

INTRODUCCIÓN

Mariano Iturbe

“Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado –no podía ser de otro modo– dentro del horizonte de la autoconciencia personal: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia”¹.

Con estas palabras el Papa Juan Pablo II comenzaba su famosa encíclica escrita en el año 1998 sobre la naturaleza y alcance de la filosofía. En ese mismo escrito se señala que la búsqueda por la verdad se ha desarrollado en diversas partes del mundo, entre culturas diferentes, pero con la misma meta de encontrar respuestas a aquellas preguntas apremiantes que afectan toda vida humana: ¿Quién soy yo? ¿De dónde vengo y adonde voy? ¿Existe algún ser infinito más allá de este mundo de seres finitos?

“Estas mismas preguntas –continúa el Papa– las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los Veda y en los Avesta; las encontramos en los escritos de Confucio y Lao-Tze y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se encuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles”².

La filosofía, una de las tareas humanas más nobles, tiene como misión la difícil responsabilidad de encontrar las respuestas a aquellas cuestiones que afectan e influyen decisivamente en el rumbo con el que los seres humanos orientan sus vidas. Los griegos definieron esta actividad como ‘amor [*philo*] de la sabiduría [*sofia*]’ y es así que de la combinación de estas dos palabras proviene el vocablo ‘filosofía’. Se refiere a la búsqueda intelectual de la verdad que comenzó en occidente en el siglo VI a.C. con los filósofos Jónicos como Tales de Mileto, Anaximenes, Anaximandro, y otros que les siguieron.

¹ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1998, “Introducción”.

² Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1998, “Introducción”.

En oriente, y particularmente en la India, la filosofía es denominada *darśana*, un vocablo sánscrito que significa visión intuitiva e inmediata de la realidad, y que incluye a la vez los medios necesarios para alcanzar esa visión que se transforma así en el fin último del ser humano. *Darśana* es más que una mera búsqueda intelectual de la verdad. La filosofía india no busca el conocimiento por el conocimiento mismo. Por el contrario es una actividad que se origina a partir de experiencias concretas que demandan una explicación sistemática y que terminan en comprender y alcanzar el *summum bonum* de la vida. Está impulsada por un profundo impulso espiritual que “lleva [...] a la búsqueda de una experiencia que, liberando el espíritu de los condicionamientos del tiempo y del espacio, tenga valor absoluto”³. La filosofía india –*darśana*– aspira a un conocimiento profundo del Ser supremo que traerá consigo la liberación de todo cautiverio. Por consiguiente la filosofía es tarea, intelectual y ascética, que conduce a la visualización de la Realidad última.

Es importante aclarar desde el principio que en el pensamiento indio no es sencillo distinguir entre filosofía y teología como dos ramas del saber independientes. En realidad, ambas van juntas como partes integrantes de cada *darśana*, es decir, de cada sistema o escuela filosófica nacida en suelo indio.

El pensamiento filosófico en India comienza a formarse durante el primer milenio antes de Cristo con la aparición de los Upaniṣads y el desarrollo de las distintas escuelas filosóficas. El contenido de este libro se centra en un período concreto de la historia de la filosofía en la India. Se trata del período que va del siglo VIII al siglo XVI de nuestra era; es la época de los famosos *ācāryas* o maestros espirituales –gurús que poseían un profundo conocimiento de las escrituras sagradas del hinduismo [śāstras]– tales como Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva, Nimbārka y Vallabha. Dentro de este tiempo histórico nos centraremos en el tema de Dios, en su naturaleza, en su relación con el mundo material y espiritual y en las posibilidades que tiene el ser humano de alcanzar un conocimiento adecuado del Ser supremo como forma de alcanzar el fin último de su existencia. Los pensadores elegidos pertenecen todos a la escuela Vedānta y a cada uno le corresponde el mérito de ser fundador de una de las diversas ramas dentro del Vedānta.

Dentro de todas las escuelas filosóficas de la India, Vedānta tiene la particularidad de centrarse exclusivamente en el contenido de los Vedas, especialmente en lo que se refiere al conocimiento del Ser supremo (Brahman) y al modo de relacionarse con el universo material y el ser individual. Desde el punto de vista filosófico es indudable que Śaṅkara, Rāmānuja y Madhva destacan con respecto a Nimbārka y Vallabha, este último siendo el menos especulativo de los cinco. De todos modos estos cinco pensadores desarrollaron no solo escuelas de pensa-

³ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1998, n72.

miento filosófico sino también grupos o sectas religiosas que, dentro del hinduismo, presentan distintos modos de relacionarse con el Ser supremo y ofrecen diversos caminos para alcanzar la realización final o emancipación del ser individual. Estos han sido los motivos principales para elegirlos como tema de este libro. Cada uno será estudiado en un capítulo diferente, pero siguiendo siempre el mismo esquema de analizar la relación ‘Dios-mundo-almas individuales’.

En este capítulo introductorio nos proponemos ofrecer a los lectores –especialmente a aquellos que quizás entran por primera vez en contacto con el pensamiento filosófico de la India– una breve descripción de los libros sagrados y de las escuelas filosóficas –śāstras y darśanas– a partir de las cuales los *ācāryas* obtuvieron inspiración y conocimiento antes de ofrecernos su propia interpretación. Analizaremos, aunque sea rápidamente, el concepto de Dios y el problema del conocimiento del Ser supremo durante este período temprano de la civilización hindú.

1. Dios durante el Período Védico

La filosofía india se basa en las enseñanzas de los Vedas, una larga y antigua colección de libros sagrados⁴. Los himnos que componen los Vedas son casi todos en alabanza de las distintas divinidades. Los dioses védicos están, en su mayoría, asociados con los poderes de la naturaleza. Es así que los rituales védicos incluyen la adoración de muchas divinidades que están conectadas con

⁴ Los libros sagrados de la India comprenden una abundante literatura en prosa y en verso. Entre los libros más antiguos figuran los Vedas que se clasifican en cuatro categorías: Los Samhitās, Brāhmaṇas, Āranyakas y los Upaniṣads. Los Samhitās son una colección de versos compuestos entre los siglos XVI y XIII a.C. Son un total de cuatro libros: El *Rg* Veda (una colección de 1017 himnos o *mantras* en alabanzas de diversas divinidades divididos en diez libros); El *Sāma* Veda (que recoge himnos del *Rg* Veda y los utiliza como canciones durante el ofrecimiento del sacrificio denominado *Soma* –una planta no identificada, cuyo jugo es el aspecto fundamental que se ofrece en los sacrificios védicos–); el *Yajur* Veda (un libro litúrgico que se utiliza en diversos sacrificios); y el *Atharva* Veda (un libro de hechizos y conjuros). Los Brāhmaṇas pertenecen al período del 900-700 a.C. y son tratados teológicos para uso de los sacerdotes brahmines en los que se explica el contenido de los ritos y costumbres mencionadas en los Samhitās. Los Āranyakas representan un desarrollo posterior de los Brāhmaṇas y fueron compuestos alrededor del año 700 a.C. Contienen información sobre ritos secretos que deben celebrarse exclusivamente por ermitaños. En ellos se aprecia una evolución del puro ritualismo a la especulación filosófica. Finalmente están los Upaniṣads que habitualmente son un apéndice de los Āranyakas aunque a veces son tratados independientes.

el cielo y los fenómenos naturales. Los dioses que componen el panteón védico son de naturaleza impersonal, y representan una expresión básica de los poderes de la naturaleza. Durante este largo período se observa una tendencia progresiva a considerar el universo como algo que ha emanado a partir de un gran ser original que a veces aparece como inmanente al universo y otras veces como trascendente. Al final del período de la literatura Samhitā el concepto de un creador único, que es a la vez el que dirige y controla el universo entero, era ya un concepto popular. Este ‘controlador’ recibe nombres diversos tales como Prajāpati, Viśvakarman, Puruṣa, Brahmanaspati y Brahman.

