo que es, es Śiva. En otras palabras, Śakti es la inmanencia y Śiva es la trascendencia.

Mark Dyczkowski en su texto *The Doctrine of Vibration*, explica que el mundo representa un nivel de manifestación del absoluto en cuyo proceso

de emanación debe contrastar radicalmente un aspecto de su naturaleza con otro, para aparecer como dualidad y multiplicidad de la manifestación.¹⁷² Para el Śaivismo de Cachemira, la dualidad es aparente, es decir, “parece” que estuviera, por un lado, la conciencia y, por el otro, las cosas en un dualismo insuperable; en realidad las cosas son la conciencia misma revelada, o en otras palabras, las cosas son la *manifestación* de la conciencia, pero la conciencia al fin.

Ahora bien, el concepto de *realidad* es inseparable al de conciencia: la conciencia es lo real y las cosas manifiestan esa realidad; esto significa que los fenómenos del mundo no son considerados como una ilusión (*māyā*), como sí sucede con otras escuelas no dualistas. Para el Advaita Vedānta, por ejemplo, la realidad empírica y el ser absoluto están separados y lo sagrado no se manifiesta empíricamente. Pero el Śaivismo de Cachemira tiene un punto de vista inverso, según Dyczkowski, quien dice que en este tantrismo todo es real de acuerdo con la manera en la que aparece, incluso la ilusión es real porque todo lo empírico es real.

La riqueza filosófica que se extrae del Vijnānabhairava es invaluable. En términos fenomenológicos sabemos que las cosas *aparecen*, es decir, se manifiestan. Pero para el tantra no dualista, la manifestación es en sí misma un nivel de conciencia y no algo separado de ella. Las cosas materiales — y dentro de éstas el cuerpo humano— son tan reales y sagradas como la conciencia absoluta porque todas ellas la revelan; sin manifestación la conciencia se queda incompleta, como un círculo sin cerrar, pues la propia esencia de la manifestación es saberse a sí misma como la conciencia revelada, proceso de autoconciencia que aparece únicamente en el ser humano. Conciencia absoluta y conciencia manifestada (cuerpo) son una misma cosa.

¹⁷² Cf. p. 38.

Entonces, la conciencia absoluta es Śiva y su manifestación es Śakti, la energía femenina. De modo que las cosas son energía femenina que revela la energía masculina de Śiva. Insisto en que aunque se hable aparentemente de dos energías opuestas, la masculina y la femenina, para el Śaivismo de Cachemira son una misma cosa: Śakti es la puerta de entrada a Śiva: es su rostro, pues a través de la diosa se le conoce a Él. Esta bella afirmación se encuentra en el verso 20.

«Para aquel que entra en estado de Śakti (quien se identifica con Śakti) sobreviene el sentimiento de no-distinción (entre Śakti y Śiva), entonces éste adquiere el estado de Śiva. En los āgamas ella (Śakti) es la puerta de entrada (a Śiva) (Śakti es como la cara de Śiva)»

En esta cosmovisión, las cosas y el cuerpo humano representan la manifestación de lo divino en el mundo y abren la puerta hacia el "rostro de Śiva". Cosas y cuerpo comparten la misma esencia: ser la manifestación, pero hay un punto importante en el que difieren: la conciencia absoluta puede sentirse a sí misma a través de la conciencia del hombre que habita en su cuerpo, es decir, el cuerpo es manifestación de lo divino pero además *se siente a sí mismo*. Es como si la divinidad además de ser consciente de sí misma en su absoluta abstracción, también quisiera ser *autoconsciente* a través de la experiencia que el cuerpo le proporciona a toda persona.

El cuerpo le aporta a la persona la capacidad de que la divinidad se *autosienta*. Nuestro cuerpo manifiesta a Bhairava y nuestra conciencia reconoce a la divinidad dentro de su propio cuerpo. El practicante encarna lo sutil del absoluto y la energía de la manifestación; se trata de un movimiento que va de lo sutil a lo burdo en un movimiento que va de Śiva a Śakti y de Śakti al mundo y al cuerpo. Entonces, la posibilidad de identificarse

con lo absoluto —en tanto seres corpóreos— radica en que hay una voluntad de la conciencia por sentirse y experimentarse a sí misma.

