

CONOCIMIENTO, MUNDO y VERDAD

Una introducción a la filosofía de la India



Miguel Ángel Polo Santillán

Con la colaboración de
Ph. D. Ravi M. Gupta (Utah State University)

 FONDO
EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA

 NIOS
Instituto Norteamericano de
Estudios Orientales y Clásicos

**CONOCIMIENTO,
MUNDO Y VERDAD**
Una introducción a la filosofía de la India

Miguel Ángel Polo Santillán



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE HUANTA
Fondo Editorial



NIOS
Instituto Norteamericano de
Estudios Orientales y Clásicos

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
CONOCIMIENTO, MUNDO Y VERDAD
Una introducción a la filosofía de la India / 1a ed. Huanta: Fondo
Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de Huanta, 2024.

136 pp.; 17x23cm
Conocimiento, Mundo y Verdad

Editado por:

©Universidad Nacional Autónoma de Huanta

Fondo Editorial

Jr. Manco Cápac No 497, El Bosque, local administrativo, Huanta,
Ayacucho - Perú.

©Instituto Norteamericano de estudios Orientales y Clásicos

Fondo Editorial

2129 Stratford Rd.; Murfreesboro, TN 37129, USA.

ISBN: 978-612-49667-1-2

1ª edición: mayo de 2024

**HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA DEL
PERÚ N° 2024-05198**

Libro electrónico disponible en

DOI: <https://doi.org/10.37073/feunah.46>

Proceso de Revisión

Fue revisado por pares externos en modalidad de doble ciego, autorizado para
publicar con Resolución de Vicepresidencia de Investigación N° 019-2024-
UNAH.

Diseño de cubierta

Alejandro Salazar Rodríguez

Diagramación de interiores

Alejandro Salazar Rodríguez

Publicado en el Perú / Published in Peru

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o
parcial de esta obra, sin autorización escrita del autor.

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	11
Cuatro maestros de las Upaniṣad antiguas.....	13
Cuatro concepciones de la verdad en la filosofía india.....	33
La verdad en la filosofía budista	51
El dualismo en la escuela Sāṃkhya	69
El conocimiento y la verdad en la Vedānta Advaita de Śankara.....	85
El realismo pluralista de la escuela Vaiśeṣika.....	105
¿Puede la observación empírica influir en el testimonio de las Escrituras? Una exploración a través del <i>Sarva-samvādinī</i> , de Jīva Gosvāmī. Por Ph. D. Ravi M. Gupta	115



PRÓLOGO*

La filosofía del vaisnavismo bengalí o de Caitanya, así como el Bhakti-siddhanta de la India clásica, desempeñaron un papel fundamental en la formulación de nuestra visión y misión cuando fundamos el Instituto Norteamericano de Estudios Orientales y Clásicos - NIOS, Junto con el Dr. Ravi P. Singh y Thanu Subramanian.

Personalmente, como tantas otras personas que crecieron después de la Segunda Guerra Mundial —yo nací en 1948, en la isla de Guam, al este de Filipinas—, tuvimos cierto contacto con perspectivas filosóficas tanto occidentales como orientales. En Nietzsche y Jung encontramos cierta práctica de psicología introspectiva, pensamiento no lineal, y en las tradiciones del teatro de improvisación, de fuentes como Viola Spolin y Konstantín Stanislavski, donde encontramos inicios de técnicas prácticas de conocimiento intuitivo y supraracional.

Guiados por el profesor Donald Campbell, nuestro asesor de doctorado en psicología, ampliamos nuestros horizontes de investigación dirigiéndonos hacia el Oriente. Este viaje me condujo a estudiar Karate al estilo de Okinawa y, finalmente, a establecer contacto directo con el vaisnavismo bengalí a través de Srila A. C. Bhaktivedanta Swami, Prabhupada.

En 1974, tras examinar detenidamente su exposición del Vedānta, los Puranas y la filosofía india, y al contrastarla con nuestro entendimiento de la filosofía occidental, que incluye las tradiciones monoteístas, decidimos inscribirnos formalmente en la tradición Gaudiya Vaisnava, a la cual pertenece Srila Prabhupada. Esta tradición se distingue por su enfoque no sectario de la verdad y la práctica consciente que caracteriza su enseñanza.

* Traducción realizada por la Mg. Paloma Rojas Vaquero.

En 2004, fundamos NIOS considerando: 1. Sumar a los estudios científicos y prácticos de Occidente con la sabiduría de la India clásica (Arquitectura-Vastu Veda, Medicina-Ayur Veda, Ciencias políticas-Varna Ashrama Dharma y Danda Veda, Artes escénicas-Gandharva Veda, Física y ciencias metafísicas-Sankhya). 2. Reflexionamos y dialogamos acerca de nuestras ideas de Psique. ¿Somos superiores a la materia como observadores conscientes, capaces de tomar y aplicar decisiones morales? ¿O nos obligan otras fuerzas que no podemos controlar? Encontramos muy clara la idea de *Ātma* en la tradición védica (*Bhagavad-gītā* 2.12, etc.), y 3. Estudiamos el concepto junguiano de arquetipos personales y universales con sus equivalentes védicos *jiva-atma* y *param-atma* (*Katha Upaniṣad* 2.2.13, etc.). ¿Tiene el universo conciencia de nuestras obras y situaciones individuales y responde con reacciones adaptadas individualmente? ¿Quién administra el karma, o en términos de Hamlet, el destino?

Con estas perspectivas, hemos establecido NIOS como una institución educativa sin fines de lucro cuyo objetivo es construir puentes entre Oriente y Occidente. Inspirados por las ricas herencias de ambas culturas, aspiramos a tomar lo mejor del PASADO, aplicarlo en el PRESENTE y forjar un FUTURO mejor. A través de la educación y la investigación, nos comprometemos a fomentar un diálogo intercultural significativo que promueva la comprensión mutua y la unidad en la diversidad.

NIOS colabora de manera académica y cultural con destacadas universidades en los continentes americano, europeo y asiático. Nuestro propósito es fomentar el desarrollo de una conciencia espiritual arraigada en la verdad, la compasión, la misericordia y la purificación del cuerpo y del alma. Esto se refleja mediante la práctica de la honestidad y el respeto hacia todos y todo, elementos fundamentales para contribuir a la formación una nueva cultura basada en la armonía, el pacifismo, la prosperidad y las relaciones sinceras entre individuos.

En resumen, para NIOS, su misión central coincide con el inicio del propósito declarado en el *Bhagavata Purana*: “distinguir la realidad de la ilusión por el bien de todos”. Esta afirmación sugiere que los grandes males sociales, como la guerra, la corrupción y la destrucción del planeta, son consecuencia de la ilusión alimentada por el ego falso, la codicia y la envidia. El comienzo de una solución sostenible a estos desafíos implica —para nuestra tradición— el desarrollo del *Cultivo del Espíritu Humano*, que comienza al reconocer que somos seres espirituales permanentes y que el cuerpo material es simplemente una envoltura temporal.

Extendemos nuestras sinceras felicitaciones al distinguido Dr. Miguel Ángel Polo Santillán por la publicación de su libro *Conocimiento, mundo y verdad. Una introducción a la filosofía de la India*, que explora temas fundamentales acerca de la naturaleza de la realidad y la cuestión de quiénes somos. Este trabajo es una valiosa contribución a los estudios orientales. Confiamos en que los lectores encuentren en esta obra una herramienta valiosa en su viaje hacia la autorrealización espiritual, un destino que aguarda a aquellos que se entregan con entusiasmo y determinación al *Cultivo del Espíritu Humano*. Tenemos plena confianza en que este libro se erigirá como un faro iluminador en la travesía de quienes buscan la verdad y la comprensión del ser.

Hanumāt-presaka Swami.
(Profesor Huber Robinson).





INTRODUCCIÓN

La existencia de la filosofía de la India hoy está fuera de dudas. Han sido Fernando Tola y Carmen Dragonetti, indólogos sanmarquinos, quienes dedicaron toda una vida a dar razones de esta afirmación, plasmada en sus *cuatro tesis* sobre la existencia de la filosofía de la India. En ese marco, seguir tratando temas clásicos de la filosofía como el mundo, el conocimiento y la verdad nos permite ver la diversidad de enfoques dentro de esta gran tradición de pensamiento. Por ese motivo, en lugar del posible equívoco del singular «filosofía de la India», como si fuese una visión homogénea respecto a los temas y problemas, en realidad estamos en presencia de una diversidad de puntos de vista (*darśana*) o escuelas.

En nuestro primer capítulo, «Cuatro maestros de las Upaniṣad antiguas», queremos resaltar tanto el inicio de las reflexiones ontológicas, como el contexto de diálogo en la cual surgieron dichas reflexiones. El segundo capítulo, titulado «Cuatro concepciones de la verdad en la filosofía india», clasificamos las formas de pensar la verdad en cuatro: ontológica, religiosa, pluralista y analítico-realista. En el tercer capítulo, «La verdad en la filosofía budista», presentamos las formas budistas de entender la verdad, especialmente la idea de las dos verdades. En el cuarto capítulo, «El dualismo en la escuela Sāṃkhya», exponemos el dualismo metafísico de esta antigua filosofía india. En el quinto capítulo, «El conocimiento y la verdad en la Vedānta Advaita de Śankara», analizamos los temas de la realidad, el conocimiento y la verdad en una de las obras clásicas de reconocido filósofo advaita. Finalmente, en el sexto capítulo, «El realismo pluralista de la escuela Vaiśeṣika», exponemos una filosofía realista, en parte más cercana al modo de pensar moderno occidental. Hemos incluido la colaboración del Ph. D. Ravi M. Gupta, con su capítulo «¿Puede la observación empírica influir en el testimonio de las Escrituras? Una exploración a través del *Sarva-saṃvādinī*, de Jīva Gosvāmī», donde da cuenta del valor del testimonio para la tradición india, especialmente vaiṣṇava.

La obra procura ser un libro introductorio de filosofía de la India, que desarrolla algunos temas centrales de esta compleja y gran tradición. No

se trata de un texto especializado, para especialistas, sino para aquellos que aman el saber. Por eso, el análisis de estos temas no se ha agotado, sea por los diferentes y nuevos estudios que continúan surgiendo, así como por el acceso a las fuentes bibliográficas indias. Considero que esta difusión puede generar interés a las nuevas generaciones para preocuparse por esta rica tradición asiática. Después de todo, forma parte del gran debate humano por comprender la realidad y encontrar la verdad.

Agradezco a la Facultad de Letras y Ciencias Humanas por haberme concedido el Año Sabático para profundizar en estas filosofías (RR N.º 004033-2022-R/UNMSM), que en la presente publicación se incluyen los capítulos realizados. Asimismo, agradezco al Fondo Editorial de la Universidad Autónoma de Huanta, por acoger la solicitud de publicación, y a NIOS (Instituto Norteamericano de Estudios Orientales y Clásico) —en especial al maestro Hanumāt-presaka Swami—, por su apoyo incondicional en la publicación.

Miguel Ángel Polo Santillán



CUATRO MAESTROS DE LAS UPANIṢAD ANTIGUAS¹

*A Fernando Tola,
de cuya sabiduría seguiré aprendiendo.*

Introducción

Nuestra época postmoderna ha desvalorizado los discursos metafísicos, debido principalmente a tres razones: i) se ha perdido la certeza en el pensamiento humano como «instrumento» que pueda captar la realidad última de las cosas, ii) somos más conscientes del papel formador del mundo de nuestro lenguaje, el cual nos hace percibir el mundo de una determinada manera, y iii) los discursos totales no pueden sustentarse como únicos y universales, sino como interpretaciones culturales. Sin embargo, ninguna de las tres razones puede anular esta «inclinación natural» a la metafísica, por parte del ser humano. Si tan solo nos quedase el rememorar, aún este puede alimentar nuestra vocación de hacer preguntas últimas y radicales, como ¿en qué se sustenta todo esto? ¿Cuál es la fuente de todo lo existente? ¿Y esto solo podría ser una indagación intelectual?²

Una de esas grandes tradiciones metafísicas no occidentales es la que se generó en la India, cuya peculiaridad puede llevarnos a ver nuevos elementos que la metafísica occidental no investigó. He seleccionado los

1 Primera versión aparecida con el título «Los diálogos metafísicos de las Upanishads», en la Revista de Filosofía *Alétheia*. N° 6. Lima, 2001. Revisado y ampliado para la presente edición.