Tanto el politeísmo como el henoteísmo son aspectos destacados del pensamiento védico. De todos modos se aprecia una tendencia a simplificar la multiplicidad de divinidades con un principio único que sostiene y da forma a todas las demás divinidades. Junto con esta tendencia monística debemos mirar a las distintas divinidades como diferentes nombres de una divinidad universal y única. En el *Rg Veda* encontramos las siguientes frases que son significativas: “La existencia de un único Ser es denominada por el hombre sabio con diferentes nombres”⁵; “Un único fuego arde de muchas maneras; un único sol ilumina el universo; un sol divino disipa la oscuridad. Él solo se ha revelado a sí mismo en todas estas formas”⁶.

Esta tendencia es sustentada con diferentes términos que serán explicados por los videntes védicos. Uno de esos términos es *rta*. El ser humano percibe la realidad del cambio en el mundo. Se trata de un fenómeno continuo que afecta todos los seres del universo en el que el hombre vive y que se denomina *anrta*. De todos modos el cambio no se produce de un modo caótico sino que sigue un orden pre-establecido. Cambio es diferente de caos. El orden cósmico es entonces un modelo a imitar y las acciones humanas se deben ajustar a ese orden, que es denominado *rta* en sánscrito. *Rta*, por su parte, está relacionado con otro concepto que es *satya*, que significa la verdad del ser. En realidad ambos conceptos expresan la misma realidad considerada desde dos puntos de vista diversos. *Satya* señala el aspecto estable del ser mientras que *rta* el aspecto dinámico.

El libro X del *Rg Veda*⁷ contiene un himno a la creación que representa un monismo suprapersonal. Más que hablar de creación –que es el lenguaje que utilizan los libros sagrados del hinduismo– debemos hablar en este caso de emanación, de un universo que procede de un primer principio, el cuál no es una divinidad concreta sino un principio impersonal. Este principio es indescriptible, puesto que está más allá de toda descripción posible para el ser humano. La creación se describe de modo tal que queda claro que todas las realidades

⁵ *Rg Veda*, I. 164. 46.

⁶ *Rg Veda*, VIII. 58. 2.

⁷ *Rg Veda*, X. 129.

sobrenaturales están más allá del alcance del conocimiento humano. Este himno es importante puesto que señala una distinción que se incorporará con el tiempo al desarrollo de la filosofía india: la distinción entre la Realidad absoluta, Brahman, que está más allá de todo dualismo y distinción, y el Dios personal, *Ísva-ra*.

La tendencia de alabar a las divinidades a través de himnos y cultos rituales se desarrolló paulatinamente hasta alcanzar un alto nivel de sofisticación en la práctica de las ceremonias sagradas como se observa en los libros Brähmañas. Los sacrificios en vez de ser medios para alabar a Dios se transformaron en un fin en sí mismo. Los ritos pasaron a ocupar un aspecto importante de la vida diaria. Los Āranyakas, al ocuparse del significado de estos sacrificios, representan un momento decisivo en la India de los Vedas. Es una tendencia hacia el conocimiento, la reflexión, en una palabra, hacia la filosofía. Esta tendencia se desarrollará completamente con los Upaniṣads.

Si los Samhitās habían desarrollado el concepto de un controlador único del universo, pero sin intentar definir o analizar la naturaleza del mismo, será con los Upaniṣads en dónde se da esta tarea, al intentar afirmar y explicar la verdadera naturaleza del Ser supremo. No será una tarea fácil y requerirá un gran esfuerzo intelectual. Los Upaniṣads narran la historia de esta búsqueda a través de diálogos en los que distintos personajes y eventos se entremezclan y a través del método dialéctico se esfuerzan en dilucidar la naturaleza verdadera de Brahman.

2. Dios en los Upaniṣads

Los Upaniṣads ocupan la parte final de los Vedas⁸. Aún cuando estos libros no forman un sistema único de pensamiento, ya encontramos en ellos el germen

⁸ El término *Upaniṣad* significa ‘doctrina esotérica’ y sugiere la idea de escuchar directamente del maestro espiritual las doctrinas secretas. Muchos de ellos constituyen la parte final de los Āranyakas. Intentan establecer el sentido místico de los Vedas y, por lo tanto, se ocupan de temas tales como el origen del mundo y la verdadera naturaleza de Dios, entre otros. Las enseñanzas basadas en estos libros se conocen como las enseñanzas del *Vedānta* (que significa ‘conclusión de los Vedas’). Hay más de cien Upaniṣads que nos son conocidos. En ellos se puede apreciar una evolución en sus enseñanzas hacia el concepto de un Ser supremo único con el cuál el ser humano, a través del conocimiento, trata de volverse a unir. Cada Upaniṣad difiere considerablemente de los demás en lo que se refiere al contenido y el modo de presentar los temas. Los Upaniṣads más antiguos fueron compuestos alrededor del año 500 (a.C.) y los más modernos se escribieron hasta el siglo XIV y XV. Entre los más importantes encontramos *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*,

de las futuras escuelas de la filosofía india. En ellos encontramos las mismas preguntas apremiantes acerca del origen del mundo y su relación con el Ser Supremo⁹. Como explica el famoso historiador de la filosofía india, Prof. Dasgupta, “La idea fundamental que se expresa a lo largo de todos los antiguos Upaniṣads es la convicción de que bajo el mundo exterior de cambio subyace una realidad inmutable que es idéntica con aquella que subyace la esencia del hombre”¹⁰. La realidad inmutable, última y suprema se expresa en los Upaniṣads con el término Brahman¹¹.

Brahman sugiere la idea de una relación fundamental entre el hombre y el Ser supremo. El hombre desea alcanzar a Dios y ese deseo está enraizado en su propia naturaleza. A través del conocimiento, el hombre comprende que Dios está dentro suyo y que se identifica con él. Se trata de un proceso de descubrimiento de la naturaleza propia del ser humano, a través del cuál se da cuenta de que es idéntica a la del Ser supremo.

Los Upaniṣads analizan la naturaleza de Brahman. Primero intentan establecer la realidad de Dios a través del estudio de los distintos fenómenos de la naturaleza. Con este objetivo desarrollan diversas teorías sobre la creación en las que se intenta dar una explicación fundamental a la existencia del mundo y sus cambios¹². Estas teorías tratan de explicar el origen del universo con términos usados para los fenómenos naturales, tales como agua, comida (tierra), aire, espacio, no-ser, ser y lo no perecedero. El considerar el origen del universo

Aitareya, Taittirīya, Iśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Mundaka, Māṇḍūkya, Kauṣītaki, Maitrī y Śvetāśvatara.

