

José Antonio Antón Pacheco

¿Hay filosofía en los Vedas?

Resumen: *Habitualmente, en el mundo académico que se ocupaba del pensamiento de la India, era normal que se afirmara que en los cuatro Vedas no se encontraba nada de filosofía. Había que esperar al surgimiento de las Upaniṣad para que estuviéramos ante el fenómeno filosófico, fenómeno que luego desarrollarían las seis dārsanas o sistemas clásicos del hinduismo (el budismo tiene su propia trayectoria). Solo René Guénon y sus seguidores atribuían a los Vedas la presencia de verdadera filosofía; metafísica, en palabras de Guénon.*

Palabras clave: *Vedas, Upaniṣads, filosofía, tiempo axial*

Abstract: *Usually in the academic world that deals with the thought of India, it is normal affirm that in the four Vedas there is no philosophy. We would have to wait for the emergence of the Upaniṣad for us to be before the philosophical phenomenon, a phenomenon that would later develop the six classical dārsanas. However, a reading of the Ṛg Veda shows us a series hymns before which we can seriously ask ourselves to what extent what we read there is no genuine philosophy.*

Keywords: *Vedas, Upaniṣad, philosophy, axis time*

Siempre ha sido normal en el mundo académico que se ocupa del pensamiento de la India, afirmar que en los cuatro Vedas (hacia el 800 a. C) (1)

no se encontraba nada de filosofía. Había que esperar, según esto, a la aparición de las Upaniṣad (hacia el 700-600 a. C) para que estuviéramos ante el fenómeno filosófico, fenómeno que luego desarrollarían las seis *dārsana* o sistemas clásicos del hinduismo (el budismo y el jainismo tienen su propia trayectoria). Yo mismo, en más de cuarenta años de docencia universitaria, he defendido esa posición. Solo René Guénon y sus seguidores atribuían a los Vedas presencia de verdadera filosofía; Guénon hablará incluso de metafísica, sin señalar además ninguna solución de continuidad entre Vedas y Upaniṣad.

Sin embargo, frente a la versión escéptica, una lectura del Ṛg Veda nos muestra una serie de himnos ante los cuales podemos preguntarnos seriamente en qué medida lo que allí leemos no es genuina filosofía. Desde luego, el himno que reluce con más claridad en este sentido es Ṛg Veda X. 129, “Sobre el Uno”, un texto del que pocas dudas nos pueden quedar de que se trata de auténtica filosofía. Incluso el más escéptico respecto a la existencia de una filosofía védica, creo que no puede cuestionar que nos encontremos ante una elaboración profundamente especulativa y conceptual. Es más, bien se puede afirmar que estamos ante el primer texto filosófico de la humanidad, dada su antigüedad y dada en él la ausencia de elementos narrativos o representativos. Vamos a proceder, pues, a un breve examen del himno. Ya los títulos con el que se le suele conocer (“Sobre el Uno”, “Sobre el principio”, “Sobre el ser y el no-ser”) nos indican claramente la índole metafísica de RV X. 129. En efecto, el texto en cuestión nos muestra de qué manera a partir del Uno inefable



(*Eka*), más allá de cualquier dicotomía (incluso la de ser y no ser) se van desplegando las determinaciones que fundan ontológicamente lo real, pues el Uno es anterior a los propios dioses. Estamos ante el paso de lo Infinito a lo finito, de lo Uno a lo múltiple, de lo trascendente a lo inmanente. En definitiva, este Uno equivaldría a lo que los presocráticos llaman el *arjé*.

