

Lenguaje, comunidad humana y universo en la India clásica

Ana Agud – Universidad de Salamanca

En pocas culturas antiguas se advierte un grado de sacralización del lenguaje tan elevado como en la de la India. Desde la época más antigua documentada, la de composición del Rigveda, el lenguaje aparece ante nosotros como parte fundamental de un tejido ritual con funciones de la máxima relevancia cósmica, y son las frases del propio Rigveda las que ejercen esas funciones: es la expresión del sacerdote “yo enciendo el fuego” la que hace salir el sol al amanecer, por ejemplo.

Los ritos védicos, destinados tanto a mantener el orden del universo como a consagrar el poder terrenal de los poderosos, así como todos los actos y momentos de la vida humana dotados de alguna significación trascendental, constan en general de dos componentes: la palabra y las ofrendas materiales. Pero no son infrecuentes las expresiones, dentro de los propios himnos que se recitan, en las cuales se pone de relieve la preeminencia de la palabra, incluso su capacidad de sustituir válidamente a cualquier acción sacrificial.

Hay sin duda una relación estrecha entre la preeminencia de la palabra en la religión del Rigveda y la de los sacerdotes en la sociedad correspondiente. Es sabido que a lo largo de la historia temprana de la India tuvieron lugar pugnas internas por la supremacía social entre la casta sacerdotal de los brahmanes y la aristocrática de los *kṣatriyas*, pugnas nunca del todo apaciguadas pero que en general se saldaron en favor de los primeros. De un modo u otro los brahmanes lograron imponer su punto de vista de que sólo sus palabras, correctamente aplicadas en los ritos, estaban en condiciones de garantizar la estabilidad cósmica y el bienestar terrenal. De este modo lograron someter a su voluntad el gobierno de los pueblos, si bien, claro está, al precio de renunciar al ejercicio personal de dicho gobierno, de quedar como asesores espirituales, por así decirlo. La progresiva complicación de los ritos hacía indispensable el recurso a profesionales para la consagración de cualquier empresa, y los brahmanes se sometían en efecto a un largo y laborioso periodo de capacitación, el *brahmacaryam*, vinculado a los votos de castidad y de obediencia al maestro. Pero su competencia fundamental era de orden lingüístico: ellos eran los depositarios de la Revelación, *śruti*, y conocían de memoria tanto los textos sagrados como otros muchos textos que los explicaban y desarrollaban, sobre todo en sentido litúrgico. Entre estos textos secundarios se contaban varios tratados de naturaleza “filológica”: etimología, pronunciación, métrica y gramática.

Los brahmanes opusieron una tenaz resistencia a la escritura: hasta el siglo II de nuestra era no se generalizó el uso de un alfabeto apropiado para el sánscrito, y aun así el aprendizaje brahmánico siguió realizándose oralmente hasta nuestros días. De hecho la primera edición escrita solvente del Rigveda completo fue obra del inglés Max Müller durante el “Raj”. Dado que la época de composición del Rigveda no puede ser muy posterior a 1200 a.C., esto significa que en la India se desarrolló a lo largo de al menos

mil años una profusa literatura, hímica primero, exegética (litúrgica y mitológica) luego, así como filosófica, científico-técnica y finalmente épica, sin recurso a la escritura. Innumerables obras de extensión considerable se compusieron y transmitieron oralmente, y con una extraordinaria fidelidad, durante siglos y aun milenios.

Este hecho testimonia un grado de compromiso personal con el lenguaje que no tiene paralelo en cultura alguna: en la India ha habido y sigue habiendo "hombres libro", personas que estudian y conocen de memoria todas aquellas obras que son importantes para ellos, así como con frecuencia los comentarios y glosas de maestros de diversas épocas que ellos reconocen como maestros suyos: incorporan a su memoria no sólo textos clásicos sino toda una tradición de debate sobre ellos. Hablar por ejemplo de gramática con un hindú culto es recibir sobre la marcha citas continuas de frases o párrafos completos sobre cada tema, procedentes de diversas obras, que ellos tienen tan a punto como un cristiano practicante tiene a punto frases del Evangelio o de sus rezos habituales. Para los hindúes la palabra es demasiado importante como para confinarla en papeles encerrados entre tapas: la quieren viva en sus cabezas y en sus conciencias, la quieren presta en la boca, y la quieren sonando siempre en el oído.