2. Imaginación y la transformación del cuerpo

Anteriormente se habló del papel de la visualización en el rito. La visualización del cuerpo sutil y de todas sus partes se inscribe dentro de un proceso más general que es la imaginación; ésta es la base sobre la que se construye todo elemento tántrico y es para la tradición tántrica, el método yóguico-contemplativo por excelencia.

El principio de manifestación surge pues, gracias al poder de imaginación del practicante, imaginando primero, su cuerpo burdo siendo reabsorbido por un cuerpo más sutil y este cuerpo sutil por uno más sutil y así sucesivamente hasta igualarse al principio de todo. (v.54) Gavin Flood dice que el cuerpo es el *topos* que organiza lo representado por la imaginación, él habla de una *comprensión corporal* que organiza la misma tradición. El cuerpo se codifica en los términos específicos del texto.¹⁷³ La imaginación es un “mundo” construido a partir de la fuente de creación, es decir, Bhairava creó a partir de su imaginación.

En el Vijnānabhairava se muestra, de manera casi insistente, que la imaginación permea los ejercicios que el adepto debe llevar a cabo para identificarse con la conciencia absoluta. Aquí un ejemplo:

«El yogui debe meditar en su corazón en los cinco vacíos de los cinco sentidos que son como los cinco vacíos que aparecen en los círculos de las plumas multicolor de los pavorreales. Entonces él será absorbido en el vacío Absoluto» (verso 32)

¹⁷³ Flood. P. 224.

Los sentidos son vacíos cuando la percepción va al interior; el corazón es metáfora de la morada del ser desde las Upaniṣads, y aquí el yogui (como antes el asceta) se enfoca en ese vacío para tocar al absoluto a través de la imaginación.

Por otro lado, es gracias a la imaginación que se experimenta la energía de la manifestación: Śakti se manifiesta en forma de energía dentro del cuerpo. En los laberintos infinitos de la imaginación, se trata de un encuentro amoroso de pareja. Śiva espera paciente a su Śakti; el cuerpo es el campo en el que ella camina, también paciente, tocando cada uno de los centros del cuerpo llenándolos de su energía femenina. El cuerpo de un yogui que trabaja en su cuerpo sutil logra sentir este recorrido de la energía por su cuerpo, hasta llegar a Śiva en el encuentro amoroso.

La filosofía tántrica es capaz de *ampliar* nuestro conocimiento sobre el cuerpo. El Tantra concibe que el cuerpo es siempre un *cuerpo transformado y divinizado* por el ritual; por eso esta tradición no puede comprender el cuerpo como un mero recipiente que contiene lo divino; el Tantra concibe que ese *cuerpo transformado* es un *cuerpo divino* y esta comprensión sobre la materialidad le permite al adepto comprender, a su vez, que la materialidad de todas las cosas del mundo es, en sí misma, divina.

Es notorio que el lugar del cuerpo en el espacio tántrico no es instrumental, sino imprescindible para acceder a la identidad con lo absoluto. El cuerpo del yogui es un cuerpo sagrado porque alberga las energías divinas y se convierte en divino; es un cuerpo que sin negar su sensibilidad y su materialidad también se sabe sutil. El cuerpo burdo no es para el tantrismo una ilusión, sino el fundamento y la base primigenia que sustenta al cuerpo sutil y a las energías que en él se manifiestan. De tal manera que, el cuerpo burdo y el cuerpo sutil forman un conjunto

inseparable y la superación del dualismo se ve aquí perfectamente expresada.

Un buen ejemplo de esta unión del cuerpo burdo con el sutil está en el verso 34, que describe una acción concreta: cerrar los ojos y dirigir la atención al interior del cráneo (*kapāla*) para alcanzar estabilidad de la mente. A primera vista parece una simple práctica meditativa, pero la palabra *kapāla* tiene en realidad un sentido esotérico—se explica dentro del propio verso—. *Ka* significa la Energía (femenina) divina o *parāśakti*, y *pāla* significa “el protector”, a saber, Śiva; de modo de *kapāla* significa la unión de Śiva y Śakti. Es interesante que sea el cráneo concreto y duro, —la imagen de la evolución humana—, el lugar donde se reúnen amorosamente los dos dioses.