Todas las traducciones consultadas por mí coinciden prácticamente (2), pero hay una estrofa donde sí que hallamos diferencias. Más en concreto, se trata del verso 1 de la estrofa 5. Hemos encontrado las siguientes variantes: “Al sesgo estaba el límite” (Juan José de Mora); “Transversalmente extendieron su cordel” (Fernando Tola); “Por medio se tensó la cuerda que los une” (Ana Agud); la traducción de Raimon Panikkar tal vez sea la que mejor exprese nuestra idea al respecto y evidencie el carácter ontológico del texto: “Una línea transversal separó al Ser del No-Ser”. Javier Ruiz Calderón, en comunicación personal, propone: “Su cuerda (de ellos) estaba/ fue extendida/tensada a través/transversalmente”. En lo que hay unanimidad es en traducir el término védico *ras̥mi* por cuerda, cordel, límite. Dado que RV X. 129 trata del despliegue del Uno o a partir del Uno (noción que trasciende todos los contrarios, incluso los más universales como Ser y No Ser, tal como dijimos antes), podemos considerar esa cuerda como el límite que en su delimitar irá dando determinación a cada realidad, es decir, irá constituyendo cada cosa como tal cosa. Lo que reluce en todas las traducciones mencionadas es la discriminación, separación y diferenciación como condiciones de posibilidad de todo aparecer: antes de la extensión del cordel no hay propiamente nada, pues nada puede estar definido o determinado sin un límite. Solo cuando se establece el límite podemos hablar de distancias, diferencias y referencias; solo ahora se puede señalar lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra. Solo ahora hay configuración y puede aparecer toda cosa como tal cosa. Solo ahora se pasa de lo indeterminado a la determinación.

Podemos también poner esta idea en relación con la palabra griega *tékmor*, que significa asimismo límite, término, fin (la forma verbal *tekmairo* quiere decir mostrar, indicar) y que en la cosmogonía del poeta arcaico Alcman ocupa la

posición de primer principio metafísico, y junto con *poros* o abertura, constituye la determinación pristina de toda realidad, en la medida en que define y delimita cada cosa como tal cosa: para que haya cosa tiene que haber apertura, pero también tiene que haber límite para que la cosa no se pierda en la noche de lo indefinido. Como en el himno védico, el límite es bojeo de lo presente. Leemos en el fragmentario poema de Alcman (Martínez Nieto 2000, p. 59):

nació una abertura, y apareció la abertura,
el límite siguió de inmediato (...)
La abertura es como el principio,
y el límite por tanto el fin.

En la literatura griega arcaica encontramos otra alusión al cordel que nos puede ilustrar sobre esta cuestión. Me refiero a Homero en *La Iliada* XV. 412 (3). Dice de esta manera:

Así como es con un cordel que entalla
correctamente la quilla de un barco
un experto carpintero que conoce su
técnica por inspiración de Atenea.

El cordel (*stazmê*) es aquello con lo que se almarbatara los tablones de un bajel, y por tanto aquello que le da cohesión y consistencia. La referencia es interesante porque la visión que los griegos tenían del mundo era como la de una nave cuyas piezas se encontraban bien trabadas, desde un punto de vista ontológico (y ahí estaría la función conformadora del cordel).

Volvamos a considerar RV X. 129. La lectura del himno nos revela un texto que desarrolla una meditación sobre el Principio de una forma puramente conceptual. En la explicación de la génesis de lo real, no encontramos elementos narrativos o figuras representativas. Como en el himno védico, el cordel define y separa y así es posible la presencia de lo presente. Toda esta meditación de RV X. 129 acerca del Uno (*Eka*) se ve además apoyada con otro planteamiento similar sobre del Principio, identificado también aquí con el Uno. Nos referimos a RV VI. 164, donde de manera explícita se plantea la preeminencia metafísica de Uno:

¿Quién puede ser,
el Uno en forma de No-nacido,
que sostiene en su lugar a las
seis regiones universales?

La primacía del *Eka* hace que se subsuman todos los dioses (Indra, Mitra, Varuna, Agni, Yama...) en ese Uno inefable:

En él todos los dioses se unifican.
(RV VI. 164)

Esto es importante porque significa que la pluralidad que implica el politeísmo se resuelve en un orden superior y simple como es el Uno. Y de la misma forma, los segmentos que constituyen el mundo.