2 Una Upaniṣad intermedia, el Śvetāśvatara *Upaniṣad*, empieza así: «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?» (Martín, 2009, p. 167)

diálogos de algunos filósofos y filósofas de finales de la época védica, quienes buscaron una interpretación última de todo lo existente. Analizaremos los descubrimientos que hicieron estos sabios que, además, crearon un conocimiento liberador.

1. Los diálogos de Yājñavalkya

Suele decirse que la filosofía requiere de diálogo para desarrollarse. Y el diálogo es lo que encontramos en la práctica de los brahmanes sabios que buscaron entender el principio último de las cosas. Entre los diálogos relevantes en las Upaniṣad, se encuentran en el *Bṛhadāraṇyaka*³ y en el *Chāndogya*⁴, dos de las más antiguas Upaniṣad que suelen fecharse en el 800 a.C. aproximadamente. Examinemos el primer texto, en el cual encontramos al sabio brahmán Yājñavalkya⁵ en un certamen filosófico, donde dialoga con nueve brahmanes y también con el rey Janaka de Videha. Este rey había preparado mil vacas y, en los cuernos de cada una, colocó diez monedas de oro; dijo a los brahmanes que quien sea el mejor se las llevase. Y como nadie se atrevía, Yājñavalkya mandó a sus discípulos a que se las llevaran. Los demás protestaron y entonces cada uno comenzó a preguntar a Yājñavalkya para probar su sabiduría. Hemos elegido aquellas conversaciones que tienen un mayor significado filosófico, dado que en los diálogos también aparecen elementos mitológicos y religiosos.

a) *Diálogo de Yājñavalkya con Uṣasta Cākrāyaṇa*. - El brahmán Uṣasta Cākrāyaṇa pregunta: «Yājñavalkya, explícame a *Brahman* presente e inmediato, el Ātman que está en el interior de todos los seres.»

El sabio brahmán responde:

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

Si argüimos sobre la realidad última, esta no puede ser explicada por un elemento particular o por algún atributo; solo cabe la tautología ontológica⁶. Los

3 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, en adelante BU.

4 *Chāndogya Upaniṣad*, en adelante CU.

5 Sobre este sabio, el *Diccionario de la sabiduría oriental* señala: «Según la tradición, ilustre sabio de la corte del rey Jánaka. Su patronímico era Vājasaneya. Aparece como el fundador de una Escuela del *Yajur-veda Blanco*, la de los Vājasaneyin, y como redactor de la *Vājasa-meji-sāṃhitā* [compilación de fórmulas rituales de dicho Veda], de una *Dharma-smṛiti* y del *Śatapatha-brāhmaṇa* [a la que pertenece la BU] (Schuhmacher, S. y Woerner, G., 1993, p. 425). Sobre la figura histórica o literaria de Yājñavalkya, puede verse el estudio de Steven Lindquist: *One Yājñavalkya...Two? On the (Questionable) Historicity of a Literary Figure* (2011).

6 Como luego dirá Parménides «lo que es es». O en la tradición judeocristiana, Dios dice de sí mismo: «Soy el que soy.»

significados filosóficos que trae Pujol (2019) al término Ātman son: «espíritu immanente, el Sí o Sí mismo» (p. 146), que está en el interior de cada ser. Los autores occidentales suelen traducirlo a veces como «alma», pero este último término no le hace justicia, porque —desde el contexto occidental— presupone una distinción con una divinidad superior, una diferencia entre las almas, una idea de falta y expiación, contenidos subjetivos, etc., los cuales no están presentes en la mentalidad de estos primeros filósofos indios.

Sin embargo, Uṣasta Cākrāyaṇa, no contento con la respuesta, replica: «¿Cuál es, Yājñavalkya, aquel Ātman que está en el interior de todos los seres?». Yājñavalkya ensaya una segunda respuesta:

– Aquel que inhala mediante el aliento *prāṇa*, ése es tu Ātman que está en todos los seres; aquel que desciende mediante el aliento *apāna*, ése es tu *Ātman* que está en el interior de todos los seres; aquel que circula mediante el aliento *vyāna*, ése es tu Ātman que está en el interior de todos los seres; aquel que se eleva mediante el aliento *udāna*, ése es tu *Ātman* que está en el interior de todos los seres. Ése es tu *Ātman* que está en el interior de todos los seres. (BU. 3.4,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 95)

En el párrafo podemos ver la relación que establece Yājñavalkya entre el «Sí mismo» y los momentos de la respiración, que desde la antigüedad los indios han sabido diferenciar. Por eso, como señala Parrinder (1980), «hálito, aliento o soplo» están implícitos en *ātman*⁷.

Sigamos con el texto. En este, Uṣasta Cākrāyaṇa insiste en una mejor respuesta, pues le parece que solo ha descrito, como quien dice «esa es una vaca, ese es un caballo». Por ello, agrega lo siguiente: «Explícame a *Brahman* presente e inmediato, el Ātman que está en el interior de todos los seres» (BU. 3.4,2; Tola y Dragonetti, 2018, p. 95).

Yājñavalkya muestra al final la joya de su sabiduría:

No podrías ver a aquel que ve la visión; no podrías oír a aquel que oye la audición; no podrías pensar a aquel que piensa el pensamiento; no podrías conocer a aquel que conoce el conocimiento. Es tu *Ātman* que está en el interior de todos los seres. Todo lo que es distinto de él, está sumido en el dolor.

Y Ushasta Chākrāyaṇa se quedó en silencio. (BU. 3.4,2; Tola y Dragonetti, 2018, pp. 95-96)

7 Agrega Parrinder (1980) que *ātman* deriva de una raíz cuyo significado es «respirar» y «se relaciona con el término alemán *atmen*, “respirar” y con el griego *atmós*, “vapor”» (p. 19).

El argumento es digno de resaltar: si el Ātman es fundamento que permite toda actividad humana, ¿cómo puede este ser percibido y pensado por uno de los factores que dependen de él? El Ātman es una especie de «sujeto puro» que permite la actividad del sujeto humano. Pero, para no caer en el antropocentrismo ni el dualismo, añade que ese mismo principio está «en el interior de todas las cosas», lo que completa así la propuesta upaniśádica. Esto implica una visión monista, pues habría una sola sustancia que subyace a toda la realidad que se nos aparece como diferente.

Sin embargo, si todo es uno, ¿qué puede implicar «lo distinto de él»? Ello podría interpretarse de la siguiente manera: hace referencia a las personas que continúan creyendo que los entes son diferentes entre sí y diferentes del Ser o Ātman. En cualquier caso, ambas percepciones son erradas y, por ello, traen sufrimiento.

b) *Diálogo de Yājñavalkya con Gārgī*. - En el diálogo aparece Gārgī, una mujer de la casta de los brahmanes, y se desarrolla de la siguiente manera:

«Yājñavalkya, puesto que todo esto está tramado y urdido en las aguas, ¿en qué están tramadas y urdidas las aguas?»⁸

«En el viento, Gārgī.»

«¿En qué está tramado y urdido el viento?»

«En los mundos de la atmósfera, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de la atmósfera?»

«En los mundos de los *gandharvas*, Gārgī. »

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de los *gandharvas*?»

«En los mundos del sol, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos del sol?»

«En los mundos de la luna, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de la luna?»

«En los mundos de las estrellas, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de las estrellas?»

«En los mundos de los Dioses, Gārgī.»

⁸ Otras versiones de esta pregunta son: «¿sobre qué, por favor, está tejida el agua, como urdimbre y trama?» (Radhakrishnan, 1953, p. 223); «¿en qué están trenzadas y afincadas las aguas?» (Adrados y Villar, 1977, p. 105); «sobre qué urdimbre se tejen las aguas?» (Arnau, 2019, p. 121). La pregunta tiene más sentido si asumimos que Gārgī era una «sabia tejedora» (Arnau, 2019, p. 121).

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de los Dioses?»

«En los mundos de Indra, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de Indra?»

«En los mundos de Prajāpati, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de Prajāpati?»

«En los mundos de *Brahman*, Gārgī.»

«¿En qué están tramados y urdidos los mundos de *Brahman*?»

Yājñavalkya respondió: «Gārgī, no preguntes demasiado, no vaya a ser que estalle tu cabeza. Estás preguntando demasiado acerca de una divinidad, más allá de la cual no se puede preguntar. No preguntes demasiado.»

Y Gārgī, hija de Vachaknu, se quedó en silencio. (BU. 3.6,1; Tola y Dragonetti, 2018, pp. 97-98)

La pregunta por el lugar en que están «tramados y urdidos» las cosas es la pregunta por el fundamento del ser humano, la realidad natural y hasta de los propios dioses. Pero la imagen dice más: se trata de una realidad interconectada por una única realidad. Aunque también podemos apreciar que las respuestas son del tipo sensoriales hasta el Brahman, pasando por los dioses; es decir, ellos no son el fundamento último de las cosas, sino que ellos mismos están sustentados en algo más básico. No obstante, las preguntas no pueden extenderse al infinito, es decir, que ya no es posible preguntar por el fundamento del fundamento.

Sin embargo, luego de la intervención de Uddālakā Āruṇi —que veremos a continuación—, Gārgī vuelve a preguntar, mostrando una profunda inquietud por comprender el fundamento último de todo. Resumiendo, si el cielo y la tierra, si el tiempo está sostenido en el espacio, «¿en qué está tramado y urdido el espacio?» Y el filósofo responde de modo extenso, pero en tres momentos: primero, señalando que el fundamento, lo Imperecedero, no es nada particular (ni grueso ni fino, ni sombra, ni luz, ni mente, ni boca, ni interior, ni exterior, etc.) (BU. 3.8,8; Tola y Dragonetti, 2018, p. 104); segundo, que lo Imperecedero mantiene el orden de todo lo existente (BU. 3.8,9; Tola y Dragonetti, 2018, p. 105); tercero, sin conocer lo Imperecedero, el acto ritual pierde sentido (BU. 3.8,10; Tola y Dragonetti, 2018, p. 104); y, cuarto, concluye con una formulación metafísica negativa:

Y en verdad, Gārgī, este Imperecedero es lo que ve y no es visto, lo que oye y no es oído, lo que piensa y no es pensado, lo que conoce y no es conocido. No existe nada diferente de él que vea; no existe nada diferente de él que oiga, no existe nada diferente

de él que piense, no existe nada diferente de él que conozca. En este Imperecedero, Gārgī, el espacio está tramado y urdido. (BU. 3.8,11; Tola y Dragonetti, 2018, p. 106)

Terminando, Gārgī dijo a los brahmanes que será difícil vencerlo y volvió a guardar silencio.

c) *Diálogo de Yājñavalkya con Uddālakā Āruṇi.*- Tanto Yājñavalkya como Uddālakā Āruṇi conocen el Ātman, por lo que este diálogo se desarrolla entre dos sabios que han percibido la realidad última. El segundo brahmán exige que le diga lo que sabe del Ātman. La respuesta de Yājñavalkya se desarrolla en dos movimientos. El primero es exterior, donde luego de mencionar una diversidad de elementos naturales; afirma que todo está sustentado en el Ātman. El segundo movimiento, es el humano; es decir, se hace referencia a diversos elementos humanos y afirma que todo está sustentado en el Ātman. De ese modo, el Ātman es fundamento tanto del universo como de lo personal. Veamos ejemplos del primer movimiento:

3. Yājñavalkya dijo: «Aquel que, estando en la tierra, es distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra y que rige desde adentro a la tierra, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal.

4. Aquel que, estando en las aguas, es distinto de las aguas, a quien las aguas no conocen, cuyo cuerpo son las aguas y que rige desde dentro a las aguas, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal.