Por otra parte la India es y ha sido siempre un país de filósofos: las cuestiones teóricas y especulativas han tenido en la vida de sus gentes un papel infinitamente más importante que en la de los occidentales. Hasta el más simple hindú de casta medianamente aceptable y con una capacidad mental ordinaria está interesado en las discusiones teológicas y sabe hablar sobre lo absoluto y dar la versión en la que él se ha formado. Así no es de extrañar que también se haya debatido allí con amplitud la relación entre el lenguaje y lo absoluto. Lo que en cambio cuesta más creer y entender es hasta dónde se llevó la especulación sobre esa relación. En la India se acuñó el término de "*śabdabrahman*", un concepto difícil de comprender desde una óptica occidental, pero que resulta clave para interpretar el papel del lenguaje en esa cultura. Intentaré en lo que sigue mostrar el contexto desde el cual se lo puede llegar a entender.

Desde el comienzo de su tradición gramatical los indios distinguieron a propósito del lenguaje dos elementos: el *śabda* o sonido y el *artha* o sentido. El lenguaje era para ellos "la conjunción de sonido y sentido", y en la primera de sus formulaciones conocidas se atribuye a esta conjunción un carácter permanente: *nityam*.

Hay una razón clara para ello: el lenguaje del que hablan los gramáticos indios no es el que se usaba en la vida cotidiana, sino el lenguaje de la palabra revelada. El nombre de esa lengua, *saṃskṛta*, significa "perfecto": era la lengua necesariamente perfecta de la revelación. No es imaginable que un lenguaje que cumple esta función sea variable y cambiante, y de hecho el sánscrito, como lengua de cultura que ha seguido siendo hasta hoy día, ha cambiado mucho menos que cualquier lengua hablada en el mismo periodo (unos 3500 años).

Ha cambiado menos, pero ha cambiado. Y por supuesto, su distancia respecto del lenguaje hablado no ha hecho más que crecer. Sabemos que, a los pocos siglos de componerse el Rigveda, éste se entendía ya muy mal. Incluso los miembros de la casta brahmánica, que dedicaban los doce años largos de su instrucción religiosa a estudiar y memorizar tanto al menos uno de los Vedas como las mencionadas disciplinas auxiliares, comprendían apenas lo que realmente decían los himnos y fórmulas que memorizaban a la perfección.

Tampoco les interesaba especialmente entenderlos: no era ése el objetivo de su aprendizaje. No se trataba de saber "lo que pone" en los himnos del Rigveda, sino de poder recitarlos y en todo caso de interpretar correctamente su sentido oculto, esotérico, desarrollado en la amplia literatura exegética posterior. Se habla, incluso hoy día, de una "sabiduría védica": el estudioso la buscará en vano en la literalidad de los himnos védicos. La comprensión del "verdadero" contenido de los Vedas, de su presunto mensaje profundo, cada vez fue más independiente del contenido semántico de sus expresiones.

Finalmente los Vedas como texto acabaron siendo incomprensibles, sin por ello perder un ápice de su valor como revelación, como palabra sagrada dotada de poder propio.