⁹ Un ejemplo claro de esto se encuentra en el primer verso del *Śvetāśvatara Upaniṣad*: “Los que investigan sobre la Realidad absoluta se preguntan: ¿Cuál es el origen de todo?, ¿es el Absoluto?, ¿de dónde venimos?, ¿por qué vivimos? y ¿a dónde vamos? ¡Conocedores de la Realidad absoluta!, decidnos: ¿qué es lo que mueve nuestra vida, nuestras alegrías y sufrimientos?”

¹⁰ “The fundamental idea which runs through the early Upaniṣads is that underlying the exterior world of change there is an unchangeable reality which is identical with that which underlies the essence in man”; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 42.

¹¹ El término *Brahman* deriva de la raíz sánscrita *brh* o *brmh* (aumentar, expandirse, crecer). En el *Rgveda*, *Brahman* significa un himno u oración, la manifestación concreta de la sabiduría espiritual. Gradualmente adquirió el significado del poder de la oración. Otro significado del término *Brahman* es el del sacerdote que participa en los ritos del *Atharva Veda*. El término *Brahman* cuando es masculino (i.e., *Brahmā*) significa creador. *Brahman* es identificado con los *Vedas*, es decir, el conocimiento sagrado de origen divino. En los *Brāhmaṇas* significa los ritos y sus poderes. Es en los Upaniṣads, en el que encontramos el término *Brahman* en género neutro significando la realidad última.

¹² En el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, por ejemplo, leemos: “Al principio, todo esto no era nada más que el ser en forma humana. Miró alrededor y no encontró nada más sino él mismo [...]. No era feliz [...]. Deseó una compañera”; I, 4, 1-3.

lleva a la existencia de un primer principio de todo lo que existe en la tierra¹³. Este primer principio es llamado a veces ‘no ser’ en el sentido de que es diferente de todo lo que percibimos como existente. Es un principio que no perece nunca y que es parte del mundo externo. Se trata de Brahman, un principio inmanente que se explica gráficamente en el *Chāndogya Upaniṣad* con el ejemplo del árbol *nyagrodha* (árbol de higo de la India):

“‘Trae aquí el fruto de aquel árbol *nyagrodha*’. ‘Aquí lo tiene, Venerable Señor’. ‘Rómpelo’. ‘Ya está roto, Venerable Señor’. ‘¿Qué ves allí?’ ‘Unas semillas especialmente selectas, Venerable Señor’. ‘De todas estas semillas, por favor, rompe una’. ‘Está rota, Venerable Señor’. ‘¿Qué ves allí?’ ‘Absolutamente nada, Venerable Señor’.

Luego le dijo, ‘Mi querido, aquella esencia sutil que tu no percibes, en verdad, es a partir de ella que el gran árbol *nyagrodha* existe. Créeme mi querido. Aquello que es la esencia sutil, es el Ser de todo el universo. Eso es la verdad. Eso es el Ser. Eso eres tú Śvetaketu’. ‘Por favor, Venerable Señor, enséñeme aún más’. ‘Pues así lo haré, mi querido’, le dijo”¹⁴.

En este pasaje el maestro espiritual explica que el universo entero, con todos sus nombres y formas surge a partir de aquél sutil ser puro. Además, en otros *Upaniṣads*, hay varios análisis cosmológicos en los que el principio de todo lo real se identifica con ciertos elementos de la naturaleza. A veces, es el agua la fuente de todas las cosas¹⁵; a veces, el aire junto con el fuego¹⁶.

¹³ Leemos en el *Chāndogya Upaniṣad*: “Y cuál otra puede ser la raíz sino el alimento material? Y del mismo modo, mi querido, con el alimento material como vástago, busca si el agua es la raíz; y con el agua como vástago, mi querido, busca si el calor es la raíz; y con el calor como vástago, mi querido, busca si el Ser es la raíz. Todas estas criaturas, mi querido, tienen al Ser como su raíz. Tienen al Ser como su morada, como su soporte (VI, 8, 4).

¹⁴ *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 12, 1-3.

¹⁵ “En el principio no existía más que el agua. Y el agua originó lo real. Y lo real es Brahman. Brahman originó al Creador Prajāpati y éste originó los dioses”; *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*, V, 5, 1.

¹⁶ Raikva, uno de los sabios, enseña en el *Chāndogya Upaniṣad*: “El aire, verdaderamente, es absorbente, pues cuando el fuego sale afuera desaparece en el aire. Cuando el sol se pone, desaparece en el aire, y cuando la luna se pone, desaparece en el aire. Cuando el agua se evapora, desaparece en el aire. Puesto que el aire, verdaderamente, los absorbe completamente a todos” (IV, 3, 1-2). El *Katha Upaniṣad* dice: “Como el fuego que, siendo uno, cuando aparece toma diferentes formas según las sustancias que quema, así el Ser, que está en todos los seres, siendo único, asume las formas de los diferentes seres. Y a la vez trasciende todo” (II, 2, 9).

Un análisis interesante se encuentra en el *Taittirīya Upaniṣad*¹⁷. Este *Upaniṣad* explica el conocimiento de Dios como un proceso por el cuál el Ser supremo penetra dentro de la sustancia más profunda del alma. Brahman está presente en todas partes, pero reside en nuestros corazones. El alma conoce el Ser supremo cuando descubre la identidad que existe entre uno mismo y Brahman¹⁸.

El conocedor de Brahman conoce que lo primero que emana de Brahman es el éter [*ākāśa*] y a partir del éter surgen los otros elementos –el aire, el fuego, el agua y la tierra–, cada uno a partir del que inmediatamente le precede¹⁹. El Ser supremo es el principio de conciencia universal del cuál todo procede. Más allá de Él no existe ningún otro ser. Brahman es la verdad [*satyam*], la conciencia o conocimiento [*jñānam*] y lo infinito [*anantam*]²⁰.

En la última sección de este *Upaniṣad* Bhṛgu se acerca a su padre Varuṇa y le pregunta sobre la naturaleza de Brahman. Varuṇa le responde definiendo al Ser supremo como causa del mundo: “Aquello de donde surgen todos los seres, aquello por lo cual, cuando nacen, viven, aquello en lo cual entran cuando mueren eso es Brahman. Trata de conocerlo”²¹. Bhṛgu, después de todas sus preguntas, concluye que Brahman no es materia, vida, mente o inteligencia, sino felicidad [*ānanda*]. Este descubrimiento representa el momento en el que el ser individual alcanza el Ser supremo, es decir, cuando el ser percibe aquella unidad que existe detrás de todas los seres inferiores del universo. Más que fruto de la razón discursiva, es fruto de la intuición, una especie de intuición mística por la

¹⁷ Este *Upaniṣad*, relativamente corto, pertenece a la Escuela *Taittirīya* del *Yajur Veda*. Está compuesto de tres secciones llamadas *vallis*. Las dos últimas *vallis* tratan del conocimiento del Ser supremo.

¹⁸ La Sección 10 del primer *valli* expresa este descubrimiento de la propia naturaleza como idéntica con la del Ser supremo como el resumen de la enseñanza de los Vedas: “Yo soy el que agita el árbol (el árbol del mundo que tiene que ser cortado por el Conocimiento). Mi gloria es como la cima de una montaña. Yo soy la luz pura del Conocimiento que se ha elevado en los cielos; yo soy el verdadero, el inmortal, aquel que reside en el sol. Yo soy el tesoro más brillante. Yo soy el sabio, el eterno, el imperecedero”.