5. Aquel que, estando en el fuego, es distinto del fuego, a quien el fuego no conoce, cuyo cuerpo es el fuego y que rige desde adentro al fuego, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal.» (BU. 3.7,3-5; Tola y Dragonetti, 2018, p. 100)

La misma respuesta continúa con respecto a la atmósfera, el viento, el cielo, el sol, los puntos cardinales, la luna y las estrellas, el espacio, la oscuridad, la luz; luego, por argumentación inductiva, concluye con la siguiente afirmación general:

15. Aquel que, estando en todos los seres, es distinto de todos los seres, a quien los seres no conocen, cuyo cuerpo son todos los seres y que rige desde adentro a todos los seres, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal. (BU. 3.7,15; Tola y Dragonetti, 2018, p. 102)

Esta generalización contiene importantes afirmaciones metafísicas: i) immanencia, pues el Ātman está en el interior de todos los seres; ii) trascendencia, pues no reduce su existencia a lo percible o material, por lo

que es distinto de todos los seres; iii) desconocimiento, en tanto que los seres no requieren conocerlo para que cumpla su función de fundamento del cosmos, es decir, que los seres solo son en el Ser; iv) los seres son manifestaciones del Ātman, como las múltiples formas que puede tomar la arcilla; por último, v) principio vital, porque da vida a todos los seres «desde dentro». Ese es el Ātman inmortal que habita en todo ser. Ahora viene el segundo movimiento de la enseñanza de Yājñavalkya:

Así en relación con los seres. Ahora en relación con el individuo.

16. Aquel que, estando en el aliento, es distinto del aliento, a quien el aliento no conoce, cuyo cuerpo es el aliento y que rige desde adentro al aliento, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal.

17. Aquel que, estando en la voz, es distinto de la voz, a quien la voz no conoce, cuyo cuerpo es la voz y que rige desde adentro a la voz, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal.

18. Aquel que, estando en la vista, es distinto de la vista, a quien la vista no conoce, cuyo cuerpo es la vista y que rige desde adentro a la vista, aquél es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal. (BU. 3.7,16-18; Tola y Dragonetti, 2018, p. 102)

La misma estructura en las respuestas referidas a nuevos elementos humanos como el oído, la mente, la piel, el conocimiento y el semen; termina diciendo con respecto al Ātman:

23. Él es el que ve y no es visto; es el que oye y no es oído; es el que piensa y no es pensado; es el que conoce y no es conocido. No existe nadie, diferente de él, que vea; no existe nadie, diferente de él, que oiga; no existe nadie, diferente de él, que piense; no existe nadie, diferente de él, que conozca. Aquel es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal. Todo lo que es distinto de Él está sumido en el dolor.

Y Uddālakā Āruṇi se quedó en silencio. (BU. 3.7,23; Tola y Dragonetti, 2018, p. 103)

Yājñavalkya vuelve a trabajar con la idea del Ātman como fundamento de actividades psíquicas, pero no es percibido por estas. Lo que nos permite ver hace que veamos las cosas, al mundo, no al Ātman. Por ello, los indios no considerarán a la percepción, ni al pensamiento ni al conocimiento como medios para acceder al Ser.⁹ Así, buscaron otras formas no duales

⁹ Nicolás de Cusa también tuvo la misma intuición: «Ser imperceptible en toda percepción, por el cual, en el cual, y desde el cual son todas las cosas.» (Yockey, 1993, p. 79)

para «conocer» el Ātman y descubrieron múltiples maneras de realización denominados *yogas*. Una vez más termina el sabio con la expresión que todo lo distinto de él cae en el infortunio, lo cual nos permite añadir que la búsqueda del principio último de las cosas no fue un asunto intelectual, sino que implicaba la realización del ser humano, el encuentro de su verdadera naturaleza. Es decir, Ātman-Brahman no solo es Ser sino también Felicidad (BU. 4.3,33; Tola y Dragonetti, 2018, p. 134).

d) *Diálogo de Yājñavalkya con el rey Janaka de Videha*.- Luego de haber vencido la contienda contra los otros brahmanes, el sabio conversa con el rey que había convocado dicho certamen. El guerrero gobernante quiere saber sobre dicho fundamento de todos los seres, cuya realización trae felicidad. El rey tiene inquietudes filosóficas. La pregunta de Yājñavalkya es «¿a dónde irás, cuando te liberes de este mundo?» (BU. 4.2,1), luego de un extenso diálogo se concluye con la idea del renacimiento (BU. 4.4,5). Al final una enseñanza nueva se repite:

Es el *Ātman* del cual sólo se puede decir: «No, no»; inasible, pues no es asido; indestructible, pues no es destruido; no está adherido a algo, pues no se adhiere; libre de todo lazo, no tiembla; no sufre daño. Y a aquel ya no lo alcanzan estos pensamientos: «Hice mal», «Hice bien». Ha superado esos pensamientos. Lo que ha hecho y lo que no ha hecho no lo atormenta. (BU. 4. 4, 22; Tola y Dragonetti, 2018, p. 142)

El final lógico de la enseñanza secreta es «Ātman no es esto, no es aquello», camino negativo como acceso al principio y fundamento de todo. Esta comprensión implica la realización de nuestra esencia y liberación de todas las identificaciones humanas. Lo Absoluto está absuelto de todo condicionamiento y calificación, plenitud que fundamenta y a la que retornamos. Por esa razón, nuestra única actitud intelectual y vital sería negar todas las identificaciones, «no es esto», «no es aquello», no solo al Principio Universal «externo», sino también al Principio individual «interno», porque ambos son uno y lo mismo.

e) *Diálogo de Yājñavalkya y Maitreyī*.- Uno de los diálogos que expresa muy bien la espiritualidad más elevada de fines del período védico es la enseñanza del sabio Yājñavalkya, en especial un diálogo que tiene con su esposa Maitreyī. Este diálogo aparece dos veces en la *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*. Primero en 2.4,1-14 y luego en 4.5.1-15. Para el presente estudio, vamos a utilizar ambas versiones del diálogo.

Los textos comienzan con palabras del sabio brahmán a una de sus esposas, llamada Maitreyī. Le informa que abandonará el estado de jefe de familia, para convertirse en un anacoreta. La tradición hindú señala cuatro etapas

en la vida de un hombre: estudiante, jefe de familia, anacoreta y renunciante. Y Yājñavalkya, antes de asumir su nueva condición, quiere repartir sus bienes entre sus dos esposas, Maitreyī y Kātyāyanī (BU. 2.4,1). Ante tal hecho, Maitreyī responde: «Señor, si toda la tierra, llena de riqueza, me perteneciese ¿con ello me volvería yo inmortal». Yājñavalkya responde: «No. Tu vida sería como la vida de las personas ricas. No hay esperanza de inmortalidad mediante la riqueza.» (BU. 2.4,2; Tola y Dragonetti, 2018, p. 73)

Entonces, si la riqueza no da la inmortalidad, Maitreyī no quiere la riqueza sino llenar los deseos más profundos de su alma; quiere conocer el camino a la liberación total: «¿Qué haré yo con algo con lo que yo no puedo volverme inmortal? Enséñame, más bien, señor, aquello que tú sabes» (BU. 2.4,3; Tola y Dragonetti, 2018, p.73).

Yājñavalkya se muestra complacido por el interés de su esposa y, a partir de esto, el sabio le expone su enseñanza. La primera enseñanza del filósofo-sacerdote es sobre el amor del Ātman y fundado en el Ātman. Dice: «No es por el amor al esposo que se quiere al esposo, es por amor a uno mismo (ātman) que se quiere al esposo» (BU. 2.4,5; Tola y Dragonetti, 2018, p. 74).

Luego continúa con la misma estructura, pero haciendo referencia al amor a la mujer, a los hijos, a la riqueza, al *Brahman*, al poder, a los mundos, a los dioses, a los seres, para terminar en cada caso señalando que lo que se ama es el Ātman. Y luego de formulaciones particulares, termina con la enseñanza general:

No es por amor a todo que se quiere a todo; es por amor a uno mismo que se quiere a todo. (BU. 2. 4, 5; Tola y Dragonetti, 2018, p. 74)

No es por amor a todo por lo que todo es amado, sino por amor al Ser. (BU. 2. 4, 5; Martín, 2002, p. 206)

Ningún ser es querido por el amor de ese ser, sino que todo ser es querido por el amor del Ātmā. (BU. 2. 4, 6; Adrados y Villar, 1977, p. 141)

Este aparente proceso inductivo esconde un proceso deductivo, porque el Ātman es principio de todo. «Por el amor del (o al) Ātman» puede tener dos interpretaciones no necesariamente opuestas: i) que nosotros amamos con el amor del Ātman, semejante a la mística cristiana cuando señala que amamos a Dios con el mismo amor de Dios, porque Dios es amor; ii) que lo que uno ama en las cosas no son las cosas (formas temporales), sino al mismo Ātman, porque es el fundamento de toda realidad.

Por eso, Yājñavalkya termina esta primera enseñanza diciendo: «Y, por eso, oh Maitreyī, debemos ver al Ātman, oír hablar de él, pensar en él, meditar en él. Y viendo al Ātman, oyendo hablar de él, pensando en él, conociéndolo, todo se torna conocido» (BU. 2.4,5; Tola y Dragonetti, 2018, p. 75).

Así, el sabio Yājñavalkya termina indicando el tema fundamental de su enseñanza: el Ātman, del cual nada está apartado. Desarrolla la idea de que, si uno quiere asir el Ātman a través de aquello que genera, no podrá hacerlo; tiene que captar el Ātman en sí mismo. En dicho estado ya no hay conocimiento (o consciencia dual, *saṃjñā*), lo cual sorprende a Maitreyī. El sabio responde:

Donde existe, por decirlo así, dualidad, ahí uno huele a otro, uno ve a otro, uno oye a otro, uno le habla a otro, uno piensa a otro, uno conoce a otro; pero, cuando todo se convirtió en el Ātman de uno mismo, entonces ¿con qué olería y a quién? ¿Con qué vería y a quién? ¿Con qué oíría y a quién? ¿Con qué hablaría y a quién? ¿Con qué pensaría y a quién? ¿Con qué conocería y a quién? ¿Cómo podría conocer a aquel, mediante el cual conoce todo? ¿Cómo podría conocer a aquel que es el que conoce? (BU. 2.4,14; Tola y Dragonetti, 2018, p. 78)

Es claro que en un nivel de consciencia se establece dualidad: uno escucha algo, uno ve algo, uno conoce algo. La definición más sencilla de conocimiento es aquello producido por la relación intencional de un sujeto hacia un objeto. Por ejemplo, quien dice que conoce la luna es alguien que la ha visto, la ha pensado, se ha informado sobre ella, etc., pero el sujeto que la conoce no es la luna. El filósofo-sacerdote comprende claramente que la dualidad se produce dentro del conocimiento ordinario. Desde esta forma de conocer, se puede afirmar que no se puede conocer el Ātman. Sin embargo, si pretendemos conocer la esencia que fundamenta todas las actividades, la contraposición entre sujeto-objeto no funciona, porque se trata de lo Absoluto, de lo que está absuelto de toda determinación. Se trataría de un conocimiento donde sujeto y objeto se fusionan, dado que, sobre la realidad última, no es posible establecer dualidades. *Aham Brahmasmi*, «yo soy Brahman», será una de las enseñanzas centrales de las *Upaniṣad*. Todo es uno para el que vive en el Ātman, identidad de todos los seres.