De hecho su ininteligibilidad contribuyó a incrementar su valor e importancia. La recitación de los himnos del Rigveda en sacrificios y actos de adoración o de magia era en sí misma lo importante: importaba pronunciar con la máxima exactitud lo que apenas se entendía, marcar a la perfección el ritmo de sílabas largas y breves, que daba lugar a una salmodia rítmica compleja y misteriosa. Hay un himno, RV 10,106, recientemente estudiado por F. Rubio, que es prácticamente una secuencia de adjetivos aparentes que no existen en ninguna otra parte, llenos de sonidos poco comunes, probablemente compuestos desde el principio como ininteligibles, aunque no como enteramente carentes de sentido. En la tradición posterior incluso se da prioridad sobre los propios textos védicos a palabras y sílabas carentes de toda significación, y que deben su santidad y su eficacia justamente a su carácter de sonidos arbitrarios, de sentido sólo místico, oculto, esotérico.

¿Y qué es eso a lo que los hindúes intentaban acercarse apartando de su mente y de sus labios todo lenguaje inteligible, murmurando palabras de ningún lenguaje humano?

La respuesta tradicional tiene un nombre propio: lo que los indios buscaban es el *brahman*. ¿Pero qué es el *brahman*, además de ser el referente de palabras que no quieren decir nada, el sentido que está más allá de todo lenguaje?

Brahman es un nombre de género neutro, probablemente emparentado, según la audaz e ingeniosa hipótesis de Paul Thieme, con griego μορφή "forma" e iranio *mru-* "hablar". En el contexto del Rigveda un *brahmanam* es una fórmula poética o himnica, una expresión del lenguaje sagrado en forma métrica. En Homero la palabra μορφή aparece primariamente seguida del genitivo ἐπέων en la expresión "forma de las palabras": tal vez la idea de "forma" en este término griego tenga también su origen en el lenguaje. En cualquier caso en la India el nombre de lo que está más allá de todo lenguaje, esto es, de lo absoluto, *brahman*, deriva inequívocamente del dominio mismo del lenguaje que niega. Es algo así como una deificación y absolutización de la palabra, pero de la palabra ininteligible, que tiene su fuerza en la falta de una referencia banal dentro de un sistema lingüístico que todos manejan. El *brahman* es la realidad primera y última, es aquello de lo cual procedemos y a lo cual retornamos. La palabra que lo designa sólo es un nombre vacío. Cuando el hindú quiere interpelar a ese absoluto no le llama tampoco *brahman*: en ese momento lo que hace es decir *om*.

¿Y qué es *om*? Es la sílaba resultante de unir tres elementos sonoros: la a, la u y la nasal pura o *anusvāra*. [En sánscrito todo diptongo *au* monoptonga en *o*, y el hecho es conocido por todo hablante, pues es parte de su competencia activa: siempre que una palabra termina en *a* y la siguiente empieza por *o*, en la pronunciación se funden ambas en un monoptongo largo de timbre *o*.] Existen muchos textos antiguos que explican el sentido esotérico de estos tres sonidos y de su conjunción. Uno de los más conocidos y citados es la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, un breve texto del género de las *Upaniṣad*, que son tratados muy concisos y esotéricos sobre temas de la especulación abstracta tanto religiosa como filosófica.

Pues bien, la *Māṇḍūkya Upaniṣad* explica *om* de la siguiente manera (ofrezco las fórmulas literales del texto, omitiendo sólo algunas expresiones menos pertinentes): *om* es todo lo existente, pretérito, presente y futuro y más allá de todo tiempo también. Es *brahman* y es también el *ātman*, el espíritu de cada individuo. La *a* se corresponde con el estado de vigilia del *ātman*, dirigido a lo exterior y que se complace en lo tangible y material; proporciona satisfacción y culminación. La *u* se corresponde con el estado de sueño con ensoñaciones, dirigido a lo interior, que se complace en lo sutil y delicado, y que proporciona elevación y ambivalencia. La *m* se corresponde con el estado de sueño profundo sin ensoñaciones, que es conciencia y beatitud puras; su rostro es puro pensamiento; ésta es la matriz de todo, es lo que gobierna todo, el nacimiento y extinción de los seres; proporciona tanto edificación como

disolución. Pero existe además un cuarto estado, más allá de los otros tres, que no es conciencia del interior ni conciencia del exterior ni conciencia de ambos ni conciencia a secas, ni conciencia ni no conciencia; que es invisible, inasequible, inasible, carente de señal, que no puede ser mostrado ni pensado, que ha aquietado su expansión y es paz, benignidad y no dualidad: éste es la pronunciación de *om*, y es *ātman*.