¹⁹ El término sánscrito que se utiliza para señalar este proceso es *sambhūtah* que denota un proceso de emanación, excluyendo completamente un proceso de creación a partir de la nada [*ex nihilo*].

²⁰ “Quien conoce a Brahman alcanza lo supremo. El siguiente verso así lo recuerda: ‘Quien conoce a Brahman, que es lo consciente, que no tiene fin, que está oculto en lo profundo, en el corazón, en el éter más elevado, que goza de todas las bendiciones, se hace uno con el omnisciente Brahman’. De ese Ser surgió el éter, del éter el aire, del aire el fuego, del fuego el agua, del agua la tierra; de la tierra las hierbas, de las hierbas la comida, de la comida la semilla y de la semilla el hombre. Por consiguiente, el hombre consiste en la esencia de la comida”; *Taittirīya Upaniṣad*, II, 1, 1.

²¹ *Taittirīya Upaniṣad*, III, 1, 1.

cual el ser humano comprende que su propia naturaleza es también naturaleza divina. Este *Upaniṣad* –al igual que los demás– afirma que el alma liberada, la que ha alcanzado entender su propia naturaleza, es consciente de su unidad, de llegar a ser uno con todo lo que existe. Considerando la importancia de este descubrimiento, es lógico que el *Upaniṣad* termine con un canto de estilo místico en que se expresa la alegría de aquel que se ha dado cuenta de su propia unidad e identificación con el Ser supremo²².

En el *Chāndogya Upaniṣad* encontramos sabios discutiendo acerca de Brahman como causa del universo. Allí se niega la posibilidad de alcanzar un conocimiento de Brahman a través de la razón humana a partir de la experiencia de los sentidos. Por el contrario, se afirma que solamente a través de la práctica del *yoga* se puede concluir que el mundo ha emanado del Ser supremo ayudado por su propio *Māyā*²³.

El *Śvetāśvatara Upaniṣad* es una reflexión sobre el fenómeno de la causa y el destino humano. En este *Upaniṣad* el monoteísmo se manifiesta en el rendir culto de adoración a Rudra, que representa al Brahman supremo. Dios es concebido como la causa material y eficiente del universo, a la vez que su protector y guía. Todos los elementos asociados al teísmo, la idea de un Dios personal y la devoción a Él, alcanzan un lugar prominente en este *Upaniṣad*. El énfasis no se pone en Brahman, en cuanto Absoluto, cuya perfección es completa y no admite ningún cambio o evolución, sino en el Dios personal Íśvara, que es omnisciente y omnipotente, y que es el Brahman en forma manifestada²⁴. El método de la devoción [*bhakti*]²⁵ se presenta como un camino válido que lleva a Dios. Sin embargo, los métodos de disciplina y meditación, típicos en los *Upaniṣads*, son recomendados especialmente para que el alma se conozca a sí misma, en su propia realidad, gracias al control de su mente y sus propios pensamientos. Este *Upaniṣad* enseña la unidad de las almas y del mundo en una Realidad suprema única y representa un esfuerzo para reconciliar los diferentes puntos de vista religiosos y filosóficos que prevalecían durante la época en que fue escrito.

²² “Quien conoce eso al abandonar este mundo después de haber alcanzado y comprendido al Ser que consiste en el alimento tomado por el aliento, la mente, la comprensión y la dicha, entra y toma posesión de los tres mundos, donde obtiene tanto alimento como le place y asume las formas que desea; en verdad su cuerpo reposa y su alma canta esta alabanza de Brahman: ‘¡Havu, havu, havu!’”; *Taittiriya Upaniṣad*, III, 10, 5.

²³ Ver *Chāndogya Upaniṣad*, IV, 4, 15.

²⁴ El capítulo sexto del *Śvetāśvatara Upaniṣad* proclama las innumerables perfecciones de Dios: “Contemplemos al más elevado y luminoso ser, al Dios de los dioses, al Maestro de maestros, al creador de creadores, el que dirige los mundos”; VI, 7.

²⁵ *Bhakti* significa fe: Es el ser humano que participa en Dios de una forma intelectual y devocional.

En algunos *Upaniṣads*, la existencia del Ser supremo se ha representado desde cuatro ángulos diferentes: primero de todo está el Absoluto con todas sus perfecciones (*Brahman*); en segundo lugar está *Īvara*, el espíritu creativo que representa la relación entre el Ser supremo y el mundo; en tercer lugar está *Hiranyagarbha*²⁶, que representa la presencia inmanente del Ser supremo en el mundo; en cuarto lugar está *Virāj*, el mundo mismo en cuanto parte integral de la naturaleza del Ser supremo. El Absoluto no es la mera suma de todos estos elementos; por el contrario, es una unidad inefable en la que se hacen estas distinciones, puramente conceptuales. En palabras del Dr. Radhakrishnan²⁷:

“El Ser Absoluto no es una cualidad existente que se encuentra en las cosas. No es un objeto de pensamiento o el resultado de una producción. Representa un contraste total y es fundamentalmente diferente de las cosas que existen, tanto como lo es la nada. Solamente puede ser expresado en forma negativa o analógica. Es aquello de lo cual no podemos hablar ni pensar, puesto que nuestra mente es incapaz de comprender su plenitud de ser. Es aquello de lo cual la lengua del ser humano no puede hablar con verdad ni la inteligencia humana concebir”²⁸.

El hecho de que solamente podamos describir al Absoluto en términos negativos no es porque *Brahman* sea el no-ser sino porque incluye todo lo que existe. Así es que nada existe fuera de Él. En el *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* encontramos a Yājñavalkya afirmando: “El ser es Aquello que se ha definido como ‘Ni esto, ni esto’ [*neti, neti*]. Es imperceptible, porque nunca se percibe, indestructible

²⁶ El término *Hiranyagarbha* significa literalmente ‘el germen de oro’ y aparece ya en uno de los himnos del *Rg Veda* (10, 121). Se refiere al primer ser, la primera manifestación de vida que surge de lo inmanifestado, la matriz o útero de toda la creación. El himno védico se conoce como *Hiranyagarbha sūkta* y sugiere la idea de un creador único que da vida a todo lo que existe. Más tarde, en *Manusmṛti*, I, 9, se llama *Hiranyagarbha* a *Brahmā*, el primer hombre, formado a partir de la primera causa dentro de un huevo dorado.

²⁷ Sarvepalli Radhakrishnan nace en 1888 y muere en 1975. Fue presidente de la India de 1962 a 1967. Destaca por intentar establecer un puente entre oriente y occidente. Introdujo el idealismo occidental en la filosofía india. Entre sus obras se encuentran: *Indian Philosophy* (1923); *The Hindu View of Life* (1926); *Eastern Religions and Western Thought* (1939); *Religion and Society* (1947); *Recovery of Faith* (1956). Radhakrishnan profetiza la llegada de una religión futura del espíritu, un monismo religioso que incluya todas las religiones conocidas. En esta religión del futuro, los diversos credos mantendrían intacto todo su propio simbolismo, pero perderían su valor absoluto. Su valor se relativizaría. Lo importante es la identidad que propone entre el Ser supremo y el ser individual que está, según Radhakrishnan, por encima de las diferencias particulares. Como explica Joseph Ratzinger, se trata de una postura que atrae a muchas personas hoy en día puesto que “mantiene un relativismo que en cierta manera se ha transformado en la auténtica religión del hombre moderno”; J. Ratzinger, *Truth and Tolerance*, p. 84.