Recapitulando, se puede afirmar lo siguiente. Primero, el filósofo hizo referencia a que el amor a los seres tiene su fundamento en el Ātman; luego, nos dice que quien ha realizado al Ātman ya no vive en una consciencia dual; y, por último, establece la soberanía del Ātman por sobre todas

las cosas. Para este último paso, utiliza un doble movimiento: relacionar lo exterior con lo personal. Veamos un ejemplo:

La tierra es la miel de todos los seres, y todos los seres son miel de la tierra. Aquel ser hecho de luz y de inmortalidad que está en la tierra y, en el plano individual, aquel ser hecho de luz y de inmortalidad que está en el cuerpo, aquéllos son el Ātman, lo inmortal, *Brahman*, todo esto. (BU. 2.5,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 79)

Los otros pares relacionados son: aguas-semen, fuego-palabra, aire-*prāṇa*, regiones del cielo-audición, luna-pensamiento, relámpago-energía vital, truenos-ruídos que hacemos oralmente, espacio-espacio intercardíaco, ley-ley, verdad-verdad y humanidad-humanidad. Termina diciendo:

En verdad el Ātman es el soberano de todos los seres, el rey de todos los seres. Así como los radios de la rueda están fijados en el cubo y en la llanta, así también todos los seres, todos los Dioses, todos los mundos, todos los alientos, todos los Ātmans están fijados en el Ātman. (BU. 2.5,15; Tola y Dragonetti, 2018, p. 82)

2. La enseñanza de Śāṅḍilya

El sabio Śāṅḍilya fue un brahmán cuya meditación en Brahman lo lleva a realizar interesantes descubrimientos acerca del principio último de las cosas. Tres son los aspectos importantes por resaltar en su enseñanza: a) el monismo filosófico que sostiene; b) las ideas acerca del *karma*; y c) la identidad Ātman con Brahman.

a) Śāṅḍilya parte de la misma creencia de los sabios upanishádicos, la existencia de una sustancia que denominaron Brahman, que él identifica, en primer lugar, con todas las cosas porque todas las cosas han procedido de ello:

Todo esto es, en verdad, *Brahman*. Uno, lleno de paz, debe venerarlo como aquello de lo cual uno ha surgido, en lo cual uno se disuelve, en lo cual uno respira. (CU. 3.14,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 170)

Es interesante como en la brevedad del texto se condensa buena parte de la filosofía de los sabios de aquellas épocas. Se establece un principio: Brahman es todo. Luego, se sostiene que es origen, sostenimiento y final. Una veneración silenciosa se sugiere para acercarse a Aquello, lo cual nos permite deducir que en este tiempo ya están desarrollándose distintas técnicas de meditación.

El término *brahman* (sustantivo neutro) nació dentro de un contexto ritual, porque significaba fórmula o palabra sagrada. En las Upaniṣad pasa a ser «el principio supremo y neutro, el origen, más allá de toda atribución, sin principio ni fin; trasciende de la noción de ser y no ser, del bien y del mal, del espíritu y la materia» (Pujol, 2019, p. 737).

b) También Śāṅḍilya continúa con la idea de *karma*, es decir, que los propósitos de las acciones condicionan el nuevo nacimiento. Nos dice el sabio:

En verdad, el hombre está hecho de propósitos. Según sean sus propósitos en este mundo, así será el hombre después de la muerte. Por consiguiente ha de tener un propósito. (CU. 3.14,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 170)¹⁰

De ese modo, se trataría de tener propósitos buenos, sea con respecto al mundo o en miras a la liberación. Esta idea influirá en las diversas tradiciones que surgirán posteriormente.

c) No obstante, lo más resaltante es este tercer aspecto de su enseñanza, en el cual se coloca al Ātman como fundamento de la personalidad y que finalmente es uno con el principio último de todas las cosas. En otras palabras, el principio individual es idéntico al principio universal, de modo que completa una perfecta armonía entre lo individual y lo universal, entre el hombre y el cosmos. Veamos el texto en su integridad:

2. Mi *Ātman*, que es hecho de mente, cuyo cuerpo es la vida, cuya forma es la luz, cuyo pensamiento es la verdad, cuya esencia es el espacio, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, que abarca todo, silencioso, indiferente –

3. mi *Ātman*, que está en el interior de mi corazón, es más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada, que un grano de mostaza, que un grano de mijo, que una semilla de mijo; mi *Ātman*, que está en el interior de mi corazón, es más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que los mundos.

4. Mi *Ātman*, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, que abarca todo, si-

¹⁰ Yājñavalkya ya había señalado la importancia de los deseos en el proceso de las acciones y del nuevo nacimiento: «Y según como actúe y según como se conduzca, así renace. Renace bueno, si actuó bien; renace malo, sin actuó mal . . . Y según sea su deseo, así es su decisión y según sea su decisión, así es su acción, y según sea su acción, así es lo que obtiene.» (BU. 4.4,5; Tola y Dragonetti, 2018, p. 138)

lencioso, indiferente – mi Ātman, que está en el interior de mi corazón, es *Brahman*. Al dejar este mundo penetraré en él. Para aquel que piensa así, no existen dudas. (CU. 3.14, 2-4; Tola y Dragonetti, 2018, pp. 170-171)¹¹

Caracterizando el Ātman, podemos encontrar lo siguiente: i) es el sujeto (*subjectum*) de todas las actividades; ii) está en el interior del corazón¹²; iii) es lo más pequeño y lo más grande, por lo que trasciende la dualidad¹³; iv) es idéntico a Brahman, el principio de todas las cosas, con lo cual el principio individual y el principio universal resultan siendo idénticos; y v) luego de la muerte, «regresará» a aquella plenitud. Una vez más, identificamos que la metafísica de este sabio indio no está separada de un interés por el destino del ser humano. La pregunta por el cosmos es la pregunta por el principio y fin del hombre.

3. La enseñanza de Uddālakā Āruṇi a su hijo Śvetaketu

Otro de los grandes maestros de las Upaniṣad fue Uddālakā Āruṇi quien ya había aparecido en uno de los diálogos con Yājñavalkya y ahora aparece impartiendo a su hijo la enseñanza secreta. Era costumbre que los sacerdotes enviasen a sus hijos a estudiar con otros brahmanes, lo cual es hecho por este brahmán. Luego de algunos años, Śvetaketu regresa orgulloso por el conocimiento adquirido. El padre socráticamente lo interroga:

2. Y su padre le dijo: «Shvetaketu, hijo mío, ya que estás arrogante, te consideras muy instruido y estás lleno de orgullo, ¿es que has preguntado por aquella enseñanza

3. mediante la cual aquello que no ha sido oído se torna algo que ha sido oído, aquello que no ha sido pensado se torna algo que ha sido pensado, aquello que no ha sido conocido se torna algo que ha sido conocido?»

¹¹ Tola y Dragonetti (2018) hacen la importante anotación: «La enseñanza de Śāṅḍilya contiene algunas de las principales doctrinas de las *Upaniṣads* expresadas en forma plenamente explícita: 1. todo es *Brahman*; *Brahman* es la *ἄρχή* de todo; 3. carácter espiritual del Ātman; 4. el Ātman es el origen de todo; 5. identidad del Ātman con *Brahman*.» (p. 170, nota 34)

¹² La idea de que la esencia individual/universal es pequeña y habita en el interior del corazón, también era otra idea compartida por los sabios de las Upaniṣad: «Aquel ser hecho de mente y cuya esencia es la luz, mora en el interior del corazón, como un grano de arroz, como un grano de trigo. Es el Señor de todo, el Soberano de todo; gobierna todo lo que existe.» (BU. 5.6,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 145)

¹³ El teólogo y filósofo Nicolás de Cusa (s. XV), de modo semejante, dirá lo siguiente: «Siendo [lo Divino] todo lo que puede ser, es, por esa misma razón, tan grande cuanto puede ser y tan pequeño cuanto puede ser. El mínimo y el máximo. La divinidad es la coincidencia de los opuestos.» (Yockey, 1993, p.76)

«¿Cómo es esa enseñanza, señor?»

4. «Hijo mío, así como un pedazo de arcilla se conoce todo lo que es de arcilla, sus modificaciones son meras denominaciones que no tienen otro fundamento que la palabra, lo real es la arcilla;

6. [...] así es, hijo mío, esta enseñanza.»

7. «Señor, mis maestros ignoraban sin duda esta enseñanza, pues, si la hubieran sabido, ¿cómo no me la habrían dicho? Señor, comunícamela tú.»

Su padre le contestó, «Bien, hijo mío.» (CU. 6. 1, 2-7; Tola y Dragonetti, 2018, pp. 203-204)

En esta enseñanza encontramos tres asuntos dignos de apreciar: i) primero, el orgullo intelectual, como la *hybris* griega, ha limitado al joven a descubrir lo más importante; ii) adelanta el sabio una metáfora que encierra su enseñanza: detrás de las distintas modificaciones de la realidad, ella siempre es una; iii) esta enseñanza no era aceptada por todos los brahmanes, especialmente por quienes se habían quedado en la lectura de los cuatro vedas y en el acto ritual, sin desembocar en una actitud metafísica. La primera enseñanza que le da su padre-maestro es la afirmación de que el ser es principio de todas las cosas. Y es que ya existía una corriente que pensaba que el principio de todas las cosas era el no-ser. Por ejemplo, en un texto de las upaniṣad, no atribuida a un maestro en especial, se dice: «En el principio esto era sólo no-ser» (CU. 3.19,1). Āruni se distancia de esta posición y sostiene que todo proviene del ser:

1. -Hijo mío, en el principio esto era únicamente ser (*sat*), uno y sin segundo. Algunas personas dicen: «En el principio esto era no-ser, uno y sin segundo; y de este no ser nació el ser».

2. Pero, hijo mío, ¿Cómo podría ser así? ¿Cómo del no-ser podría nacer el ser? Hijo mío, en el principio este mundo era, en verdad, únicamente ser, uno y sin segundo. (CU. 6.2,1-2; Tola y Dragonetti, 2018, p. 204).

Tres observaciones podemos hacer sobre este texto: i) el padre-maestro señala al ser como principio de todas las cosas; ii) pero, ahora es caracterizado como «uno y sin segundo». He ahí lo típico del pensamiento monista de la India que no se limita a decir que la realidad es una, sino que además es «sin segundo», sin opuesto. Realizaron esta precisión porque ya la simple idea de la unidad crea su propia dualidad, el ser contendría implícitamente la idea del no-ser. Para evitar eso y dado que tienen que utilizar un lenguaje, colocan la expresión «uno y sin segundo», algo cuya unidad no encierra dualidad alguna. iii) Sostener que todo proviene del no-ser es

incoherente. No se sostiene racionalmente porque ¿cómo vendría el ser del no-ser sino porque aquel ya está previamente en el no-ser? Y si está previamente, ya no tiene sentido postularlo como principio. Resumiendo, más adelante su enseñanza vuelve a sostener: «Todos los seres, hijo mío, tienen su raíz en el ser, tienen su punto de apoyo en el ser, tienen su fundamento en el ser.» (CU. 6.8.4; Tola y Dragonetti, 2018, p.210)

Para hacer más comprensible la enseñanza, el padre utiliza una serie de parábolas o metáforas, de las cuales cinco nos parecen las más importantes: la de las abejas, de los ríos, del árbol, del fruto de la higuera y de la sal echada al agua. Hemos elegido tres de ellas para exponer las ideas de este pensador indio.

a) En primer lugar, presentaremos la parábola de las abejas:

1. Así como las abejas, hijo mío, preparan la miel, recolectando las esencias de diversos árboles, y las reducen a una unidad, a una esencia,

2. y así como aquellas esencias, una vez allí, ya no distinguen ‘Yo soy la esencia de este árbol’, ‘Yo soy la esencia de aquel otro árbol’, así también, hijo mío, todos los seres, penetrando en el ser, no saben ‘Hemos penetrado en el ser’.

3. Y aquí el tigre, el león, el lobo, el oso, el gusano, la mariposa, la mosca, el zancudo, el mosquito tornan a ser lo que son.

4. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu.

«Señor, instruídme más».

Su padre le contestó: «Bien, hijo mío». (CU. 6. 9, 1-4; Tola y Dragonetti, 2018, pp. 211-212).

Con base en el texto, podemos aseverar las siguientes ideas: i) El elemento central es el ser al cual todos los seres vuelven, «tornan a ser lo que son»¹⁴. Así, la multiplicidad se reduce a una sola realidad fundamental; ii) Tola (1973) considera que los seres, al sumergirse en el ser, pierden su conciencia individual y no perciben que están sumergidos en el ser (p. 202, nota 145); iii) La enseñanza expone la filosofía de la identidad entre lo individual y lo universal, «tú eres eso» (*tat tvam asi*), es decir, la identidad entre Ātman y Brahman, el principio individual con el principio universal.

¹⁴ «Sé lo que eres» decía el maestro sanmarquino José Russo (1962), en sintonía con la sabiduría antigua de la India y lo mejor de la mística cristiana. Eso ha hecho pensar a algunos en una «filosofía perenne».

b) La parábola de los ríos

1. Los ríos, hijo mío, fluyen en el este hacia el Oriente, en el oeste hacia el Occidente. Salen del océano y retornan al océano: se convierte en océano. Y así como aquellos ríos, una vez allí, ya no saben: ‘Yo soy aquel río’, ‘Yo soy aquel otro río’,

2. así también, hijo mío, todos los seres, aunque saliendo del ser, no saben: ‘Hemos salido del ser’.