La imaginación se vuelve el hilo conductor de todo el proceso de transformación del cuerpo. El yogui debe contemplar su propio cuerpo más allá de los límites empíricos, como si estuviera vacío; entonces libera su mente de constructos y pensamientos, y así él mismo adquiere el estado de Bhairava, que está más allá de toda experiencia empírica y de toda construcción mental (v. 46).

He aquí la idea tántrica de que el estado absoluto de la divinidad está en el mismo adepto, quien debe mantenerse en ese estado de absorción que se alcanza viajando —con la imaginación— al interior del cuerpo hasta rebasarlo. Como si fueran las capas de una cebolla, el yogui debe alcanzar la profundidad de su centro. Si el aspirante no logra alcanzar ese estado de vacuidad que es Bhairava debe practicar visualizando a sus huesos y a su carne siendo penetrados por la vacuidad. Prolongando su atención en transformar su cuerpo material en vacío, el yogui se convierte él mismo en vacío (v. 47).

El yogui debe visualizar su propia piel como la frontera que divide el exterior y el interior y debe pensar «no hay nada sustancial dentro» (v. 48) Así trasciende todas las cosas empíricas. Si el aspirante logra contemplar su piel como un muro blanco sin ningún contenido, entonces todo lo demás toma la misma “forma” insustancial. En este punto, el yogui ya posee una conciencia cósmica, como dice Singh, y no experimenta otra cosa sino la naturaleza de Śiva.

«Cuando el cuerpo del yogui es penetrado por la conciencia en todas sus partes y su mente se fija firme en un solo punto es disuelto en el *dvādaśānta*¹⁷⁴ situado en el cuerpo, entonces el yogui cuyo intelecto se ha vuelto firme, experimenta las características de la Realidad.» (v. 50)

La transformación del cuerpo se logra pues, gracias a la imaginación en contexto ritual. En el rito tántrico, el cuerpo no es arrojado literalmente al fuego en partes (como en algunos ritos antiguos védicos) sino que se imagina: se visualiza a través de un mantra. El cuerpo se convierte en el mantra y el mantra se disuelve en el fuego. Es claramente la interiorización del rito tan característico del tantrismo.

«Uno debe pensar de la siguiente manera: “mi cuerpo ha sido quemado por el fuego de *Kālāgni*¹⁷⁵ creciendo desde el dedo gordo del pie derecho”. Entonces él experimentará su verdadera naturaleza que es todo paz.» (v. 52)

¹⁷⁴ Singh explica que este verso no es muy claro y no sabe exactamente a qué se refiere este punto que significa “la distancia de 12 dedos”, a la cual ya se había hecho referencia antes. Son medidas corporales, es decir, hay 12 dedos de distancia entre el ombligo y el corazón, otros 12 del corazón a la garganta, de la garganta a la frente y de la frente al tope del cráneo. Son locaciones de los čakras, que como vimos, conducen la energía de Śakti hacia Śiva.

¹⁷⁵ *Kālāgni* Rudra es el destructor Universal, el fuego que destruye todo para dar origen a otra cosa.

Y así como el cuerpo fue quemado en la imaginación a través del mantra, el yogui puede hacer lo mismo con todas las cosas del mundo: puede quemarlas todas y hacer que el mundo se transforme en fuego. (v.53) ¿Puede entonces la realidad material ir y venir con un giro en la atención? Es decir, ¿puede el mundo aparecer y desaparecer a voluntad del yogui que imagina? Sin duda es ésta una de las tesis más controversiales del Śaivismo de Cachemira, porque *le da consistencia* a la imaginación (bhāvanā).