Si comparamos el himno védico con los presocráticos, veremos de qué modo en los fragmentos conservados de estos últimos hallamos continuamente comparencia de dioses, diosas y toda clase de imágenes (pensemos tan solo en Heráclito y Parménides o en el citado poema de Alcman). En este sentido, RV X. 129 cumple mejor la condición de pensamiento sin figuración representativa y sensible que Hegel exigía para que hubiera auténtica filosofía. Por otro lado, la recurrencia en el himno védico al Uno como principio absolutamente trascendente y meontológico (pues está más allá de cualquier dicotomía y del pluralismo de dioses), indica a las claras la esencia metafísica del texto que comentamos, pues quién puede dudar de que la noción de Uno, en su simplicidad inteligible, es la más rigurosa y específicamente metafísica. Otro elemento a tener en cuenta es su continuo carácter interrogativo:

¿Qué había en la envoltura?
¿Dónde estaba? ¿Quién lo cuidaba?
¿Era algo el agua profunda
que no tenía fondo?
¿Cuál era el de arriba, cuál era el de abajo?
¿Quién lo sabe, quién podría decirlo,
de dónde surgió, de dónde viene todo?
¿Quién sabe cómo llegó a ser el principio?
(RV X. 129.3/4)

Este cuestionamiento constante demuestra con precisión la índole genuinamente filosófica

que anima al autor del himno: aquí no se proclama ninguna teoría o doctrina de manera explícita sobre el origen, tan solo se pone en funcionamiento la actitud de preguntarse de modo raigal sobre lo más prístino de la realidad, que es lo que define a la filosofía auténtica. De hecho, el himno se cierra con la siguiente interrogación:

¿De qué principio nació esta creación?
¿Fue hecha o no lo fue?
El que vigila desde el alto puesto
seguramente lo sabe. ¿O tal vez lo ignora?
(RV X. 129.7)

Es decir, acaba como empieza, con una fórmula interrogativa, con no proponer nada sino plantear la pregunta misma en toda su radicalidad. Lo mejor de todo es que desde la concepción védica podía haber respuesta a esas preguntas; pero parece claro que al autor del himno, esas respuestas no le satisfacían y de ahí su búsqueda inquisitiva y profunda. Por tanto, debemos afirmar que en RV X. 129 hay verdadera filosofía por su carácter conceptual, universal y especulativo y por su pesquisa continua. Y en este sentido, tal como afirmábamos más arriba, posiblemente estemos ante el primer documento filosófico de la humanidad. Ahora bien, esto no es suficiente para sostener la presencia de pensamiento conceptual en los Vedas, pues es posible considerarse el himno en cuestión como una excepción al tono general del Veda (incluso si se quiere, incluyendo el VI. 164), que se inserta en el discurso general de índole mito-poética y religiosa. Y, sin embargo, es esta una idea que tiene que ser discutida y revisada.

En efecto, últimamente me planteo si no es legítimo mantener que en el Rg Veda, aparte del comentado himno, encontramos un pensamiento que puede ser calificado de filosófico y, por tanto, X. 129 no designa algo excepcional. Me referiré, en primer lugar, al himno X. 125, "La Palabra" (*Vāc*). El mismo hecho de que se dedique un poema a la Palabra (esto es, al Logos) es muy indicativo de que aquí subyace la idea de determinación, de ordenación, de regulación de todo lo real. Ver en la Palabra un motivo de ajustamiento universal o de donación de partes (a modo de condición de posibilidad) significa

tener una perspectiva conceptual de la existencia (los dioses están supeditados a *Vāc*):

Sostengo simultáneamente
a Varuna y a Mitra,
a Indra y a Agni, y a los
dos Ásvines sustento.
soy quien guía al Soma exuberante,
dirijo a Tvaṣṭṛ y también a Puṣan y Bhaga.
(RV X. 125)

Se trata, en efecto, de una Palabra ligada al sacrificio, pero justamente esta conexión íntima entre ambos manifiesta que el sacrificio no se limita a ser un mero acto ritual sino escansión y regla y medida de lo real. En el himno X. 71, donde la Palabra es identificada con *Jñāna*, el conocimiento superior, vuelve ésta a mostrarse con su poder unificador:

Cuando en el Principio, oh, Bṛhaspati,
se articuló y emitió la primera palabra,
y a las cosas se confirieron nombres,
se reveló tiernamente lo que
había en ellas de más puro,
lo mejor, que estaba escondido (RV X. 71).