²⁸ S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, p. 67.

porque nunca se destruye, intocable porque nunca ha sido tocado, sin trabas, nunca siente dolor ni sufre”²⁹. Y el *Iśa Upaniṣad* explica con frases aparentemente contradictorias las limitaciones del pensamiento humano y del lenguaje para entender y expresar la naturaleza del Ser supremo: “Aquél se mueve y no se mueve; está lejano y a la vez próximo; está dentro de todo y al mismo tiempo fuera”³⁰. Todos estos textos señalan la desconcertante naturaleza del Ser supremo³¹.

No es posible aquí analizar completamente cada uno de los *Upaniṣads*. Sin embargo vemos que su principal cometido es la búsqueda y el conocimiento de la naturaleza de este principio o Ser primero, de este controlador supremo del universo, es decir, la búsqueda de Brahman. Y a Brahman se le ensalza de diversas maneras. Brahman es la realidad completa, la esencia de todo lo que existe. Nada puede existir fuera de Brahman. Brahman invade y penetra todo lo creado, es immutable, permanente, incorruptible e inagotable en sus perfecciones. Brahman es eterno, el creador de todo, el legislador del universo entero.

Lo que se desprende con claridad de una lectura atenta de los *Upaniṣads* es que no es posible definir con certeza la naturaleza de esta Realidad última y suprema. La única vía posible para el hombre es el describir al Ser supremo en términos puramente negativos³². El Ser supremo incluye todo dentro de sí mismo y nada existe fuera de si. Nada lo puede describir puesto que está por encima de todas las cosas. Pero esto no significa que el Ser supremo sea el no-ser. Por el contrario, tiene una esencia que supera nuestro limitado intelecto. Brahman es ser, pensamiento y felicidad [*saccidānanda*]. Estas propiedades se identifican en el Ser supremo. Así, según los *Upaniṣads*, la creación es simplemente un desbordarse del Ser supremo, el cuál está presente en todas las cosas de este mundo.

²⁹ *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, 5, 15.

³⁰ *Iśa Upaniṣad*, verso 5.

³¹ “La distinción entre Brahman en sí mismo y Brahman en el universo, lo trascendente más allá de la manifestación externa y lo trascendente en la manifestación externa, lo indeterminado y lo determinado, *nirguna guṇī*, (sin cualidades y con cualidades), no es exclusivo. Los dos aspectos representan dos lados de una misma realidad. Lo Real es al mismo tiempo el ser realizado”; S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, p. 70.

³² Ver *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, 3, 6; II, 8, 8; III, 9, 26; IV, 4, 22 y IV, 5, 15.

La identificación entre Ātman y Brahman

Si en el *Rg Veda* el término *Ātman* indica tanto la esencia última del universo y el aliento vital en el ser humano, en los Upaniṣads, el término *Brahman* se aplica al primer significado y *Ātman* a la esencia más profunda del hombre. De todos modos, los Upaniṣads –especialmente los más antiguos– claramente identifican ambos términos con la única suprema realidad. *Ātman* es el mismo Brahman individualizado en estructuras corporales específicas (cuerpos concretos) debido a la ley del *karma*. *Ātman* expresa la esencia inmutable del ser humano que está más allá de los límites de todo cambio. *Ātman*, en cuanto equiparado con Brahman, deviene en el único principio del universo, el Absoluto que penetra todos los seres y el cosmos entero.

No es posible –sería un gran error– identificar el concepto *ātman* con las teorías del alma comunes en muchas escuelas filosóficas de occidente. El *ātman* no es la sede de nuestra vida psíquica. De hecho debemos entender al *ātman* como una realidad espiritual cubierta por varias capas de origen material. Esto se desprende de la lectura del *Taittirīya Upaniṣad* en el que se describen las distintas capas que se añaden al ser individual. Además de las que componen el propio cuerpo humano tenemos la de la respiración vital. Esta capa se la conoce con el nombre de *prāṇamaya kośa*. Detrás tenemos otra que representa los deseos del ser humano [*manomaya kośa*], la cuál a su vez es como si envolviera al ser consciente. El *ātman* no actúa, no piensa, no siente. El *ātman* está detrás de todas estas capas, es la esencia más profunda y más recóndita del ser humano; su naturaleza es la felicidad [*ānandamaya kośa*]. Leemos en el citado *Upaniṣad*:

“En el principio era lo no-existente (todavía no definido por la forma y el nombre). De él nació lo que existe. Brahman formó su propio Ser, por lo cual se le llama ‘el que se creó a sí mismo’. Lo que es autocreado tiene un sabor (puede ser gustado), pues sólo percibiendo el sabor se puede gozar del placer. ¿Quién podría respirar si la dicha (Brahman) no existiera en el éter? El sólo es la causa de la dicha. Cuando el Ser se halla libre del miedo y descansa en lo invisible, incorpóreo e indefinido, obtiene perenne serenidad. Pero si hace la más mínima distinción entre su ser y el Ser universal, el miedo se apodera de él. Sin embargo, el miedo sólo existe en aquellos que se creen sabios (no en los verdaderos sabios)”³³.

En los Upaniṣads más tardíos encontramos otro punto de vista sobre este asunto. Allí se subraya la individualidad del ser finito. Brahman habita dentro del ser individual como ‘Otro’ ser. No se ve afectado en absoluto por las imper-

³³ *Taittirīya Upanisad*, II, 7, 1.

fecciones del alma individual finita. Dios y el ser finito se hayan en una “relación personal que es requerida por la experiencia religiosa”³⁴.

En definitiva la relación entre Brahman y *Ātman* es una relación de identidad. Es decir, la misma realidad vista de un punto de vista subjetivo es *Ātman* mientras que vista desde un punto de vista objetivo es Brahman. Ambos términos, que originariamente tenían significados completamente distintos, terminaron siendo sinónimos en los *Upaniṣads*, al expresar los dos el origen eterno del universo tanto material como espiritual. Esta combinación de lo objetivo y lo subjetivo –del ser y del no ser– en un principio trascendental absoluto es la enseñanza específica que nos transmiten los *Upaniṣads*³⁵. Las escuelas filosóficas posteriores tratarán de analizar en profundidad el alcance de esta identidad entre *Ātman* y Brahman.

3. Dios en los *Darśanas*

A partir de los *Upaniṣads* y dentro de una actitud de búsqueda de la liberación, surgieron los distintos sistemas metafísicos que dieron origen a las diversas escuelas de la filosofía en la India. No es posible hablar de un único sistema de filosofía; debemos en cambio hablar en plural, de las distintas escuelas y tradiciones filosóficas, con sus diferentes puntos de vista sobre la visión de Dios, el ser humano y el mundo. Lo que sí podemos es el separar los distintos sistemas filosóficos en dos grandes grupos: los *nāstika* (heterodoxos) y los *āstika* (ortodoxos).

El primer grupo está compuesto por aquellas escuelas que ni consideran a los *Vedas* como infalibles ni establecen su propia validez sobre la autoridad de los mismos: la escuela Cārvāka, que es puramente materialista y ateísta³⁶; la escuela

³⁴ B. Kumarappa, *The Hindu Conception of the Deity*, p. 50.