Óscar Figueroa expone en su texto *"Imaginación y libertad en la tradición tántrica"* una posible respuesta sobre lo que significa que bhāvanā adquiera consistencia: el sentido etimológico es clave: "de la raíz bhū-, bhāvanā es una forma sustantivada del causativo bhāvaya-: hacer ser, crear. Bhāvanā significa, literalmente, el acto de hacer que algo sea: procurar su existencia. Y que esta palabra pueda significar imaginación, — continúa Figueroa— habla del valor cosmogónico y ontológico que desde tiempos védicos se le atribuyó a la producción de imágenes."¹⁷⁶ Pero además tiene otro sentido, uno más profundo: la imaginación también es pensada en el texto como si estuviera más allá de la acción humana y surgiera de modo espontáneo, como en el *japa* donde la recitación de un mantra, tras ser repetido incesantemente, se vuelve espontáneo. El acto de imaginar ya no es del yogui sino de la conciencia misma, "la imaginación es imaginada". La imaginación es más que un medio, un fin en sí mismo.¹⁷⁷ Es así como la conciencia del individuo se identifica con la conciencia absoluta: el yogui está creando la realidad con su conciencia, o para decirlo mejor, la conciencia está creando la realidad de manera espontánea a través del yogui.

¹⁷⁶ Cf. Óscar Figueroa en la revista *Perspectivas sobre la India: Pasados y Presentes*, p. 46

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 47.

El yogui puede ver la manifestación entera como la expresión de Śiva y no como la ilusión engañosa de sus sentidos.¹⁷⁸ En realidad «Todo conocimiento es sin causa, ni base ni engaño. Desde el punto de vista de la Realidad Absoluta el conocimiento no pertenece a ninguna persona. Cuando uno se entrega en su totalidad a esta contemplación, entonces, Oh querida, uno se convierte en Śiva» Este es el verso 99 y menciona que este *bhāvanā* es el instrumento para entrar al corazón: el centro místico de la realidad.

3. El control del *prāṇa*

El *prāṇa* es la manifestación de Śakti, que a su vez es manifestación de Śiva. La naturaleza de Bhairava a través de la manifestación de Śakti se le muestra al practicante si éste fija su atención justo en el momento entre la inhalación y la exhalación (verso 24). Singh comenta que la función creativa de la divinidad incluye dos momentos: hacia adentro y hacia afuera, y los dos movimientos: centrífugo y centrípeto. Movimientos y momentos que se representan con una respiración controlada por el yogui. En este verso se aprecian los dos tipos de respiración que el yoga tántrico concibe como básicos: *prāṇa* y *apāna*, es decir, exhalación e inhalación, respectivamente. En este mismo verso se habla del control del cuerpo que debe tener el yogui para apreciar la verdadera naturaleza de Bhairava. Se dice que el *prāṇa* se origina en el centro del cuerpo, mientras que el *apāna* en la distancia de 12 dedos de la punta de la nariz hacia afuera (*dvādaśānta*). Fijando la mente en el lugar *corporal* donde ambos se originan se llega a un estado de plenitud, que es el estado de *parāśakti* o la naturaleza de Bhairava.

¹⁷⁸ Cf. Singh, p. 88.

Se trata, en efecto, de un ejercicio yóguico de meditación que tiene como herramienta a la respiración y como meta detener las fluctuaciones mentales; en efecto el resultado es un estado de calma física y mental que muestra al practicante la naturaleza de la mente, a saber, un estado puro y libre de pensamientos duales formados por la idea de un sujeto que percibe un objeto. Guiar la atención al punto de encuentro entre los dos momentos de la respiración convierte el ejercicio físico de manipulación del aire, en un estado sutil donde el aliento vital habita el cuerpo y conduce la conciencia humana al encuentro con la conciencia absoluta.

La naturaleza de Bhairava sobreviene cuando se detiene la exhalación y la inhalación por unos instantes (versos 25 y 26) Es la ironía de que el ser absoluto se aparece a nuestra conciencia en los intervalos donde no hay aire, donde hay un vacío parecido a la muerte, pero que el cuerpo controla a voluntad.

4. El sexo en el texto

Ahora damos un salto hacia el acto sexual. El verso más representativo es el 69:

«Al momento de la relación sexual con una mujer, la absorción dentro de ella tiene que ver con la excitación, y el deleite final que se produce en el orgasmo presagia el deleite de Brahman. Este placer es (en realidad) el del Ser.»