En el Avesta iranio (Alberti, 2013; tan cercano al mundo védico en muchos sentidos) sucede otro tanto con la noción de Palabra sagrada: también aquí la Palabra (*Manzra Spenta*), ligada al culto y al sacrificio, ordena, regula y determina la existencia. El Ahunavar, la plegaria más importante en el mazdeísmo y equivalente a la *Vāc* védica, tiene asimismo un estatuto similar. Así, en el Yasna 19, dice Zaratustra de la Palabra que Ahura Mazda le ha revelado:

era antes que el cielo, antes que el agua,
antes que la tierra, antes que el ganado,
antes que las plantas, antes que el fuego,
antes que el hombre santo, ante que los
daeva, ante que los demonios.

Es decir, la Palabra es origen e instrumento primigenio de Ahura Mazda en la creación. Otro himno del *R̥g Veda* que también puede ser considerado como de índole filosófica es el RV X. 121. Lleva por título “Al dios desconocido”. Desde mi punto de vista, el contenido que desarrolla tiene

una extraordinaria importancia para la aparición de un horizonte filosófico. En efecto, la noción de dios desconocido introduce un cierto apofatismo en el discurso que apunta hacia la experiencia de una divinidad que está más allá de toda pronunciación y trasciende todas las demás divinidades particulares: el dios desconocido es, por tanto, un dios supremo, prístino y originario. De alguna manera, el Uno responde a esta inefabilidad. Se perfila aquí un cierto monoteísmo, o al menos un henoteísmo; en cualquier caso, comparece la idea de lo divino como principio y trascendencia:

Como Germen de Oro
surgió en el Principio.
Apenas nació,
fue el único Señor de lo existente.

Estas principalía y trascendencia del dios desconocido provoca que el autor del himno se vaya preguntando continuamente:

¿Quién es aquel Dios
a quien debemos honrar
con nuestra ofrenda? (RV X.121)

Considero que la intuición de un dios desconocido, por trascendente e inefable, denota profundidad especulativa y mística, pues no se conforma con una denominación o representación de lo divino, sino que apunta hacia la perspectiva de la suma trascendencia y de la suma simplicidad (4).

Existe además otros himnos que rehúyen la pura representación para adentrarse en el terreno de categorías que designan la reflexión especulativa, como por ejemplo el dedicado al Sacrificio, X 130, en el que encontramos la acción ontológicamente conformadora que teje el sacrificio a través del rito y la palabra:

Efectivamente, a ello se ajustaron
los poetas humanos,
nuestros padres, cuando nació
el sacrificio original
y con el pensamiento me parece ver
a los primeros en ofrendar el sacrificio.
(RV X.130)

Aquí, en la consideración del sacrificio como ordenación, también hay coincidencias con el Avesta. Pero hallamos otros planteamientos y propuestas que nos instan a afirmar la existencia de pensar filosófico en los Vedas. Es el caso de *R̥ta*. En efecto, *R̥ta*, figura que subyace todo el texto védico (y que aparece como Arta-Asa en el Avesta), es el orden universal, la ley metafísica que todo lo rige, por tanto, la determinación última de lo real. Rita es lo que impone ritmo, armonía y regularidad en dioses y hombres, en el cielo y en la tierra, es decir, en toda la existencia; por eso está íntimamente asociada a Satya, al Ser mismo. Su fenomenología presenta grandes analogías con la ya citada Arta avéstica (las dos provienen de la misma raíz indoeuropea) (5), y con las nociones presocráticas de Dike o Nomos que, como Rita, no poseen originariamente sentido jurídico o político sino ontológico: son otorgamiento de parte. Rita es, pues, una palabra del fundamento, en la medida en que, como Dike o Nomos, es donadora de sentido. Por cierto, la Dike entre los pensadores griegos arcaicos aparece como una diosa.