³⁵ Los *mahāvākyas* o ‘grandes dichos’ de los *Upaniṣads* expresan esta identidad: ‘Yo soy Brahman’ (“Ahám brahmāsmī”, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1, 4, 10); ‘Tu eres eso’ (“Tattvamasi”, *Chāndogya Upaniṣad*, 6, 8, 7); ‘Brahman es Conciencia’ (“Prajñānam Brahman”, *Aitareya Upaniṣad*, 3, 1, 3); ‘Este ser es Brahman’ (“Ayamātmā Brahman”, *Māndūkya Upaniṣad*, II).

³⁶ La escuela Cārvāka, también conocida como Lokāyata, es una antigua escuela filosófica anterior al budismo. Su existencia muestra que, junto a corrientes profundamente religiosas, siempre ha habido en la India corrientes agnósticas o irreligiosas (a este respecto es interesante el análisis que hace Amartya Sen en su obra *The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity*, Penguin, London, 2005). El nombre de esta escuela se remonta a un tal Cārvāka, que se supone haber sido uno de sus grandes maestros y sobre el cuál no se conservan datos biográficos. Se trata de una escuela materialista que rechaza la noción de un mundo sobrenatural, la autoridad de las escrituras sagradas, y también la inmortalidad del alma. Cārvāka

del budismo³⁷; y la escuela del Jainismo³⁸. Se las conoce como las escuelas heterodoxas de la filosofía india.

El segundo grupo está compuesto por aquellas escuelas que basan sus enseñanzas en la autoridad de los Vedas. Más aún, cada una de ellas pretende representar la auténtica interpretación de las sagradas escrituras del hinduismo. Ellas son: Sāṅkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, y Vedānta. Se las conoce como las escuelas ortodoxas de la filosofía india.

En casi todas las escuelas, el concepto de Dios está muy presente. Exceptuando la escuela materialista de los Cārvākas, que rechaza los conceptos centrales y comunes a la filosofía india en general, todas las demás escuelas filosóficas tienen como fin último la liberación del ser individual de todo tipo de sufrimiento. Este lleva, en la mayoría de los casos, a alcanzar la felicidad y a Dios. Es cierto que alguna de estas escuelas no considera la existencia de Dios como un presupuesto teórico. Sin embargo, la tendencia general entre ellas es el aceptarlo aunque proponiendo diversas interpretaciones sobre su naturaleza y su relación con el universo material y el de las almas espirituales. Veamos ahora en forma sucinta cada una de las escuelas ortodoxas y, debido a su importancia, también el budismo.

sólo acepta la percepción sensible (*pratyakṣa*) como medio válido de conocimiento [*pramāṇa*]. Esta doctrina, en cuanto escuela propiamente dicha, desapareció hacia el final del período medieval como consecuencia de las refutaciones de los budistas y de las distintas escuelas filosóficas ortodoxas. Sin embargo, como actitud continúa a lo largo de toda la historia de la India en la que encontramos diversas tendencias a rechazar, tanto a nivel teórico como práctico, la existencia de un mundo sobrenatural y de un Ser supremo.

³⁷ El Budismo se desarrolló en el noreste de la India durante el período que va de finales del siglo VI a.C. hasta comienzos del siglo IV a.C. Fue éste un tiempo de profundos cambios sociales y de intensa actividad religiosa.

³⁸ Tanto el jainismo como el budismo representan una reacción en contra del sistema de castas y el predominio de los brahmanes. Mahāvīra (539-467 a.C.) es considerado el fundador del Jainismo; fue un maestro (*Tīrthaṅkara*) que, aunque precedido por otros, sistematizó el Jainismo y le dio el rumbo que posee actualmente. Los jaines rechazan la autoridad de los Vedas, pero aceptan la existencia del alma como algo distinto de los otros elementos. Su teoría del conocimiento afirma que no se pueden conocer verdades absolutas. Las distintas afirmaciones y negaciones dependen de las diferentes circunstancias. Se trata de un profundo relativismo. Con respecto al Ser supremo, el jainismo niega la existencia de Dios en cuanto Ser supremo, creador del mundo. Sin embargo, el jainismo venera a los *Tīrthaṅkaras* que se consideran el ideal del ser humano. Estas almas liberadas son objeto de adoración y de meditación. A ellas se dirigen las oraciones y la adoración de los devotos jaines. La ley del *karma*, sin ninguna asociación con lo divino, es la responsable de que el hombre obtenga o no la liberación final. Claramente se trata de una filosofía en la que el esfuerzo humano ocupa un lugar principal en la vida del hombre que aspira su propia salvación.

a) Las Escuelas Sāṅkhya y Yoga

Ambas escuelas son consideradas habitualmente como dos ramas de un mismo sistema. La escuela Sāṅkhya proporciona los fundamentos teóricos y metafísicos mientras que la escuela Yoga, asumiendo esos fundamentos, desarrolla los aspectos prácticos. De todos modos es importante destacar que ambas difieren en un tema tan fundamental como el de la existencia de Dios. Así, por un lado, la escuela *Yoga* reconoce la existencia de Dios [*Īśvara*] como distinta del ser individual o *ātman* y hace hincapié en la tarea –que requiere un esfuerzo especial por parte del ser humano– de alcanzar la liberación a través de ciertas prácticas místicas y de control del cuerpo y de la mente. Por otra parte, la escuela Sāṅkhya niega la existencia de *Īśvara* y considera la filosofía en sí misma –en cuanto fuente de conocimiento verdadero– como el camino correcto hacia la liberación final³⁹.

La mayoría de los especialistas aceptan que estas dos escuelas son las más antiguas en la filosofía india. Sin embargo, los textos que se conserva de ellas son posteriores al budismo. Además, como es bien sabido, la confrontación al hinduismo que representó el budismo a nivel intelectual sirvió de gran estímulo para el desarrollo de la especulación filosófica, contribuyendo a la evolución de las escuelas ortodoxas de la filosofía india.

³⁹ Según la tradición, Sāṅkhya fue fundado por Kapila. Originalmente fue monístico y teísta, aunque el Sāṅkhya clásico, bajo la influencia del jainismo y del budismo evolucionó como ateísta. Īśvarakṛṣṇa (siglo V d.C.) es su representante principal. El nombre Sāṅkhya proviene de la palabra *Saṅkhyā*, que significa conocimiento verdadero y también número. Se desarrolló junto con el sistema Yoga, fundado por Patañjali, que es teístico. Mientras Sāṅkhya representa el aspecto práctico de la escuela, Yoga representa el aspecto espiritual. El *Bhagavad Gītā* los considera como una única escuela llamada Sāṅkhya-Yoga.

Sāṅkhya sostiene un dualismo total compuesto por *puruṣa* (el alma, el ser, el espíritu, el sujeto, el conocedor. Es incausado, eterno, y lo penetra todo. Su esencia es conciencia pura) y *prakṛti* (la raíz y causa incausada de todos los efectos mundanos. Es independiente, una y eterna). Los *puruṣas* son muchos y esencialmente semejantes. *Prakṛti*, para servir a los fines de *puruṣa*, evoluciona en veinticuatro principios. Todos estos junto con el *puruṣa* hacen un total de veinticinco categorías o principios metafísicos.

b) El Budismo

Buda se separa de las enseñanzas tradicionales del hinduismo y sus textos sagrados. Aún cuando conserva algunos puntos en común, el budismo desarrolla su propio sistema filosófico y religioso⁴⁰. La realidad, ya sea de los objetos externos o de los individuos humanos consiste en la sucesión y concatenación de microsegundos llamados *dhammas*. Para Buda no existe una realidad última o esencial en las cosas; el alma no es una sustancia metafísica. La vida es un devenir, una serie de manifestaciones y extinciones. El concepto de persona individual es una mera ilusión. Los objetos con los que la gente se identifica en sus aspiraciones, tales como fortuna, posición social, familia, cuerpo, y aún la mente, no constituyen su ser verdadero. No hay nada permanente, y, si únicamente lo permanente es lo que merece ser llamado el ser o *ātman*, entonces nada es ser.