La absorción toma lugar dentro del cuerpo de la mujer; en él se manifiestan las delicias del mismo Śiva. El espacio sagrado es también el cuerpo femenino que es capaz de producir las delicias que promete la unión con lo absoluto. El acto sexual es importante para el Tantra porque se trata

de una unión, que no es sólo de cuerpos sino de energías, que a su vez representan los dos aspectos del cosmos: el ser y la manifestación.

El placer generado por el cuerpo es algo así como un derecho divino ganado por la carne que todos somos; por eso el cuerpo en estado de éxtasis sexual encuentra el estado de Bhairava también. Es un estado de conciencia provocado por un estado del cuerpo.

Y a pesar de ser tan clara la referencia al cuerpo como productor de placer, Singh se empeña en decir que la absorción es sólo simbólica de la absorción en la Energía Divina; dice que la unión con Dios a través de la mujer "(...) es sólo una ocasión para la manifestación de las delicias, pero sólo un tonto tomaría esta ilustración como una unión con el placer carnal."¹⁷⁹ Probablemente Singh sostuvo esta postura no sólo debido a los claros ideales de pureza, sino además con base en el verso 70 que expone que el placer no depende del cuerpo de la mujer, pues incluso en su ausencia, la pura memoria del placer sexual en forma de besar, abrazar, etcétera, puede llevar al yogui a la absorción con la Conciencia Absoluta. Considero que este verso no significa que el placer del cuerpo sea simbólico. André Padoux dice que "no se trata de una simple ensoñación erótica sino de la reviviscencia de un estado intenso."¹⁸⁰ Es un poder de la imaginación, tan fuerte que genera excitación en el cuerpo y en la mente. Lo que importa subrayar es que el cuerpo no es un símbolo tratándose de la imaginación, pues nada sería la pura imaginería erótica sin una respuesta física en el cuerpo. Con la imaginación, el yogui sitúa a la divinidad en su cuerpo y por eso goza.

La exaltación de otros placeres como comer y beber también es objeto de meditación para hallar en ellos la fuente de la alegría (v. 72).

¹⁷⁹ De los comentario en su traducción al texto, p. 99. Óscar Figueroa señala que así lo enseñaba Lakṣman Joo.

¹⁸⁰ Padoux, p. 204.

Entonces el yogui se vuelve uno con la incomparable alegría que producen los placeres (v.73), como si fuera un cuerpo de placer únicamente.

Una de las particularidades del Tantra es, justamente, que pone énfasis en el placer y no en la renuncia a él con miras a hallar pureza. Es una postura radical desde el punto de vista espiritual, aunque desde el punto de vista humano parece en realidad, una vía más afable que otras para alcanzar la identidad con Dios. El verso 74 dice:

«Donde sea que la mente individual encuentre satisfacción (sin agitación), déjala concentrarse en ella. En cada caso la verdadera naturaleza de la más alta felicidad se manifestará.»

La satisfacción (*tuṣṭi*) indica profundidad, alegría, no agitación mental. Es un estado de profundo placer en el que se olvidan todas las cosas externas, en el que desaparecen todos los constructos mentales y en el que no hay agitación en la mente —dice Singh—; el yogui se sumerge en la fuente del placer y encuentra que eso es lo divino, en otras palabras, el goce es el ser esencial de todo.

Finalmente, se puede decir que el *Vijnānabhairava* es un Tantra que posee una amplia gama de temas que van desde la práctica yóguica cotidiana, hasta una metafísica compleja, pasando por la enseñanza del método, que es la imaginación, más todos los elementos que permiten que el rito sea interno y a veces transgresor. También muestra la unión de Śiva y Śakti, es decir, la unión de lo divino con las cosas manifestadas a través de los cuerpos. En cuanto al cuerpo, el texto es claramente una importante referencia filosófica si quiere estudiarse a partir del hinduismo. El VB muestra que el cuerpo es el puente que une ambas realidades: la trascendente y la immanente; sin él no es posible la identificación del hombre con Dios. El

cuerpo tiene el poder de manifestar a Śiva y de diluir el dualismo entre la conciencia individual y la absoluta.