Esto es desde luego una especulación tardía, una racionalización a posteriori. Lo más probable es que el origen de esta sílaba sagrada, que es considerada y cultivada como la forma más fina y sublime de interpelar a la trascendencia, esté en su misma cualidad fonética, como sugería B. Schlerath: en ser el paso de la vocal más abierta, primera del alfabeto vocálico, a la más cerrada, última del mismo; en la pronunciación de la sílaba la nasal pura tiñe de nasalidad al conjunto de la vocal resultante de la fusión de las anteriores, y confiere así al monoptongo un carácter fonético total, ya que une oralidad y nasalidad. El paso de la primera a la última vocal es seguramente un simbolismo comparable a la expresión cristiana "ser el alfa y el omega", esto es, ser todo cuanto puede ser dicho con todas las letras que existen entre la primera y la última del alfabeto. La sílaba *om* es así una figura puramente fonética del todo: es la imagen especular del *brahman*. Pero es también el *brahman* mismo. Yo soy el *brahman* cuando digo *om*: este *ātman* que soy yo es también *brahman* en el acto de decir *om*. En la India, y desde las *Upaniṣad*, ésta será la única verdad. Toda la historia del pensamiento indio, tanto religioso como filosófico, es una secuencia de intentos de explicar esta verdad, de darle contenido, de hacerla experimentable, de vivirla definitivamente.

Ahora estamos en condiciones de entender la idea del "*śabdabrahman*": es lo absoluto como sonido que es lenguaje pero no significa, no al menos convencionalmente. Si significase, significaría un algo que puede ser entendido de un modo u otro. El sonido lingüístico puro, sin significado convencional alguno, pero como significativo, como lingüístico a pesar de todo, es lo absoluto. La paradoja forma parte de su esencia.

En el hinduismo clásico esta noción del *śabdabrahman* tendrá importantes aplicaciones, sobre todo en el dominio de una cierta mística asociada a formas del shivaísmo, como veremos más adelante. Sin embargo, en los textos que supuestamente constituyen la base de todos los dogmas hindúes, sobre todo el Rigveda, la concepción del lenguaje que se advierte parece apuntar en una dirección distinta. Si bien es inequívoca también allí la idea de que las palabras del sacerdote-poeta poseen *eficacia cósmica* por sí mismas, hay al menos un himno importante, dedicado íntegramente al lenguaje, en el que la perspectiva de la *comunidad humana* aparece como mucho más relevante que ninguna otra. Este himno es denominado tradicionalmente "el poema de la sabiduría" (*jñānasūkta*), a pesar de que el término *jñāna* "sabiduría" sólo aparece una vez, y el término *vāc*, correlato etimológico exacto de latín *vox*, y que aquí traducimos como "lenguaje", aparece en casi todas las estrofas como protagonista. Indudablemente la tradición culta, académica y por eso mismo siempre algo racionalista, no podía entender bien que se diese a la voz, esto es, al lenguaje como sonido, tanto relieve. Tenemos pues ante nosotros dos tradiciones paralelas: la más popular y masiva, que cree en el poder propio de la palabra en su materialidad fónica, y otra más racionalista que prefiere atenerse a los significados convencionales. Veamos el texto:

RV 10,71

1) Bṛhaspati: el comienzo primero del lenguaje fue cuando resolvieron poner nombres; lo que entre ellos era lo más noble e inmaculado, por el amor que se tenían surgió aquello, que oculto estaba, al descubierto.