Las enseñanzas de los Upaniṣads de que el ser verdadero es felicidad [*ānanda*] y el ser [*ātman*] es indestructible y eterno, van en contra de las enseñanzas del budismo. Así, para Buda, todas las cosas están en un flujo continuo y nunca podemos experimentar o concebir una esencia permanente dentro de las experiencias cambiantes. El budismo afirma que el ser inmutable del hombre es un mero engaño, fruto de un conocimiento falso. El hombre sufre una ignorancia profunda acerca del dolor como un elemento esencial de la vida humana. Para Buda no hay nada permanente, todo está en cambio; y todo cambio implica dolor. Para Buda no hay Brahman o una realidad suprema que sea permanente.

Es famoso el primer discurso que pronunció Buda en Benares a cinco de sus discípulos. Allí enunció las cuatro nobles verdades que constituyen los principios fundamentales del budismo. Estos son:

–Toda existencia es dolorosa. En todos los momentos importantes y comunes de la vida se experimenta dolor.

–El origen del dolor está en el deseo –ya sea el deseo de ser o el de perecer–. El deseo lleva a la reencarnación.

⁴⁰ Buda significa literalmente ‘el iluminado’ y es el título que se le da al fundador del budismo. Este fue un príncipe, Siddhārtha Gautama que vivió aproximadamente entre los años 560 y 480 a.C. Desilusionado de la vida cortesana abandonó secretamente el palacio a los 29 años y llevó una vida de anacoreta. Luego de siete años de buscar infructuosamente la verdad en maestros y doctrinas, recibió una iluminación especial una noche bajo un árbol que aún hoy se conserva y venera en el norte de la India. A partir de ese momento comenzó a predicar la verdad que él mismo había descubierto. Por más de 40 años predicó y formó a sus adeptos. Sus enseñanzas proponen una religión nueva y una filosofía nueva. De India se extendió por el centro y el sudeste asiático, China, Corea y Japón. El budismo ha desempeñado un papel central en la vida espiritual, cultura y social del mundo oriental y durante el siglo XX se ha extendido también por occidente.

—Para vencer el dolor hay que vencer el deseo.

—La vía de la salvación. Esta se denomina la ‘vía de en medio’. Evita el extremo de los placeres y del ascetismo riguroso. Consiste de ocho exigencias: recto creer, recto querer, palabra recta, acción recta, vía recta, afán recto, pensamiento recto y recto ensimismamiento.

c) La Escuela *Pūrva Mīmāṃsā*

La escuela *Pūrva Mīmāṃsā* es una de las más antiguas en la filosofía india. Se centra en la primera parte de los Vedas, es decir en los *Samhitās* y *Brāhmaṇas*. Esta escuela trata de la naturaleza del mundo externo, el alma, la percepción y la inferencia como medios válidos de conocimiento, la importancia de los Vedas y otras escrituras semejantes. Todos los estudios preliminares están orientados hacia el objetivo principal que consiste en elaborar una serie de principios de acuerdo con los textos védicos, los cuales deben ser interpretados como textos para llevar a cabo sacrificios⁴¹.

Pūrva Mīmāṃsā se centra en el estudio del *dharma*. Analiza con gran detalle las frases de los Vedas que, de modo imperativo, ordenan la ejecución o abstención de ciertos actos. En cambio no da importancia a aquellas otras partes del texto en los que simplemente se describen diversos temas sin emitir ninguna orden.

Como todas las escuelas, el *Pūrva Mīmāṃsā* tiene un fundador y un texto básico compuesto por sentencias lacónicas denominadas *sūtras* sobre el cual se escribirán diversos comentarios a lo largo de los siglos dando así origen a variaciones dentro de la historia posterior de la escuela.

En el caso de *Pūrva Mīmāṃsā*, los *sūtras* fueron escritos por Jaimini durante el siglo II a.C. Śabara (de quién no se conocen con certeza sus datos biográficos, por lo que se le ubica entre el siglo I y V de esta era) escribió un comentario a los mismos⁴². Luego, Kumārila Bhaṭṭa y su discípulo Prabhākara (siglo VIII d.C.) fueron los dos grandes nombres en la historia de la literatura de la escuela *Mīmāṃsā*. Es así que, a partir de estos dos comentadores, la antigua

⁴¹ Puesto que esta escuela trata de las partes ritualísticas de los Vedas es conocida como ‘*Pūrva Mīmāṃsā*’ mientras que la escuela *Vedānta*, que trata de las últimas partes de los Vedas, es decir, los *Upaniṣads*, es conocida como ‘*Śāṅkara Mīmāṃsā*’ o ‘*Uttara Mīmāṃsā*’.

⁴² Un *Bhāṣya*, en filosofía india es un comentario largo sobre un texto básico de un sistema o escuela (comentarios más cortos son llamados *vākyas* o *vṛttis*). *Bhāṣyas* pueden ser primarios, secundarios o incluso terciarios. Los primarios son los comentarios sobre los textos básicos, por ejemplo, el *Vedāntasūtra*.

escuela Mīmāṃsā se dividió en dos: la que sigue las enseñanzas de Kumārila Bhaṭṭa y la que sigue las de Prabhākara. Mas tarde, ya no habrá ninguna otra nueva contribución dentro de esta escuela.

Es importante destacar que Mīmāṃsā no acepta a Dios como creador. Más aún, rechaza la posibilidad de pruebas racionales de la existencia de Dios. De todos modos, al mismo tiempo, admite la existencia de diversas deidades encargadas de recompensar las actividades humanas que sean meritorias. Quizás es por este motivo que a veces se considera a la escuela Mīmāṃsā como una escuela atea aún cuando acepte la autoridad de los Vedas. Lo cierto es que considera a los Vedas como eternos y sin autor, ni humano ni divino. El tema de Dios no es un tema importante dentro de Pūrva Mīmāṃsā. Lo que realmente interesa es conocer bien el *dharma*, es decir las obligaciones que se desprenden de las enseñanzas imperativas de los Vedas.

d) Las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika

Al igual que en el caso de las escuelas Sāṅkhya y Yoga, Nyāya y Vaiśeṣika también constituyen un único sistema de pensamiento. De hecho, la literatura básica de ambas escuelas, los *Nyāya sūtras* y los *Vaiśeṣika sūtras*, comparten los mismos temas esenciales, aun cuando difieran en asuntos de poca importancia. El término *Vaiśeṣika* proviene de *viśeṣa* que significa ‘diferencia’. Su enseñanza principal es que el universo tiene la diferencia como su esencia más profunda. Por otra parte el término *Nyāya* significa ‘argumentación’ y se refiere a los métodos válidos de razonamiento⁴³.