Y aquí el tigre, el león, el lobo, el oso, el gusano, la mariposa, la mosca, el zancudo, el mosquito tornan a ser lo que son.

3. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil: él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu.

«Señor, instruídme más».

Su padre le contestó: «Bien, hijo mío». (CU. 6. 10, 1-3; Tola y Dragonetti, 2018, p. 212).¹⁵

Sin duda existen elementos comunes con el texto anterior, como la identidad Ātman-Brahman, pero existe una diferencia importante: ahora se pone el acento en que todos los seres han salido del ser, es decir, el ser como origen y principio de todos los seres. En este texto podemos ver una idea circular: salimos del ser y retornamos a él. Se trata de un principio siempre presente, no asumido como realidad temporal, sino eterna.

c) La parábola de la sal echada en el agua

1. Pon esta sal en agua y vuelve donde mí mañana.

Así lo hizo. Su padre le dijo: «Tráeme la sal que pusiste ayer por la tarde en el agua».

Shvetaketu la buscó y no la encontró; pues se había disuelto.

2. «Prueba el agua de la superficie. ¿Cómo sabe?»

«Está salada».

«Prueba el agua de en medio. ¿Cómo sabe?»

«Está salada».

«Prueba el agua del fondo. ¿Cómo sabe?»

«Está salada».

¹⁵ El poeta Jorge Manrique (s. XV) escribía: «Nuestras vidas son los ríos/ que van a dar en la mar,/ que es el morir;/ allí van los señoríos/ derechos a se acabar/ y consumir;/ allí los ríos caudales,/ allí los otros medianos/ y más chicos,/ y llegados, son iguales/ los que viven por sus manos/ y los ricos.» La semejanza esconde una profunda diferencia cultural. El poeta europeo ve trágicamente y teme desaparecer la individualidad, el filósofo indio anhela hundirse en la unidad del ser, su propia naturaleza, yendo más allá del temor a la muerte.

«Arroja esa agua y vuelve donde mí».

Shvetaketu hizo así y le dijo a su padre: «La sal está en todo momento en el agua».

«En verdad, hijo mío, tú no percibes aquí al ser y él está aquí».

3. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu».

«Señor, instruídme más».

Su padre le contestó: «Bien, hijo mío». (CU. 6.13.1-3; Tola y Dragonetti, 2018, p. 214)¹⁶

Si antes había sostenido que salimos del ser (parábola de los ríos) y volvemos a él (parábola de las abejas), ahora se emplea la idea de que todo se mantiene en el ser. No se identifica ni con la multiplicidad ni con la materialidad, sino con un «elemento sutil» que, aunque no es percibido (parábola del fruto de la higuera), sostiene toda la realidad manifestada.

Dice el filósofo a su hijo «tú no percibes aquí al ser y él está aquí». Presencia del ser que —como Heráclito— ama el ocultarse. Y aunque se hable de salida y retorno, eso no implica pérdida del ser en ningún momento, porque «todo está constituido por aquel elemento sutil». De ese modo, el padre-maestro termina su enseñanza metafísica a su hijo-iniciado en la sabiduría de las Upaniṣad. Ha recibido la sabiduría secreta. Si no ha quedado como saber intelectual, faltaría la realización de la verdad misma.

4. La enseñanza de Sanatkumāra

Una nueva enseñanza se despliega. Ahora el sabio Nārada, dándose cuenta de que su saber es libresco, busca al sabio Sanatkumāra. Este le pide que le diga todo lo que sabe. Le dice: «Ven a mí con lo que tú sabes. Yo te instruiré sobre lo que viene después» (CU. 7.1,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 216).

Este es un interesante inicio, porque le pide que explicita su «conocimiento previo», para saber qué es lo que tiene que enseñarle. La respuesta de Nārada también es igualmente impresionante, porque expone todo el saber de su época, que abarca el conocimiento de los vedas, historia, gramática, ritual, aritmética, astronomía, etc. Al final, añade con sinceridad:

¹⁶ Al parecer, esta metáfora era usada por los maestros de aquella época, pues también aparece en las enseñanzas de Yājñavalkya a su esposa Maitreyī: «como un trozo de sal arrojado en el agua se disuelve en ella y ya no se le puede encontrar; y de dondequiera que se tome el agua, está salada, así también este Gran Ser es infinito, ilimitado, masa compacta de conciencia.» (BU. 2.4,12; Tola y Dragonetti, 2018, p. 78).

«Yo conozco los Textos, señor, pero yo no conozco el *Ātman*. Y yo he oído decir a personas como vos que aquel que conoce el *Ātman*, supera el dolor. Y yo sufro, señor; hacedme atravesar, señor, allende el sufrimiento» (CU. 7.1,3; Tola y Dragonetti, 2018, p. 217).

Este pasaje es un buen ejemplo de una característica de la filosofía india: ligar el pensar a la vida. Es decir, en el pensar se pone en juego la vida; por eso, el erudito Nārada siente esa angustia que ningún texto ha resuelto. Mientras el joven Śvetaketu empezaba con el orgullo del saber aprendido, Nārada empieza con el dolor de no sentir su propia esencia.

Sanatkumāra le dice que todo lo que ha aprendido son solo palabras y únicamente avanza «hasta donde llegan las palabras», clara consciencia del límite del lenguaje. Nārada le pregunta si existe algo superior a las palabras. Entonces sigue una serie de respuestas esotéricas: la voz es superior a las palabras, la mente es superior a la voz, etc., hasta llegar al *Ātman*:

Ahora la enseñanza respecto al *Ātman*: el *Ātman* está abajo, el *Ātman* está arriba, el *Ātman* está en el oeste, el *Ātman* está en el este, el *Ātman* está en el sur, el *Ātman* está en el norte: el *Ātman* es todo el mundo. (CU. 7.25,2; Tola y Dragonetti, 2018, p. 230)

El *Ātman* está presente en toda la realidad; todo yace en el *Ātman* o, como dicen las upaniṣad, «esto» (*idam*) es *Ātman*. Y agrega el sabio que todo a lo que anteriormente hizo referencia sale del *Ātman*:

Para aquel que ve así, piensa así, conoce así, para aquél salen de su *Ātman* la vida, de su *Ātman* la esperanza, de su *Ātman* la memoria, de su *Ātman* el espacio, de su *Ātman* el fuego, de su *Ātman* el agua, de su *Ātman* la aparición y la desaparición, de su *Ātman* el alimento, de su *Ātman* la fuerza, de su *Ātman* el conocimiento, de su *Ātman* la meditación, de su *Ātman* la razón, de su *Ātman* la facultad de concebir mentalmente, de su *Ātman* la mente, de su *Ātman* la voz, de su *Ātman* las palabras, de su *Ātman* los Textos sagrados, de su *Ātman* los actos rituales, de su *Ātman* todo. (CU. 7.26,1; Tola y Dragonetti, 2018, p. 230)

Ātman es fundamento de la personalidad y del cosmos. La visión de esa esencia trae liberación del sufrimiento, que metafísicamente es la visión de la unidad en la diversidad de todos los seres. En ningún momento el sabio le dice a Nārada que renuncie a su conocimiento; lo que parece decirle es que todo su saber, toda su personalidad y todo el cosmos están sostenidos en el *Ātman*, y es ahí donde existe la «liberación de todos los nudos».

Conclusiones

Estos grandes relatos indios, llamados Upaniṣad, no son textos homogéneos; no tienen enseñanzas similares. Por eso, solo hemos seleccionado algunas que se refieren a una de sus preocupaciones centrales: la realidad, o, como gustan decir, lo Real de lo real. De estas indagaciones metafísicas que hemos expuesto, podemos reconocer algunas «conclusiones» relevantes con respecto a la realidad y el conocimiento.

- a) Lo Real de lo real hace referencia a una realidad última, que es pensada como principio y fin, detrás de todas las formas pasajeras que percibimos. Con ello no se postula un dualismo, sino lo contrario, la unidad de todos los seres. La multiplicidad de los seres es temporal; la unidad es eterna.
- b) Los textos denominan a este principio *Ātman* o *Brahman*, cuya naturaleza es ser, consciencia y felicidad. Así, el Ser es Consciencia, ambos son la plenitud misma, la felicidad. Entonces, se trataría de realizar la propia naturaleza oculta en uno mismo. Y ello trasciende el tiempo, el espacio y realiza al propio sujeto. No hay un tránsito de la carencia a la plenitud, aunque al sujeto le parezca que va del no ser al ser, sino de la plenitud a la plenitud.
- c) *Ātman* o *Brahman* son los términos para el principio individual y el principio universal. Con ello los sabios indios señalaban que esta particularidad que somos encierra la esencia misma del universo (o del pluriverso). Dentro de uno se encontraría las respuestas a las inquietantes preguntas que nos hacemos. De ese modo, la búsqueda personal no sería un autoencierro, sino que la búsqueda de su propia individualidad se lograría uniéndose al mismo ser universal, pues son uno y lo mismo.
- d) El *Ātman* como principio individual-universal es el sujeto puro que permite todas las actividades, como las sensoriales y el pensar; sin embargo, estas actividades, a su vez, no pueden conocerlo. Con ello se postula dos formas de conocimiento distintas. Una, sería el conocimiento sensorial e intelectual, caracterizado por la dualidad sujeto-objeto. Esto se debe a que, por ejemplo, uno ve al otro o uno piensa en otro, pero lo percibido o lo pensado no es el sujeto, ni pueden conocerlo pues siempre presupone esa dualidad. Por otro lado, el *Ātman* es el uno sin segundo, cuyo conocimiento unifica sujeto y objeto. No se conoce el principio absoluto como un objeto del mundo entre otros, sino cuando el propio sujeto individual se hace uno con el principio universal. Así, el segundo sentido del conocimiento es ontológico, cuando conocer implica ser.
- e) Las vías que estos filósofos señalan son básicamente dos. Una es la negativa, es decir, desidentificar al ser de todos los atributos que ponemos a la realidad empírica. Así, no es alto ni bajo, día o noche, grande o pequeño, etc. Lo Absoluto estaría absuelto de toda limitación (ilusoria)

que hemos impuesto a la realidad. La otra vía es la interiorización, la meditación, la absorción, la fusión del ser o la consciencia individual con el ser o la consciencia universal. Ahí toda dualidad quedaría trascendida y el sujeto, transformado.

Referencias

- Adrados, F. R. y Villar Liébana, F. (1978). *Ātma y Brahma. Upanisad del Gran Āranyaka y Bhagavadgītā*. Editora Nacional.
- Lindquist, S. E. (2011). One Yājñavalkya...Two? On the (Questionable) Historicity of a Literary Figure, en S. Lindquist (Ed.), *Religion and Identity in South Asia and beyond* (pp. 69-82). Anthem Press. <https://doi.org/10.7135/UPO9780857288110.004>
- Mahadevan, T.M.P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. Fondo de Cultura Económica.
- Martín, C. (2009). *Upanisad. Con los comentarios de advaita de Śankara*. Trotta.
- Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Trotta.
- Parrinder, G. (1980). *La sabiduría del bosque. Las Upanishads*. Lidium.
- Polo, M. (2001). Los diálogos metafísicos de las Upanishads. *Revista de Filosofía Alétheia*, (6), 65-81. Lima.
- Pujol, O. (2019). *Diccionario sánscrito-español*. Herder.
- Radhakrishnan, S. (1927). *Indian Philosophy* (2 t.). Oxford University Press.
- Reyna, R. (1977). *Introducción a la filosofía de la India*. El Ateneo.
- Russo, J. (1962). Sé lo que eres. En J. Russo, *Sobre la paz y el hombre*. Minerva.
- Schuhmacher, S. y Woerner, G., (1993). *Diccionario de la sabiduría oriental*. Paidós.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2018). *Upanishads. Doctrinas secretas de la India*. Las Cuarenta.
- Tola, F. (1973). *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*. Barral Editores.
- Yockey, J. F. (1993). *Meditações com Nicholas de Cusa*. Editora Gente.