Comentarios finales

Este estudio sobre el Tantra cierra esta investigación sobre el lugar del cuerpo en el pensamiento filosófico de India; por supuesto es casi un esbozo; la complejidad y riqueza del tema dan para años de investigación, pero sin duda valdrán el esfuerzo, el terreno está poco explorado.

El Tantra muestra, mejor que ninguna otra tradición india, el valor del cuerpo en las creencias y en la construcción de las prácticas religiosas. Cada uno de los elementos tántricos que se exploraron hace una referencia necesaria al cuerpo. El cuerpo es el centro de todo el cosmos tántrico. Se vio con la visualización, el mantra, la mudrā, con el sexo y con el texto que el cuerpo es imprescindible en el discurso y en el rito.

El *Vijñānabhairava Tantra* mostró que la cosmovisión tántrica busca la identidad del hombre con lo divino y que la manera de alcanzar esa meta, es el entrenamiento del cuerpo para transformarlo en divino y hacer de su conciencia una con el todo.

Conclusiones generales

El cuerpo llama a ser repensado por la filosofía, a ser escuchado por oídos más atentos, a ser tomado en cuenta por miradas que deseen verlo de otro modo, a ser escuchado también por sus silencios y sus vacíos.

La filosofía es inacabable y se va transformando con el tiempo, su evolución implica abrirse a otro modo de pensar; y el pensamiento indio es, sin duda, uno de los modos más sublimes y complejos que ha nacido de la mente humana. La filosofía del cuerpo se ha enriquecido significativamente gracias a la diversidad de nociones que la India ha aportado. La dificultad para definir filosóficamente al cuerpo radica, precisamente, en su carnalidad, en su tremenda plasticidad y su capacidad de volverse simbólicamente o no, más de lo que ya es. Un halo de misterio siempre lo rodea aunque esté aquí mismo, aconteciendo.

El camino recorrido en esta investigación por las distintas tradiciones indias es apenas una pequeña parte del vasto cosmos indio, lleno de una complejísima diversidad religiosa, cultural y social, de cambios a lo largo de su historia, de personajes sabios y filósofos construyendo y deconstruyendo la realidad constantemente. Estudiar la corporalidad en este impresionante espacio ha sido tan sólo un primer paso. La filosofía del cuerpo en la India tiene mucho que decir y nosotros mucho que estudiar. No obstante, el esfuerzo ha sido fructífero: cada capítulo nos mostró una multiplicidad de sentidos sobre la corporalidad, algunos poco explorados y otros totalmente novedosos para la filosofía Occidental.

En la tradición védica, la corporalidad es un espacio de rito y transformación divina en general, es la carne del cosmos mismo; es también el territorio de la interiorización y la especulación. La conciencia del cuerpo

ha estado siempre presente en la sabiduría india. Parece haber cierta lógica en el camino pues más adelante identificarse con el cuerpo representa la causa del sufrimiento y la confusión, así lo vimos en la *Gītā*.

El hombre sabio distingue entre el cuerpo y el dueño del cuerpo o, en otras palabras, entre la materia y el espíritu, como sostiene la escuela *Sāṅkhya*, y el cuerpo no entra en el terreno del conocimiento verdadero. Tal vez sea esta parte de la investigación donde se observa un rechazo directo a identificarse con el cuerpo. Pero la India presenta un abanico más amplio que el dualismo y el rechazo: el cuerpo es la materia que el adepto controla para poder llevar a cabo la acción desinteresada como camino de salvación. El cuerpo tiene un papel soteriológico.

Finalmente, el Tantra encarna, mucho más claramente que cualquier otra tradición, la esencia del *cuerpo transformado* y comprende a éste como la vía para tocar el absoluto. El cuerpo tántrico —más que un instrumento o un puente—, es el espacio donde ocurren las experiencias sagradas y místicas en el pleno sentido de la palabra. El cuerpo es el lugar donde habita lo divino y por lo tanto, aquello que permite conocerlo en *carne propia*. No es necesario salir de uno mismo en busca de lo absoluto porque se halla en el cuerpo mismo.