⁴³ Los *Vaiśeṣikasūtras* se atribuyen a Kaṇāda (c. siglos II-IV a.C.) y los *Nyāyasūtras* a Gautama, probablemente durante el mismo período aunque varios de los *sūtras* puedan haberse añadido más tarde. El comentario escrito por Praśastapāda (c. siglo V d.C.) a los *Vaiśeṣikasūtras* es el más antiguo que se conserva actualmente. En él se explican todas las enseñanzas básicas de esta escuela. Varios autores posteriores escribieron comentarios a esta obra entre los que destacan Udayana [*Kiraṇāvalī*] y Śrīdhara [*Kandali*] ambos del siglo X d.C. Con respecto a los *Nyāyasūtras*, Vātsyāyana escribió un comentario llamado *Nyāyabhaṣya* (400 d.C.), que sería más tarde atacado por Dīnāṅga, un pensador budista. En el año 600 d.C. será Udyotakara el que defenderá las tesis de Vātsyāyana en su *Nyāyavārttika*. Es interesante destacar que en esta escuela se encuentran algunos tratados independientes como, por ejemplo, el *Kusumāñjali* de Udayana cuyo propósito principal es establecer la existencia de Dios desde un punto de vista racional. La escuela Nyāya tiene una fase moderna, a partir del siglo XII con la famosa obra *Tattva-cintāmaṇi* de Gaṅgeśa (1093-1150 d.C.), que se la conoce con el nombre de ‘nueva’ o ‘navya’. Se trata de una obra con gran énfasis en la lógica. Gadādhara Bhaṭṭācārya, conocido como el príncipe de la dialéctica india

Ambas escuelas, la Nyāya y la Vaiśeṣika, son realistas con respecto a las cosas, propiedades, relaciones y los universales. Son también pluralistas y teístas⁴⁴. Los *Nyāya sūtras* tratan principalmente de temas de lógica y los *Vaiśeṣika sūtras* tratan de metafísica y física. La escuela *Vaiśeṣika* afirma la necesidad de un Ser todo poderoso como causa del proceso creativo del universo. Dios es el Ser supremo o *paramātman* diferente del ser individual o *jīvātman*. Dios está presente en todas partes, es eterno y caracterizado por ser omnisciente. Es creador en el sentido de que dispone de modo adecuado de los objetos primarios y eternos que son los átomos. Se trata de un Dios personal, cuya existencia se puede probar racionalmente a través de la inferencia y no solamente a través de la revelación contenida en las escrituras del hinduismo. Son importantes a este respecto los argumentos para probar racionalmente la existencia de Dios que nos proporciona Udayana en su *Kusumāñjali*:

—El mundo en cuanto efecto señala la necesidad de una causa eficiente, proporcionada en conocimiento y poder a la tarea de crearlo.

—El orden del universo físico implica la existencia de un Ser que organiza sus leyes y las controla.

—El orden moral del mundo reclama la existencia de un Ser que sea juez y legislador supremo.

—Finalmente, no hay ningún argumento lógico que pruebe que Dios no existe. Ninguno de los medios válidos de conocimiento [*pramāṇas*] pueden negar la existencia de Dios.

Es interesante observar que esta escuela es la única dentro de todas las escuelas de la filosofía india que acepta la posibilidad de llegar racionalmente al conocimiento de la existencia del Ser supremo.

e) La Escuela del Vedānta

El término *Vedānta* significa ‘fin de los Vedas’. De hecho a los *Upaniṣads* también se les conoce con este nombre puesto que son la última serie de escritos que constituyen los Vedas. Como es sabido, los *Upaniṣads* desarrollan en forma asistemática diversos temas, por lo que están abiertos a numerosas, y muchas veces conflictivas, interpretaciones.

(siglo XVII d.C.) comentó el *Tattva-cintāmaṇi* y es considerado el último representante de *Navya-Nyāya*.

⁴⁴ En los *Vaiśeṣikasūtras* de Kaṇāda no hay referencias a Dios; sin embargo, los representantes posteriores, tanto de la escuela *Vaiśeṣika* como la de la *Nyāya*, son abiertamente teístas.

La necesidad de unificar las diversas enseñanzas de los Upaniṣads fue la razón de que, siglos más tarde, Bādarayaṇa intentara mostrar la armonía temática que subyace a estos libros en su famosa obra *Brahmasūtra* o *Vedāntasūtra*. Ésta se compone de cuatro partes que tratan de los siguientes temas principales:

- La coherencia de las enseñanzas de los Upaniṣads.
- La ausencia de contradicción entre estas enseñanzas y las reglas de la lógica.
- Los medios [*sādhana*] para alcanzar la meta del conocimiento del propio ser.
- El fruto que se alcanza al obtener este conocimiento.

El *Brahmasūtra*, el texto básico de esta escuela, está escrito con frases breves, lacónicas y muy difíciles de entender. Es así que pronto surgió la necesidad de comentarios aclarando el significado de los aforismos o *sūtras*. De todos los comentarios existentes, el más antiguo que se conserva es el de Śaṅkara en el siglo VIII de nuestra era. Aparentemente hubo varios antes, con diversas interpretaciones, que se perdieron en la historia. Śaṅkara, con su comentario, dio lugar al nacimiento de una escuela –la Advaita Vedānta–. Con posterioridad a Śaṅkara hubo otros comentadores que refutaron su interpretación y dieron origen a otras escuelas que se desarrollaron entre los siglos X y XVI. La división del Vedānta en sus ramas principales es la siguiente:

- a) Advaita Vedānta de Śaṅkarācārya (788-820)
- b) Viśiṣṭādvaita Vedānta de Rāmānujācārya (1017-1127)
- c) Dvaita Vedānta de Madhvācārya (1238-1317)
- d) Dvaitādvaita Vedānta de Niimbarkācārya (siglo XIII?)
- e) Śuddhādvaita Vedānta de Vallabhācārya (1479-1544)

Cada una de estas escuelas posee una larga tradición de comentaristas, los cuales muchas veces fueron los iniciadores de nuevas subdivisiones, y una literatura sumamente abundante. El tema principal de investigación de todas estas escuelas es la naturaleza de Brahman y su relación con el increado universo material y espiritual. Las posturas de cada escuela son bien diversas, algunas poseen una filosofía muy profunda mientras que otras se basan más en los presupuestos de su credo religioso. De todos modos, el hecho de que tanto los contenidos como los libros básicos de estas escuelas sean los mismos, hacen que todas sean ramas diferentes de un mismo árbol.

4. Objetivo de la presente obra

Como se ha mencionado al comienzo de esta introducción, el objetivo principal de este obra es el analizar en profundidad –aun cuando el libro se dirija a un público no especializado– el pensamiento de cada uno de los cinco grandes *ācāryas* o maestros de la escuela Vedānta de la filosofía india, centrándose especialmente en sus enseñanzas acerca de la naturaleza del Ser supremo (Brahman) y de su relación con el mundo de seres materiales y espirituales.

Esta obra, estructurada en cinco capítulos precedidos por la presente introducción, pretende mostrar solamente una parte de la búsqueda de la verdad que ha caracterizado a la filosofía en el subcontinente indio. La inmensa riqueza de autores, obras y escuelas es señal clara de la gran actividad intelectual que ha existido, desde tiempo inmemorial, en la India. Es deseo de los autores que esta obra contribuya a un mayor conocimiento de esta realidad, especialmente en los países de habla hispana.