CUATRO CONCEPCIONES DE LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA INDIA

A la memoria del Dr. José León Herrera, de quien extrañaremos su paciencia, sonrisa y sabiduría.¹⁷

Introducción

La filosofía de la India es muy amplia y variada, tiene muchas tradiciones tanto filosóficas como teológicas. Por eso mismo, esta exposición solo quiere presentar, a modo de un primer esquema, un breve panorama de cuatro perspectivas sobre la verdad, quizá nada justo ante tal diversidad. Lo que deseo enfatizar son algunos momentos significativos de la verdad en la tradición india, que serían los siguientes: la Verdad como Realidad (en la tradición ontológica), la Verdad como Dios inmanente-trascendente (interpretación religiosa), las verdades según perspectivas (en el jainismo) y la verdad en sentido analítico-realista (escuela Nyāya). Este texto que ahora presento solo trata algunas concepciones del pensamiento indio tradicional, pues no he considerado muchas otras tradiciones, ni los desarrollos contemporáneos.¹⁸

La filosofía india ha mantenido durante siglos la discusión sobre la verdad; en torno a ella ha generado metafísicas, teologías, teorías del conocimiento, métodos, sea como una derivación directa o indirecta. Iniciamos con el término sánscrito más usado para verdad, *satya*. Luego, la concepción ontológica de la verdad. En seguida, la concepción religiosa de la verdad. En cuarto lugar, la concepción jaina de la verdad. Y, finalmente, la verdad en sentido analítico-realista, de la escuela Nyāya.

¹⁷ El presente artículo aparecerá en la obra de homenaje al Dr. José León Herrera, que será publicado por la PUCP.

¹⁸ Si bien es muy importante la idea de verdad en el budismo, por su amplitud y matices, además por ser una tradición que sale de las fronteras indias, lo dejaremos para otro ensayo.

1. La verdad y la realidad

En gran parte de las reflexiones sobre la verdad, están implicados los medios de conocimiento, de cómo nos acercamos a esa realidad y de cómo inventamos esa realidad. Iniciaremos por la palabra sánscrita para verdad, *satya*¹⁹.

El clásico diccionario de Monier-Williams señala que *satya* viene de la raíz AS, ser, que significa 1. Realidad y 2. Verdad (Monier-Williams, 2003, p. 1134). *Sat* significa ser, existir, ocurrir, suceder, estar presente. Además, trae las siguientes acepciones de *satya*: verdad, real, actual, genuino, sincero, honesto, confiable, puro, virtuoso, bueno, efectual, válido (p. 1135). El *Diccionario Sánscrito-Español* de Oscar Pujol (2019) trae los siguientes significados de *satyá*, como sustantivo:

3 n a verdad; realidad RV+. **b** promesa, voto, palabra AV+. **c** verdad, veracidad, sinceridad (en el *vedānta* y en el yoga, una de las cinco restricciones o *yama* YS 2.30; la verdad consiste en pensar y hablar siendo fieles a lo que hemos visto, siendo fieles a lo que hemos inferido o a lo que hemos escuchado de una fuente fidedigna; además, la verdad exige que lo dicho no solo no sea falso, sino que también sea inequívoco y pertinente; por otro lado, la verdad dicha con la intención de perjudicar a alguien no puede ser considerada como verdad sino como una caricatura de la verdad que tiene consecuencias funestas para quien las dice; en consecuencia, hay que reflexionar bien antes de decir una verdad y tener en cuenta que sea realmente beneficiosa para todos los seres:...VBh 2.30;...TV 2.30; cuando la verdad está bien arraigada en una persona, todo lo que ella diga se hará realidad ...YS 2.36;...VBh 2.36). (p. 1120)

Como se puede apreciar, su significado va desde aspectos ontológicos hasta prácticos, pasando por lo moral en sentido amplio. Por eso, *satya* ha tenido un múltiple uso, lo que demuestra su importancia cultural. Ponemos algunos ejemplos de palabras asociadas a la verdad, extraídos de ambos diccionarios:

Satyātman: cuyo ser es la realidad, persona sincera;

Satyakarman: sinceridad en la acción;

Satyakāma: amante de la verdad;

Satyajit: la victoria de la verdad;

Satyajña: conociendo lo que es verdadero;

¹⁹ Para la transliteración de los términos en sánscrito, en general, seguiremos a Radhakrishnan (1953), *The Principal Upaniṣads*, salvo si los autores citados lo utilizan de otro modo.

Satyatas, en verdad, verdaderamente, realmente;

Satyadarśin: que ve la verdad;

Satyadharmā: la ley de la verdad, ley verdadera; firme en la verdad;

Satyavacana: que dice la verdad, hablar la verdad, veracidad.

El otro término usado para verdad es *tattva*, del cual Pujol (2019) registra los siguientes significados como sustantivo: naturaleza verdadera, esencia, existencia, verdad, realidad, sustancia, principio supremo (p. 412). Una vez más, aparece asociado al ser, a la realidad, por lo que genera consecuencias en todo orden de cosas. En tal sentido, aparece en el campo ontológico, teológico, gnoseológico, lingüístico y práctico.

2. La Verdad en sentido ontológico

El primer logro de la filosofía de la India es con la ontología de las *Upaniṣad* (s. IX a.C.), donde se postula una realidad esencial y eterna que explica el origen, conservación y fin de todos los seres. Este principio de todo se denomina Ātman-Brahman, que unifica y trasciende las dualidades y particularidades, y yace en lo más profundo del corazón humano, pero también en la interioridad de los seres más lejanos. Es, por eso, inmanente y trascendente. Ātman-Brahman es el Absoluto, pues está exento de todo condicionamiento, cuya naturaleza es ser (*sat*), consciencia (*cit*) y beatitud (*ananda*). La verdad (*satya*) aparece en el descubrimiento de este ser único y esencial, que no es diferente de uno mismo. Dicha verdad da sentido al orden; es el orden. Asimismo, es algo que puede ser conocido y se convierte en un deber moral.

Denominamos a esta aproximación ontológica²⁰, porque por un lado Brahman es la Verdad, pero también quien comprende esto es la Verdad, Ātman, el Sí mismo. La *Kena Upaniṣad* (2.5) dice sobre la realización del Ātman: «Si uno lo encontró en este mundo,/ entonces es la verdad;/ si no lo conoció en este mundo,/ entonces es una gran desdicha» (Tola, 1973, p. 315)²¹. «Ser la Verdad» es la forma de indicar que aquel que co-

²⁰ Llamaré «ontológica» a esta versión, no en contraposición a lo metafísico, sino a lo religioso, que asume que el principio de todo es Dios. Esta diferencia es solo metodológica, pues aún los pensadores más ontológicos, como Śankara (entre el siglo VIII-IX), eran personas que creían en los dioses. En la perspectiva ontológica, no se trata solo del Ser (*sat*), sino de la transformación misma del sujeto que comprende al mismo Ser. No hay en el pensamiento indio tradicional una ontología especulativa, sin relevancia en la existencia misma del sujeto que conoce.

²¹ Seguiré la clasificación de las *Upaniṣad* realizada por Fernando Tola (1973, pp. 14-15), en antiguas, intermedias y recientes. Es en las más antiguas donde la propuesta metafísica aparecerá con más claridad, mientras que, en las intermedias, el principio de todo se funde con Dios, quien es la Verdad misma. Las traducciones de las obras clásicas como las *Upaniṣad* serán indicadas en las notas a pie de página.

noce el Ser se convierte en el mismo Ser —lo realiza, llega a ser uno con él—, pues es el fundamento de todo lo existente. Por eso, como bien señala Panikkar (1997), el conocimiento (*jñāna*) «es el acto humano fundamental de «incorporar» la realidad y convertirnos en ella» (p. 125). El conocimiento de lo Absoluto no es de un objeto externo, sino ser el ser mismo, un saber que unifica. Siguiendo esta lógica, ni la muerte existiría, por lo que el individuo sería inmortal. Individuo no en tanto entidad separada, sino en tanto expresión del mismo Ser Universal (Brahman).

Uno de los sabios de las *Upaniṣad*, Sanatkumāra, afirma que la verdad debe ser conocida: «Cuando uno conoce, uno dice la verdad. No conociendo, uno no dice la verdad. Conociendo, uno dice la verdad. Es necesario querer conocer el conocimiento» (*Chāndogya Upaniṣad*, 7.17; Tola, 1973, p. 217). Y para conocer uno debe pensar y saber sobre el pensamiento (7.18; Tola, 1973, p. 217). No obstante, es un saber especial, dado que se trata de la esencia que origina, sostiene y es meta de la existencia de todos los seres. Las *Upaniṣad* distinguen entre un saber sensible, libresco, nominal, del saber intelectual, intuitivo, de lo absoluto, expresado generalmente de modo negativo (innombrable, incognoscible, inasible, etc.). Conociendo a Brahman, uno es la Verdad. Dice el *Taittirīya Upaniṣad* (2.1,1):

Aquel que conoce a *Brahman* alcanza lo supremo. Al respecto existe la siguiente doctrina:

Aquel que conoce a Brahman,

que es la verdad (satyam), el conocimiento (jñānam), infinito (anantam)

y que mora en un lugar secreto

y en el cielo supremo,

aquél alcanza todos sus deseos,

conjuntamente con Brahman omnisciente. (Tola, 1973, p. 262)²²

De esta manera, la asociación desde el origen etimológico entre Ser y Verdad permitió que lo Absoluto sea la Verdad²³, una verdad sin condicionamiento alguno, sin dualidad sujeto-objeto; una verdad cuyo saber es

22 La traducción de Arnau (2019) de este pasaje es: «Quien conoce a bráhmán alcanza lo supremo. Sobre esto se ha dicho: bráhmán es la verdad, el conocimiento y lo ilimitado. Quien sabe que está oculto en la caverna del corazón y en el más alto cielo colma todos sus deseos.» (p. 297)

23 Por lo que *satyasya satyam* —que aparece en el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 2.1,20 y 2.3,6— los especialistas lo traducen como «la Verdad de la verdad» (Martín, 2002, p. 174) o «lo real de lo real» (Tola, 1973, p. 66).

infinito. Reiteramos que no se trata solamente de un Ser trascendente que es absoluto, sino que cada ser es el Ser Absoluto; por lo tanto, quien lo conoce lo realiza, volviéndose él mismo la Verdad. Ese camino al Ser se realiza a través de la vía negativa, *neti, neti*, «no es esto, no es aquello», lo cual niega toda diferencia o determinación para acceder a lo que no tiene nombre, es decir, a lo que uno siempre es.

La Verdad en sentido ontológico ha tenido expresiones abstractas, pero también poéticas y míticas. Veamos estas dos últimas. Con un tono poético, por ejemplo, podemos encontrar el siguiente texto de la *Upaniṣad* más antigua:

12. La verdad es la miel de todos los seres; todos los seres son la miel de la verdad. Aquel ser hecho de luz y de inmortalidad que está en la verdad y, en el plano individual, aquel ser hecho de luz y de inmortalidad, conforme a la verdad, aquéllos son el Ātman, lo inmortal, *Brahman*, todo esto. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 2.5,12; Tola, 1973, p. 76.)

Finalmente, en el *Kauṣītakī Upaniṣad* (1.5) se explica la palabra *satya*, verdad, como un relato metafórico, pero que tiene un sentido ontológico. Veamos:

1.5. *Brahma* le pregunta [al muerto]: «¿Quién eres?» Le ha de contestar:

1.6. «Soy una estación, un descendiente de las estaciones. Nací del espacio como matriz, del esplendor, esta luz del año, el Ātman de todo ser. Tú eres el Ātman, yo soy lo que tú eres.»

Le dice: «¿Quién soy yo?»

Le ha de contestar: «La verdad (*satya*)²⁴».

«¿Qué es la verdad?»