En las Upaniṣad no encontramos la presencia de *R̥ta*. ¿Tal vez porque en la filosofía upaniṣádica se tiende a un predominio de la identidad absoluta y esto va en contra del predominio de la determinación propio de *R̥ta*? De alguna manera, creo que se puede afirmar que la idea de *R̥ta* es sustituida en las Upaniṣad por la de Dharma (6).

Según lo expuesto, creo que hay que reconsiderar la tesis que sostiene la inexistencia de verdadera filosofía en los Vedas, más allá incluso de que otorguemos carta de naturaleza filosófica a RV X. 129 (que como decíamos más arriba, probablemente sea el primer texto filosófico de la humanidad). Todo parece indicar, en efecto, que hay que reconocer la existencia de especulación conceptual al menos en el R̥g Veda. Así, pues, podemos extraer las siguientes conclusiones:

1) La verificación de la presencia de una reflexión que alcanza el pensamiento de lo universal e inteligible en el R̥g Veda, nos obliga a llevar el tiempo axial de Karl Jaspers desde la etapa upaniṣádica a la etapa védica. Se confirmaría así la existencia de filosofía genuina en un estadio arcaico de la India (7). Como se sabe,

con el concepto de tiempo axial (*Achsenzeit*) Jaspers se refería a la aurora del pensamiento especulativo y filosófico en Grecia, Palestina, Irán, India y China.

2) Aun sin extremar la diferencia, parece que tenemos que distinguir esta prístina filosofía védica de la upaniṣádica: mientras que la primera se mueve en el ámbito de la determinación, la segunda lo hace en el seno de un discurso que tiende a la primacía de la identidad absoluta. En este orden de cosas, creo que se puede afirmar que las ideas filosóficas védicas están más en conexión con las avésticas y presocráticas que con las de las Upaniṣad (haciendo todas las salvedades que sean necesarias).

3) En gran medida, los planteamientos que hemos llevado a cabo con respecto al R̥g Veda son también extensibles al Avesta, en especial, lo referente a la palabra como determinación y regulación ontológicas y a *R̥ta*-Asa como ordenamiento y unificación universal de lo real. Según hemos dicho, existen muchas afinidades entre el Avesta arcaico y los Vedas, hasta tal punto que podemos platearnos, con tono afirmativo, la posibilidad de hablar de una ontología indoeuropea (8) (donde habría que incluir la sabiduría arcaica griega).

4) Hay que reconsiderar en un sentido positivo las tesis de René Guénon al respecto: como hemos visto, sí se puede hablar de filosofía (incluso de metafísica, como lo hace Guénon) en los Vedas (9). Muchas ideas del filósofo de Blois tienen que ser revisadas porque nos proporcionan válidas aportaciones.

5) Una vez más, se nos ha manifestado la inanidad de la distinción mito y logos como origen de la filosofía, dado que conceptos de una alta depuración (Uno, Palabra, Rita) pueden aparecer en un discurso mítico sin que este obstaculice el sentido inteligible. Esto sucede en los ámbitos védico, presocrático y avéstico. Aquí el mito y el logos se nos revelan no como antagonicos sino como dos formas de abordar lo real: narrativa y representativa el mito; conceptual el logos. Es más, términos como Vāc, Rita, Eka, Arta o Dike, incluso Logos, que responden a nociones conceptuales, y por tanto filosóficas, aparecen al mismo tiempo como figuras divinas.