2) Cual cerniendo el grano en un cedazo, allí donde inspirados hicieron el lenguaje con su entendimiento, allí los compañeros conocen su compañía, la señal buena de ésta está depositada en el lenguaje.

3) Con el sacrificio siguieron la huella del lenguaje, la que hallaron que había entrado en los profetas¹; tomándola la repartieron entre todos; los siete cantores entonan conjuntados su alabanza.

4) Hay quien mirando no ve el lenguaje, quien oyendo no lo oye, mas a otro se le entrega como se entrega al esposo la anhelante esposa acicalada.

5) A alguno lo llaman envarado entre los compañeros; nadie lo incita a competir por los premios de elocuencia; no mana leche alguna del engaño por el cual ese camina: que el lenguaje que ha escuchado no da flor ni fruto.

6) Quien abandona al compañero con el que conocía, ése ya no tiene parte en el lenguaje; lo que oye, en vano lo oye; y no encuentra ya el camino del bien hacer.

7) Compañeros que tienen por igual ojos y orejas, no son iguales sin embargo en rapidez del pensamiento; aseméjense los unos a charcas que cubren la boca o el eje, los otros a aljibes para el baño.

8) Cuando juntamente ofrecen sacrificio los brahmanes compañeros, con lo que sale veloz de la mente y es tallado con el corazón, al uno apartan voluntariamente los demás, apártanse los otros sin embargo cuando ya su ofrenda de versos fue aceptada².

9) Quienes ni cerca van ni lejos, ni dicen versos ni exprimen, al lenguaje se acercan para mal, y estérilmente³ urden su trama con hilos de agua.

10) Regocíjense todos con el que lleva la voz cantante en la asamblea y con gloria retorna de ella, con el compañero los compañeros: él aleja su culpa y les proporciona alimento, y queda en buen lugar para el certamen.

11) La flor de los himnos hace florecer el uno allí sentado, en versos *śakvarī* canta el otro su canción; brahmán el uno, dice su sabiduría, del sacrificio la medida mide el otro.

Estas expresiones concisas, algo crípticas para el que no está familiarizado con el contexto ritual y cultural en el que tienen su lugar, resultan no obstante muy transparentes en cuanto se aporta la información necesaria. Los "compañeros", *sakhāyah*, son los varones libres e iguales, padres de familia o varones adultos que se reúnen tanto para la celebración de los ritos como en asambleas civiles, de contenido entre judicial (arbitral) y lúdico; en unos y otras es importante el buen dominio del lenguaje, tanto para componer himnos eficaces a los dioses como para influir en los asuntos públicos, y por lo que se infiere de este mismo texto, para quedar en buen lugar en concursos poéticos y en improvisaciones festivas. Las primeras estrofas sitúan en el origen del lenguaje la relación afectuosa entre esos iguales, que ponen en los nombres que inventan lo mejor de sí mismos, y dejan en el lenguaje la impronta de su amistad (la "señal buena de su compañía"). En el mismo sentido se expresa también la sublime estrofa 6, que no requiere mayor comentario.

1. *ṛṣi* los autores de los himnos del Rígvēda, cuyas palabras proceden de la "contemplación" de la verdad.

2. *śhabrahmāno* aquellos cuyo brahmanam ha sido apreciado o aceptado (de *ūh-*).

3. *aprajāñayah*: o bien "sin juicio" (sin *prajña*: Say.), pero más probable "sin conocimiento de su propia descendencia", esto es, estérilmente (Oldenberg, Bergaigne).