«Lo que es diferente de los dioses, de los alientos, es *sat*, pero lo que son los dioses y los alientos, es *tya*. Esto es expresado con la palabra: *satya*. Tanto es todo esto. Tú eres todo esto.» (Tola, 1973, p. 289)

La verdad en sentido ontológico es la que se muestra, pero también se oculta; es el fundamento (Ser, diferente de los dioses y los alientos), pero también es el mundo (de los dioses y los alientos). Y esa dinámica entre

24 La traducción de la respuesta también podría ser «Lo Real», como lo hace Radhakrishnan (1953, p. 759).

fundamento y mundo, lo que subyace y aparece, lo diferente y lo mismo, es la verdad y eso somos nosotros. Y «yo soy lo que tú eres», queriendo decir el carácter absoluto de todo ser. *Tattvamasi*, «tú eres eso», dice *Chāndogya Upaniṣad* (6.8,7; Tola, 1973, p. 201).²⁵

3. La verdad en sentido religioso

Las *Upaniṣad* intermedias identifican lo Absoluto con Dios, la divinidad con atributos superlativos, como en las religiones que tienen dioses superiores. Para tal efecto, *Īśa Upaniṣad*²⁶ es un texto representativo. Está compuesto de 18 estrofas y es un texto leído por muchos grupos religiosos en la India actual. En su contenido, hay diferentes planos de lectura: Dios y los dioses, la vida del renunciante, los actos, la vida sin Dios, Dios como unidad de opuestos (lo móvil y lo inmóvil, lo cerca y lo lejos, etc.), Dios como Ātman, etc. Entre los versos más relevantes están:

1. Por el Señor ha de ser cubierto (*īśāvāsyam*)
todo lo que en el universo se mueve.
5. Se mueve y no se mueve.
Está lejos y está cerca.
Está dentro de todo y está fuera de todo.
10. Distinto es, dicen, del conocimiento,
distinto, dicen, de la ignorancia.
13. Distinto es, dicen, del existir,
distinto, dicen del no-existir. (León, 1996, pp. 23-24)

Dios es el Sí-mismo de todo ser, de todo lo manifestado. El renunciante lo contempla en cada cosa, más allá de la ignorancia y del conocimiento ordinario, más allá del deseo de existir y del deseo de no-existir. Así puede alcanzar la inmortalidad (*amṛtam*). En ese contexto, aparece la referencia

²⁵ Uno de los desarrollos más importantes de esta visión metafísica de la verdad será realizada por la vedānta advaita de Śankara (788-820 d.C.), pues también para él solo existe el Absoluto, identificado como Ser-Consciencia y Beatitud: «Brahman es la más alta verdad, la única realidad, puesto que sólo Él existe.» Śankara, *Viveka-Suda-Mani* (Plá, 2013, p. 128).

²⁶ Para esta parte, tendremos en cuenta la traducción de José León Herrera, *Upanishads* (1996). La obra incluye seis *Upaniṣad* de distintas épocas: *Ishā*, *Kena*, *Katha*, *Māndūkya*, *Brahmabindu* y *Kaivalya*. Además, se encuentra la traducción del «Himno del ser y el no ser» del *Rig Veda*, así como las «Seis estrofas sobre el Atman de Sri Shankaracharya».

a la verdad: «Por un disco de oro (*hiraṇmayena pātreṇa*) está cubierto/ el rostro de la verdad (*satyasyāpihitam mukham*)./ Apártalo, oh Pūshan, para que pueda verla/ aquél cuya ley esencial es la verdad» (*Īśa Upaniṣad*, 15; León, 1996, p. 25)²⁷.

El «rostro de la verdad» es el rostro de Dios, el Sí-mismo que subyace en todo ser. Al inicio el texto, comenzó señalando que todo está envuelto por Dios; ahora el mismo rostro de Dios es cubierto por un «disco de oro», que atrae, pero que pocos logran quitar para ver la Verdad. Radhakrishnan (1953) señala que estos textos —versos del 15 al 18— eran leídos en los ritos funerarios (p. 577); por eso se invoca a varios dioses para el tránsito *post mortem* y recordarnos la naturaleza finita del ser humano y la naturaleza divina dentro de cada uno.

Tola (1973) traduce «copa de oro», la cual identifica con el sol. Los dioses que aparecen en esos versos son asociados a los atributos del sol (p. 139, nota 117), aspectos de luz que quizá podría iluminar o liberar al ser humano o al alma en su camino. Al respecto señala Radhakrishnan (1953): «La conexión de la verdad con la liberación es tradicional al pensamiento indio» (p. 303). Dicho de otro modo, la verdad tiene un sentido soteriológico, realizada por un tipo de saber y actuar. Desde esa perspectiva, no se diferencia de la verdad en sentido ontológico.

Una traducción diferente de este párrafo, desde una perspectiva confesional, es realizada por el swami Prabhupāda (1982): «¡Oh mi Señor!, sustentador de todo lo que vive. Tu verdadera cara está cubierta con Tu resplandor deslumbrante. Por favor, remueve esa cubierta y muéstrate ante Tu devoto puro» (p. 87). En esta versión, se asume que el resplandor deslumbrante es producto de la propia divinidad. Prabhupāda (1982) traduce *hiraṇmayena pātreṇa* por «cubierta deslumbrante» (p. 90). Y lo relaciona al *Bhagavad-Gītā* (14.27) que dice: «Y Yo soy el fundamento del *Brahman* impersonal, el cual es la posición constitucional de la fe-

²⁷ La traducción de Arnau (2019) es la siguiente: «Hay un disco de oro,/ le está cubriendo el rostro a la verdad./ ¡Descúbrelo, Pūshan,/ para que pueda verlo quien es fiel!» (p. 388). Un texto similar aparece en el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 5.15,1: «El rostro de la verdad está cubierto con un disco de oro. Descúbrelo, oh Pūshan, para que yo, que amo la verdad, pueda verla» (Radhakrishnan, 1953, p. 302). Por su parte, Tola (1973) traduce este último texto así: «La faz de la verdad está cubierta/ por una copa de oro./ Descúbrela, oh Pūshan, para que la vea yo/cuya naturaleza es la verdad» (p. 139). Un texto similar también aparece en el *Maitrī Upaniṣad* VI, 35. En esta ocasión, Radhakrishnan (1953) prefiere traducir por «vaso de oro» y la verdad por lo real: «Con un vaso de oro está cubierto el rostro de lo real. Que tú, oh Pūshan, descubras, para que podamos alcanzar lo Eterno real, lo omnipresente.» (p. 847). Radhakrishnan (1953) agrega que Pūshan es el sol, dios de la luz y protector del mundo (p. 302; ver también Pujol, 2019, p. 634).

licidad última, siendo inmortal, imperecedero y eterno.» (Prabhupāda, 1978, p. 296)²⁸

Siguiendo con la *Bhagavad Gītā*, *El canto del Señor*, considerada también una *Upaniṣad*, se nos relata las enseñanzas del Dios Kṛṣṇa al guerrero Arjuna, justo antes de empezar la guerra fratricida entre Pāṇḍava y Kaurava. Las enseñanzas con respecto a la verdad se mueven en el plano metafísico y religioso; es decir, Kṛṣṇa es la verdad que yace en el interior: él es al que hay que conocer. La teología que subyace a esta obra es compleja para la mentalidad occidental, que solo tiene el concepto de Dios y divinidad, a veces equiparados. Pero los hindúes distinguieron diversas facetas de la divinidad. Así, Prabhupāda (1978), basándose en el *Śrīmad-Bhāgavatam*, afirma que Kṛṣṇa como Verdad Absoluta, se «revela en tres fases de comprensión: *Brahman*, o el espíritu impersonal omnipenetrante; *Paramātmā*, o el aspecto localizado del Supremo dentro del corazón de todas las entidades vivientes; y *Bhagavān*, o la Suprema Personalidad de Dios, el Señor Kṛṣṇa» (p. 21). Él es la verdad y desde él el devoto debe organizar su vida recta y virtuosamente: «La austeridad del habla consiste en hablar veraz y beneficiosamente, y en evitar el lenguaje que ofende» (*Bhagavad Gītā*, 17.15; Prabhupāda, 1978, p. 343). De ese modo, la teología y la moral terminan unidas, una dándole sentido a la otra.

Aunque la teología del *Bhagavad Gītā* se despliega en muchos detalles, la enseñanza central es sencilla, nos dice Sai Baba (1995): «La Verdad es una y sus manifestaciones son muchas. Esto es lo que constituye la doctrina central del *Bhagavad Gita*» (p. 161). No se tratarían de tres dioses, sino de un solo ser con tres manifestaciones. Las diferentes capacidades humanas nos permitirían acercarnos a este ser. Por eso, la *Bhagavad Gītā* hablará de tres yogas: la vía del conocimiento intuitivo (*jñāna yoga*), la vía de la acción (*karma yoga*) y la vía de la devoción (*bhakti yoga*). Con justa razón podría interpretarse de tres caminos a la Verdad.

Debemos agregar que el recurso a la verdad no es solamente para indicar la finalidad última, sino también como medio, pues no podría haber separación entre ellos. Esto es tanto en la visión ontológica como en la religiosa. Por ejemplo, tenemos que, en el sentido ontológico —que se expresa como Ātman-Brahman—, la verdad es parte de las prácticas del estudiante: «El ascetismo, la limosna, la rectitud, la no-violencia, la veracidad —he ahí los regalos para los sacerdotes» (*Chāndogya Upaniṣad*, 3.17.4; Tola, 1973, p. 165). Además, la *Taittirīya Upaniṣad* (1.1) dice, en la invocación que abre el texto, lo siguiente: «Diré lo que es justo, diré la verdad» (Tola,

²⁸ La versión de Tola (2021) es: «Yo soy el fundamento de Brahman,/ del inmortal, del imperecedero,/ de la ley eterna/ y de la absoluta beatitud» (p. 172).

1973, p. 255). Luego, se señalan las obligaciones del estudiante védico, del *brahmacarya*: «Después de enseñarle el Veda, el maestro instruye al estudiante: *Di la verdad. Cumple el Dharma* (la Ley). *No descuides el estudio*» (*Taittirīya Upaniṣad*, 1.11.1; Tola, 1973, p. 261). Y, si el *Dharma* es la Verdad, entonces tenemos que el estudiante tiene el deber de no descuidar la verdad, su bienestar, sus estudios y el propio *Dharma*.

Finalmente, desde la perspectiva religiosa, la verdad vuelve a aparecer ligada a los medios para acceder a lo Absoluto, a Dios. Por ejemplo, encontramos en la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (I.1,16): «Como el aceite en las semillas de sésamo . . . así el Yo está apresado en la propia alma si se le busca con veracidad y austeridad» (Radhakrishnan, 1953, p. 718). Y en la *Muṇḍaka Upaniṣad* (III.1.5) se reitera: «Este yo dentro del cuerpo, de la naturaleza de la luz y la pureza, es alcanzable por la verdad (*satyena*), la austeridad, el conocimiento correcto y la constante (práctica) de la castidad» (Radhakrishnan, 1953, p. 687).²⁹

4. La verdad en sentido plural

En el siglo VI a.C., se produjeron movimientos críticos frente a la tradición brahmánica, tanto por su metafísica esencialista como por su ritualismo, habiéndose constituido en la autoridad en materia religiosa y política en aquella época. Surgieron grupos materialistas que asumieron que solo la percepción es el medio válido de conocimiento y concluyeron que todo el discurso metafísico era engañoso e inútil. También surgieron los grupos escépticos que, con una fina dialéctica, ni negaban ni afirmaban nada acerca de los temas fundamentales de su tiempo. Además, estaba el budismo que pidió a la gente no seguir ninguna teoría solo por la simple autoridad o por la tradición. En lugar de ello, estas deben ser analizadas, pensadas, reflexionadas y observadas respecto a su utilidad moral, de manera que así se pueda llegar a una conclusión propia. En esa época también surgió el jainismo, que tiene una concepción de la verdad, compuesta de tres términos: *anekāntavāda*, *nayavāda* y *syādvāda*. Previamente debemos señalar que el jainismo postula un «realismo pluralista» (Mahadevan, 1991, p. 56), pues señala la existencia de dos realidades básicas, *jīva* (consciencia) y *ajīva* (no consciencia). Y ambas realidades son plurales, es decir, existen infinitas almas conscientes, así como de realidades no conscientes. Dentro de *ajīva* se señalan, de forma general, las sustancias

²⁹ Esta relación entre moral y verdad, la primera como camino previo a la segunda, aparecerán casi en todas las tradiciones indias. Tomemos por caso el *Yoga-sutra* de Patañjali (aprox. S. III), donde la verdad o veracidad aparece como parte de las primeras observancias o abstenciones (*yamas*) que debe tener en cuenta un yogui: «Las abstenciones son: no violencia, veracidad, no robar, castidad y carencia de ambición.» (II, 30; León, 1977, p. 41).