En el tantrismo, el cuerpo se convierte en los dioses sin dejar de ser cuerpo. Lo vimos en la práctica de visualización, en los mantras, en los mudrās, en el sexo. El cuerpo encarna lo divino y lo manifiesta, ya sea con la voz o con gestos o con imaginación, pero todo ocurre en el cuerpo. El practicante es capaz de modificar su cuerpo a voluntad con disciplina y fervor.

Y bien, ¿qué es el cuerpo? Pues ni la filosofía India ni la Occidental ni cualquier otro discurso pueden dar un significado unívoco, y qué bueno porque sería un significado engañoso. El cuerpo es paradójico, ambiguo y

misterioso, y también es concreto y conmensurable. El cuerpo lo somos, lo gozamos y lo padecemos. Los diversos discursos indios vistos en este arduo recorrido nos mostraron que además el cuerpo y la divinidad están íntimamente relacionados.

El cuerpo en la India es pues, *muchos cuerpos*: es el cuerpo cósmico porque hace analogía con él; es el cuerpo que se sacrifica en partes como la ofrenda; es el modo de ser del ser humano, es el cuerpo controlado del asceta; el cuerpo que se diviniza, el cuerpo del ātman, el cuerpo sutil, el cuerpo como base de la acción; es también el cuerpo rechazado, el que se identifica con la ignorancia, con la ilusión y con lo perecedero; el cuerpo de la acción desinteresada, del amor y la devoción; es el cuerpo de la renuncia, el yóguico, el cuerpo sexual, el cuerpo energético, el cuerpo manifestación, el territorio de los dioses, el cuerpo instrumento, el puente y el obstáculo. Todos estos sentidos, y más, abarcados por la idea de que el cuerpo puede *transformarse*.

La transformación del cuerpo es un común denominador. El cuerpo se transforma de biológico a vehículo de salvación. ¡Qué paradoja! El cuerpo que no está trabajado con disciplina y rito nos lleva a la implacable muerte; mientras que el cuerpo que se une al deseo de salvación es un aliado y una morada donde se encuentra a los dioses listos a fundirse con nuestra individualidad.

Referencias bibliográficas

Primaria:

- *Ṛg Veda, Puruṣasūkta* varias versiones:
 - La traducción inglesa de Ralph T.H. Griffith (1896).
 - La traducción inglesa de Norman Brown, *The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 51. No. 2 (Jun. 1931).
 - La traducción alemana de Karl Friedrich Geldner. Der Rig-Veda. Harvard Oriental Series 63, 2003.
 - La traducción inglesa de Wendy Doniger, Penguin, 1981.
 - La traducción castellana de Juan Miguel Mora.
- *The early Upaniṣads*. Traducción de Patrick Olivelle.
- *Upanishads. Doctrinas secretas de la India*. Traducción y notas de Fernando Tola.
- *Bhagavad Gītā*.
 - Traducción y notas de Fernando Tola, 1977.
 - Angelika Malinar. *Bhagavadgītā. Doctrines and contexts*.
 - Consuelo Martín, Trotta, 2005.
- *Vijñānabhairava*. Traducción al inglés y notas de Jaideva Singh, Delhi, 2006.

Secundaria:

- AGUD, Ana. *Pensamiento y cultura en la Antigua India*. Akal, Madrid, 1995.
- ARNAU, Juan. *Cosmologías de India*. FCE, México, 2012.