Otras estrofas en cambio afirman la preeminencia del lenguaje respecto de los demás elementos rituales: "con el sacrificio siguieron la huella del lenguaje". La última incluso proclama el carácter total del lenguaje en el sacrificio: el brahmán que, sentado, recita los "himnos" (*ṛcaḥ*: las composiciones del Rig-veda), el "hotar" (sacerdote "invocador") por lo tanto, "dice la sabiduría"; el que canta los cantos, el "udgātar" (sacerdote "cantor"), mide con la métrica de sus versos las medidas mismas del sacrificio, que son figura de las del universo; tanto el conocimiento supremo como la realidad total están pues incluidos en el momento lingüístico, poético, del rito. Quienes están fuera del rito (quienes "ni dicen versos ni exprimen" el *soma*), no logran tejer con sus palabras tejido alguno: es como si quisiesen hacerlo con agua.

Y finalmente otras estrofas nos sitúan en la comunidad de los hombres, en la cual algunos son demasiado torpes para tratar apropiadamente con el lenguaje: los llaman "envarados", su lenguaje es improductivo (no "mana leche" de él), es gente confundida, poco sabia, y si compiten con versos, los expulsan del certamen sin premio alguno. A otros por el contrario el lenguaje mismo los elige y se les entrega, deseoso de hallar en ellos el receptáculo apropiado, y llega a ellos "adornado", esto es, como lenguaje de la poesía bien hecha, no como lenguaje coloquial.

La estrofa 10 sugiere con unos pocos trazos una escena de la vida del pueblo rigvédico: los hombres reunidos tanto en asamblea formal, civil o religiosa, como con fines festivos, y entre ellos el que por su habilidad con el lenguaje es capaz de influir en los dioses y en los hombres: ese puede por igual propiciar a los dioses eliminando los efectos de las culpas humanas, proporcionar bienestar material a su comunidad, y además obtener trofeos para sí y su familia y gloria para los amigos que le apoyan, para su "partido". Sin duda este es uno de los pocos pasajes de literatura india en los que creemos entrever algo del pasado indoeuropeo que se haría dominante en la sociedad griega, con su literatura épica y trágica, su democracia "parlamentaria", su retórica civil y judicial, etc.

Hemos visto hasta aquí las formas más serias y trascendentales de valorar la palabra en el contexto de la religión y la filosofía de la India. Pero obviamente una cultura que tiene la palabra en un puesto tan alto no podía dejar de atribuirle poderes mucho más concretos y tangibles también. En muchos mitos clásicos de la India, recogidos en los llamados *purāṇas* (libros devocionales) y en las dos grandes epopeyas, el *Rāmāyana* y el *Mahābhārata*, el poder mágico de la palabra crea a veces las situaciones más extrañas y complicadas.

Así por ejemplo, en uno de los comentarios a la historia del *Mahābhārata*, se nos relata la siguiente escena: los cinco hermanos *Paṇḍavas*, el mejor de los cuales, Arjuna, ha ganado a la hija del rey en un concurso de tiro con arco, vuelven a casa trayendo a la princesa, y la madre que les espera, al oírles decir desde fuera que traen a casa lo que han logrado durante el día, cree que se trata de limosnas y alimento (ya que viven de incógnito, como mendigos desterrados) y les dice: "está bien, compartidlo pues entre todos". La palabra de una madre es sagrada, de manera que los cinco *Paṇḍavas* se ven casados con la única princesa: ni la propia madre habría podido anular el efecto de su palabra rectificando. Por supuesto, se trata de una leyenda tardía que intenta dar una explicación del hecho de que Draupadī aparezca desde el comienzo como la esposa de los cinco; pero el hecho es que con una historia como ésta el hecho se considera satisfactoriamente explicado.