Notas

1. Naturalmente, son fechas aproximadas. Con toda seguridad, los Vedas han tenido con anterioridad una fase oral.
2. He consultado las siguientes ediciones: Juan José de Mora, *El Rg Veda*, Diana, México, 1974; Fernando Tola, *Himnos del Rg Veda*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014; Ana Agud, *Los poemas del ser y del no ser (antología plurilingüe con textos del Rg Veda, Parménides, Upanisad, Bhagavad Gita, Lucrecio, Shakespeare, Hegel, Goethe y A. Machado)*, Ábada, Madrid, 2017; Raimon Panikkar, *Obras completas. IV Hinduismo. La experiencia védica*, Herder, Barcelona, 2020; en la edición de Francisco Villar Liébana, *Himnos védicos*, Editora Nacional, Madrid, 1975 no figura el himno comentado; cf. también Óscar Pujol, *Diccionario sánscrito-español: mitología, filosofía y yoga*, Herder, Barcelona, 2019. La traducción del himno X, 129 es la de Juan Manuel de Mora; las de los restantes himnos, las de Panikar, aunque también hemos tenido en cuenta las de Tola.
3. Para la *Iliada* he utilizado la edición a cargo de Paul Mazon (texto griego y traducción francesa). En cuanto al término griego *stázme*, “cordel” es la primera entrada que da el diccionario griego-español de José M. Pabón.
4. Recordemos *Hechos* 17, 23.
5. Me he referido en varias ocasiones a la implicaciones y derivaciones de la raíz indoeuropea *rt; cf. Antón Pacheco, J. A. (2020). Los Amesa Spenta y la Biblia. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 4(1), 29-38.
6. Sin embargo, Asa adquiere una extraordinaria importancia en el Avesta y en el desarrollo de la religiosidad zoroastriana, ya que se convierte en uno de los principales Amesa Spenta o Santos Inmortales, es decir, los seis arcángeles que sirven de mediación entre Ahura Mazda y la creación.
7. Karl Jaspers, 1980. Para esto me remito a mi “Ensayo sobre el tiempo axial”, en *El ser y los símbolos*, Mandala, Madrid, 2010.
8. Cf., Alexis Pinchard, 2009.
9. Aunque René Guénon tiene múltiples referencias al pensamiento de la India, publicó dos libros específicos sobre el tema: *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921) y *L'homme et son devenir selon le Vedānta* (1925).

Referencias

- Agud, A. (2017). *Los poemas del ser y el no ser y sus lenguajes en la historia*. Abada.
- Alberti, A. (2013). *Avesta*. UTET.
- Antón Pacheco, J. A. (2010). *El ser y los símbolos*. Mandala.
- Antón Pacheco, J. A.. (2020). Los Amesa Spenta y la Biblia. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 4(1), 29-38. <https://doi.org/10.24310>
- Benveniste, É. (1983) *Vocabulario de instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- Guénon, R. (1976). *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* [Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes]. Véga.
- Guénon, R. (1978). *L'Homme et son devenir selon le Vedānta* [El hombre y su devenir según el Vedānta]. Éditions Traditionnelles.
- Homero. (1961). *Iliade* [Iliada] (Paul Mazon, Trad.). Les Belles Lettre.
- Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Alianza.
- Lecoq, P. (2016). *Les Livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens* [Los libros del Avesta. Textos sagrados de los zoroastrianos]. Du Cerf.
- Martínez Nieto, R. B. (2000). *La aurora del pensamiento griego*. Trotta.
- Mora, J. J. (1974). *El Rg Veda*. Diana.
- Pabón, J.M. (1967) *Diccionario Manual Griego-Español*. Vox-Bibliograf.
- Panikkar, R. (2020). *Obras completas* (vol. IV; t. 1). *Hinduismo: La experiencia védica*. Herder.
- Pinchard, A. (2009). *Les Langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes* [Las lenguas de la sabiduría en la Grecia y la India antiguas]. Droz.
- Pujol, Ó. (2019). *Diccionario sánscrito-español: mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Tola, F. (1973). *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*. Barral.
- Tola, F. (Trad.) (2014). *Himnos del Rg Veda*. Las Cuarenta.

Dr. José Antonio Antón Pacheco (anton@us.es) es profesor titular de Historia de la Filosofía antigua y medieval en la Universidad de Sevilla. Se dedica al estudio de la Filosofía de la Religión, de la hermenéutica y del simbolismo desde la perspectiva del pensamiento tradicional. Es cofundador de Círculo de Estudios Espirituales Comparados, de la Sociedad Española de Iranología y del Seminario permanente de Hermenéutica Comparada.