- BHARATI Agehananda. *The Tantric Tradition*.
- BILIMORIA, P. y STANSELL, E. "Suturing the Body Corporate (Divine and Human) in the Brahmanic Traditions." *Sophia*, 2010 49: 237-259.
- BROWN, Norman. "The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 51. No. 2, 1931.
- COLLINS, *Selfless person. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge University Press, 1999.
- CROSS Elsa. "Bhāvanā: la contemplación creadora en el Vijñāna Bhairava Tantra" Memorias del 1er coloquio internacional *Espacios Imaginarios de la FFyL*, UNAM, 1999.
- DANIELOU, Alain. *Dioses y mitos de la India*. Atalanta, Girona, 2009.
- DASGUPTA, S.N. *La mística hindú*. Herder, Barcelona, 2009.
- DYCZKOWSKI Mark. *The Doctrine of Vibration*.
- ELIADE Mircea. *El Yoga. Inmortalidad y Libertad*. FCE, México, 1998.
- ELIADE Mircea. *Técnicas del Yoga*. Kairós, Barcelona, 2006.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, Barcelona, 2009.
- ELIZARENKOVA. T.Y. "The Word ātman in the Ṛgveda" *Indologica Taurinensia*, núm. 31, 2005, pp. 121-134.
- FIGUEROA Óscar. "Imaginación y libertad en la tradición tántrica" en *Perspectivas sobre la India: Pasados y Presentes*. Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Año 4, Núm. 7, 2016, pp. 35-57.
- FLOOD Gavin. *El cuerpo tántrico. La tradición secreta de la religión hindú*. Paidós Orientalia, Barcelona, 2008.
- FLOOD Gavin. *Shared realities and symbolic forms in Kashmir Śaivism*. JSTOR. Vol. 36, Fasc. 2, Dec. 1989. pp. 225-247.
- FLOOD Gavin. *El Hinduismo*. Cambridge University Press, Madrid, 1998.

- GONDA, Jan. *A History of Indian Literature. Vedic Literature*. Vol. I, fasc. 1. Germany, 1975.
- HEESTERMAN, J.C. *The Broken World. An essay in Ancient Indian Ritual*. University of Chicago Press, 1993.
- HENRY, Michel. *Encarnación. Sígueme*, Salamanca, 2001.
- HIRIYANNA, M. *Outlines of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi, 2005.
- HOLDREGE, Barbara. "Body connections: Hindu discourses of the body and the study of religion". En *International Journal of Hindu Studies*, 2,3, 1998:341-86.
- HOLDREGE, Barbara. *Veda and Torah*. State University of New York Press, 1996.
- LORENZEN, David y PRECIADO, Benjamín. *Atadura y Liberación. Las religiones de la India*. El Colegio de México, México, 2003.
- MAHADEVAN. T.M.P. *Invitación a la filosofía de la India*. FCE, México, 1998.
- MALAMOUD, Charles. *Cooking the world*. Oxford University Press, 1996.
- MALAMOUD, Charles. "The Skin and the Self: A Note on the Limits of the Body in Brahmanic India" en MICHAELS y WULF (eds). *Images of the Body in India*. Routledge. New Delhi, 2011.
- MENDOZA, Julia. "Los libros sagrados del Hinduismo." en PIÑERO y PELÁEZ (eds). *Los libros sagrados en las grandes religiones*. El Almendro, Córdoba, 2007.

- OLIVELLE, Patrick. "The Renouncer Tradition" en FLOOD, Gavin (ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Alianza, Madrid, 2005.
- PADOUX André. *El Tantra. La tradición hindú*. Kairós, Barcelona, 2011.
- PANIKKAR, Raimon. *Espiritualidad hindú*. Kairós, Barcelona, p.209.
- SANDERSON Alexis. *Śaivism and the Tantric Traditions*.
- SANDERSON Alexis. *Śaivism and Brahmanism in the early medieval period*.
- TIMALSINA Sthaneshwar. "Reconstructing the Tantric Body: Elements of the symbolism of Body in the Monistic Kaula and Trika Traditions." *International Journal of Hindu Studies* 16, 1:57-91, 2012.
- TORELLA Raffaele, "Purity and Impurity in Non-dualistic Śaiva Tantrism", en *Religions: fields of research, method and perspectives*. Cracow Jagiellonian University, vol. 48, No.1, 2015.
- WHITE, David. *The sinister yogis*. University of Chicago Press, Chicago, 2009.
- WUJASTYK Dominique. "Interpreting the Image of the Human Body in premodern India". En *International Journal of Hindu Studies*. 13, 189-228.
- ZIMMER Heinrich. *Yoga y Budismo*. Kairós, Barcelona, 1990.
- ZIMMER Heinrich. *Filosofías de la India*. Sexto Piso, Madrid, 2010.