El carácter mágicamente poderoso y efectivo de la palabra sagrada no hará sino incrementarse en el hinduismo posterior. En ciertas tradiciones del Shivaismo tántrico, la tendencia del hinduismo más extremosa en todas sus manifestaciones, se hará de la recitación de sílabas y palabras esotéricas el centro de los actos piadosos, de las *pūjās*, actos que además se utilizarán no sólo con fines espirituales de perfección del individuo, sino también como parte de encantamientos para fines terrenales: forzar amores, eliminar rivales, etc. Es aquí donde volvemos a encontrar el *śabdabrahman*, como centro del llamado *mantrayoga*, o yoga de las fórmulas sagradas. El yoguín se concentra en la "sílabas germinal" *om* primero,

pero luego trasciende incluso toda representación silábica y alcanza el nivel del sonido puro, la nasal pura representada por la media luna. Este yoga se basa en la idea de la serpiente *Kuṇḍalinī*, que en estado normal duerme enroscada en torno al *cakra* inferior, en los genitales, y a la que el yoga hace despertar e ir elevándose progresivamente a través de los centros místicos del cuerpo hasta alcanzar la mente y unirse a ella; pues bien, esa serpiente es ahora la emanación pura del *nāda*, y se la identifica con la conciencia divina. La culminación de este yoga es la total concentración de la mente en el llamado *bindu*, el punto gráfico que en el alfabeto *devanāgarī* marca la nasal pura, y que en su exigüidad es reconocido como el centro y origen de toda forma. El es pues el origen tanto de la creación de los sonidos como de la creación de los mundos: en su versión extrema esta forma del tantrismo cuenta con dos creaciones paralelas, la fonética y la real. Quien se apropia la primera y la controla mediante el yoga de las fórmulas sagradas —*mantra yoga*— adquiere igualmente el control de la segunda, del mundo real, un control que podrá ejercer en su propio beneficio.

Los centros místicos del cuerpo se representan como otros tantos lotos, de diferentes colores y número de pétalos, en los que tienen su sede diversos grupos de letras del alfabeto sánscrito, *mātṛkā*, literalmente “las maternales”, que aparecen revestidas de complejos simbolismos. El *śabdabrahman* aparecerá como la realidad suprema bajo la forma del sonido absoluto; se le llamará también *nāḍabrahman*. Antes de toda creación este *brahman* de sonido puro es la pura energía o *śakti*, pura conciencia creadora, aún sin manifestarse. Los mantras que se recitan son la forma suprema del sonido manifiesto. El mejor es *om*, pero hay otros como *aiṃ* o *hrim*. Y está finalmente *haṃsa*, en lenguaje ordinario “el ánsar” o ganso salvaje, pero que aquí es la forma esotérica, invertida, de expresar la gran verdad upanishádica “*so'ham*”: ése —el *ātman-brahman*— soy yo.

Hemos llegado al final de este pequeño recorrido por las maneras de imaginar los hindúes el poder de la palabra en el cosmos. Hemos visto que la fe en ese poder se sustenta tanto en la filosofía como en la religión, y que esa fe permite a los hindúes comprender desde el principio aspectos del lenguaje que son nucleares para la comunidad humana, pero que entre nosotros han tardado mucho tiempo en abrirse camino. La lingüística occidental les va cerrando una y otra vez el paso: esas ideas sublimes de que los hombres depositan en su lenguaje lo mejor de sí mismos, su amor, su solidaridad; que sus palabras, nacidas de la mente, reciben sin embargo su forma en el corazón; que el origen de todo lenguaje no está en la conciencia vigilante, sino en ese yo profundo que sólo en el sueño total está a solas consigo mismo, y cuyas manifestaciones conscientes son sólo una parte de él; que son las palabras las que hacen las cosas de nuestro mundo, las que organizan la manifestación de éste, y que por ser palabras divinas nos permiten entender todo el mundo como manifestación de Dios, y a nuestra conciencia y lenguaje como parte real de lo absoluto. Lo absoluto no es inteligible en lenguaje alguno: la magia es una forma sencilla pero eficaz de acercarse a la idea misma del poder tanto del lenguaje como de su superación. Es la vía popular, exotérica. La vía culta, filosófica y reservada a los menos, en cambio, es la de la superación de la reflexión consciente, lingüística, y del encuentro vital con lo más profundo del yo, comprendiendo que no es distinto del todo, de lo absoluto.