(*dravya*), las cualidades (*guṇa*) y los modos (*paryāya*). Este brevísimo esquema estará ligado a su forma de entender el conocimiento y la verdad.

Anekāntavāda es la teoría de la multiplicidad de la realidad. Diwaker (2019) sostiene que el término estaría compuesto de tres palabras: *anek* «muchos», *ānta* «atributos» y «*vāda*» que significa «descripción», lo cual significa la descripción desde múltiples atributos (p. 42). Por su parte, Matilal (1981) registra la siguiente etimología: *an* («no») -*eka* (uno) -*anta* (un lado) -*vada* (una declaración). De esa forma, se podría enunciar como la teoría de los muchos lados de la realidad o de la multiplicidad de la realidad (p. 24), sin llegar a ser una filosofía de la indeterminación. Agrega Matilal (1981) que *anekāntavāda* tiene dos usos entre los filósofos jainas: como la afirmación que la realidad es múltiple y como «un método que permite la reconciliación, integración y síntesis de puntos de vista filosóficos en conflicto» (p. 25); habría que agregar que ambos sentidos no se excluyen.

Bhaskar (2019a) considera *anekāntavāda* como «el corazón de la filosofía jaina» (p. 169), y compuesta de dos alas, *nayavāda* y *syādvāda*, es decir, múltiples métodos de análisis (*nayavāda*) y síntesis (*syādvāda*) (p. 171). Matilal (1981) piensa que solo considerado como método filosófico es que puede pensarse las dos alas, que las entiende como «la doctrina de los puntos de vista» (*naya-vāda*) y «la doctrina de la predicación séptuple» (*saptabhangī*) (p. 25). Así, esta filosofía sostiene que una entidad contiene múltiples aspectos que no pueden ser percibidos completamente. Lo que hacemos es conocer un aspecto de la verdad según la posición desde la cual veamos; es decir, se postula un perspectivismo. Como dice Agustín Pániker (2003): «Sólo podemos escoger un ángulo de visión, y ésta siempre será parcial y relativa. Cualquier juicio que emitamos, debido a la condición de atadura a este mundo, es incompleto» (p. 368). No obstante, el filósofo jaina no se queda en él, pues considera que podemos acercarnos a conocer el objeto si comprendemos esa multiplicidad de perspectivas (*anekāntavāda*).

Así, desde la doctrina jaina de la naturaleza no unilateral de la realidad (*anekāntavāda*), o teoría de la relatividad, no se puede hacer afirmaciones absolutas y excluyentes de la realidad, pues esta tiene diferentes aspectos:

Una cosa, dice el *anekāntavāda*, puede caracterizarse simultáneamente por rasgos contradictorios. Las afirmaciones pueden ser ciertas desde un punto de vista, pero sólo bajo ciertas condiciones o limitaciones. Con la doctrina del no-absolutismo el filósofo jainista puede integrar los puntos de vista contradictorios que inevitablemente se dan en las mentes de los atrapados en este mundo. (Pániker, 2003, p. 368)

El jainismo postula entonces un perspectivismo, donde ninguna perspectiva tiene la verdad absoluta, definitiva, pero puede aproximarse a ella a través de valorar otras perspectivas. Es decir, las implicaciones del *anekāntavāda* podrían ser el reconocimiento de una multiplicidad de métodos en la búsqueda de la verdad, el antídoto contra el dogmatismo, la práctica de la «*ahimsā* intelectual» (respeto, conciliación, apertura, tolerancia), entre otros aspectos. De ahí, Pániker (2003) señala:

Para los jainistas de hoy el Otro no está en la falsedad, ocurre que su punto de vista es incompleto. Esto ha llevado a muchos jainistas del siglo XX a abogar por un cierto ecumenismo y respeto entre todas las religiones del mundo. (p. 372)

Para completar, expliquemos brevemente las dos alas, *nayavāda* y *syādvāda*. Con la primera, se trata de investigar analíticamente el punto de vista particular, viéndola como una verdad parcial. Recordemos que *naya* es «punto de vista». Bhaskar (2019b) la denomina «teoría de la verdad parcial» (p.15). Este mismo autor afirma: «Los *nayas* pueden ser tantos como formas de hablar de una cosa» (2019a, p. 185). Los *nayas* pueden estar referidos a la sustancia y las modificaciones de la sustancia. No se puede tomar a este modo de investigar como absoluto en el conocimiento de la realidad.

Umāsvāti (probablemente entre el s. II y el s. V d.C.) es uno de los principales comentaristas jainas y desarrolla la «teoría de la relatividad» (*anekāntavāda*) a partir de dos conceptos: *nikṣepa* («puerta de entrada a la investigación») y *naya* («perspectiva»). Sobre el segundo, del que estamos tratando, Jeffery D. Long (2009) hace el interesante resumen:

Las *nayas* son perspectivas filosóficas desde las que se puede ver un tema en particular y que determinan las conclusiones a las que se puede llegar al respecto. Umāsvāti enumera siete: *naigamanaya* (visión común), *saṃgrahanaya* (visión genérica), *vyavahāranaya* (visión pragmática), *rjusūtranaya* (visión lineal), *śabdānaya* (visión verbal), *samabhirūḍhanaya* (visión etimológica) y *evambhūtanaya* (visión de actualidad). La visión común es cómo se percibe generalmente una entidad, lo que se podría llamar una perspectiva de «sentido común» o no refinada. Una visión genérica busca clasificar la entidad. Una visión pragmática evalúa la entidad en términos de sus posibles usos. Una visión lineal mira a la entidad tal como es en el momento presente. Una visión verbal busca nombrar la entidad. Un punto de vista etimológico utiliza este nombre y sus relaciones con otras palabras para discernir su naturaleza. Y una visión de la actualidad se ocupa de los detalles concretos de la entidad. (p. 125)

De esta manera, los puntos de vista o perspectivas para entender un fenómeno pueden ser muy variados y, en todas ellas, hay una parte de la verdad. Para explicar esto, los jainas, como los budistas, suelen usar la parábola de los ciegos y el elefante. Un rey convoca a ciegos de nacimiento para que definan a un elefante, cada uno toca solo una parte del animal. Luego, cada uno expresa cómo entendieron lo que es un elefante. De esa manera, el que tocó la barriga dirá que el elefante es como una gran pelota; el que tocó la pata dirá que es como un tronco; el que tocó las orejas dirá que es como un gran abanico; el que tocó la cola dirá que es como una cuerda, etc. De algún modo, cada uno participa de parte de la realidad, pero requerimos entender que son enfoques posibles de una realidad compleja. En esa línea, según los jainas, desde el punto de vista de la sustancia, las cosas parecen no cambiar, pero desde sus cualidades y modos parecen cambiar. El problema estaría cuando una de las perspectivas quiere excluir a la otra, teniendo una visión parcial, «mientras que los jainas tratan de superar la parcialidad y la unilateralidad y buscan la totalidad del punto de vista, la omnisciencia.» (Matilal, 1981, p. 30).

Esta ala es ayudada por otra, denominada *syādvāda*, entendida como teoría de la relatividad, más que como teoría de la posibilidad. Este es un método de conocimiento para comprender la naturaleza de la realidad (Bhaskar, 2019b, p. 15; Diwaker, 2019, p. 43). Los autores occidentales han traducido *syāt* como «puede ser», «quizá», con lo cual no están de acuerdo los autores jainas, quienes prefieren usar «relativamente» (Bhaskar, 2019a, p. 188). Por esa razón, se inclinan a traducir la teoría de la séptima predicación del siguiente modo: i) relativamente es; ii) relativamente no es; iii) relativamente es y no es; iv) relativamente es inexpresable; v) relativamente es y es inexpresable; vi) relativamente no es y es inexpresable; vii) relativamente es, no es y es inexpresable (Bhaskar, 2019a, p. 192).

Matilal (1981) también señalaba que *syāt* tiene un uso especial en el jainismo, por lo que no se podría traducir como posible o probable (pp. 52-53). De tal manera, se traduciría la séptima predicación así: i) Desde cierto punto de vista, o en cierto sentido, la maceta existe; ii) Desde cierto punto de vista, la maceta no existe; iii) Desde cierto punto de vista, la maceta existe y desde otro punto de vista, la maceta no existe; iv) Desde cierto punto de vista, la maceta es inexpresable; v) Desde cierto punto de vista, la maceta existe y es inexpresable; vi) Desde cierto punto de vista, la maceta no existe y es inexpresable; vi) Desde cierto punto de vista, la maceta existe, no existe y es inexpresable (p. 55). De esa manera, las diferentes predicaciones de la realidad no son excluyentes, sino que permiten una visión compleja de la realidad.

Finalmente, de manera semejante a las perspectivas anteriores, la verdad (*satya*) también aparece en la moral jaina, dentro de los cinco votos: no-violencia, verdad (o veracidad), no robar, castidad y no posesión (Mahadevan, 1991, p. 63). De ese modo, la verdad estará unida tanto al saber como a la moral.

5. La verdad en sentido analítico-realista

Es sabido que las escuelas ortodoxas o *darśanas* que se dedicaron a dar una imagen realista del mundo fueron las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika³⁰. Esta última escuela plantea la existencia de nueve sustancias: los cuatro elementos, éter, el tiempo, el espacio, el alma y la mente (*manas*). Además de la sustancia, existen otras categorías para entender la realidad (cualidad, movimiento, generalidad, particularidad, inherencia, no existencia) (Mahadevan, 1991, pp. 111-113).

La escuela Nyāya asumirá esta visión pluralista de la realidad. Sin embargo, en la obra de Gautama, el *Nyāya sūtra*, no encontramos una reflexión explícita sobre la verdad, sino que aparece como el ideal de «conocimiento correcto» cuya finalidad es la liberación. Al ser una escuela ortodoxa, no rompe con la tradición, pero se apartó del discurso metafísico de la Verdad y se dedicó a un estudio de las condiciones que permiten el conocimiento verdadero. Así, entre los temas clásicos de esta escuela —llamada por Mahadevan (1991) «realismo lógico» (p. 92) y por Matilal (2005) «realismo epistemológico» (p. 28)— están una clasificación de los medios de conocimiento (*pramāṇa*), un estudio del silogismo, los argumentos, la duda, el error, las falacias, la ambigüedad, entre otros. Este instrumental teórico nos permite afirmar que los indios se preocuparon no solo por lo que conocemos, sino también por las condiciones que permiten el conocimiento correcto.

No obstante, serán los comentaristas naiyāyikas quienes se preguntarán por la verdad, distinguiendo la naturaleza de esta del criterio de verdad. Además, según Potter (1977), para Varadarāja «la verdad es *anubhava* —un juicio presentacional—, es decir, *yathārtha* tal como es realmente el objeto . . . según la explicación de Varadarāja, un juicio verdadero es un juicio presentacional válido» (p. 156). La preocupación por la validez hará necesario tratar sobre los medios de conocimiento (*pramāṇa*).

30 Aunque surgieron en épocas y con fundadores diferentes, se las asocia por tener temas afines o complementarios. No hay fechas exactas para sus fundadores, pero se asume que sería después de Cristo. Ambos compusieron los tratados iniciales de sus escuelas, Kaṇāda el *Vaiśeṣika sūtra* y Gautama el *Nyāya sūtra*.

Como han señalado Fatone (2015) y otros autores, la filosofía de la India no busca entender el conocimiento correcto por sí mismo, sino en cuanto está ligado con la meta última, que es la felicidad suprema. Así, estableciendo esa finalidad, empieza el *Nyāya sūtra* (I. 1, 1; Agrawal, 2001, p. 3). Además, como sostiene Fatone (2015), los *Nyāya sūtra* «buscan en la lógica el secreto de esa ortopraxia» (p. 111). En términos de Potter (1977) «el criterio de verdad es simplemente la práctica exitosa» (p. 155). Criterio de verdad, más no naturaleza de la verdad. Añade Potter (1977): «Más particularmente, un verdadero juicio produce en el conocedor una comprensión del objeto de conocimiento que se refleja en el hecho de que sus cogniciones posteriores le permiten llevar a cabo sus actividades intencionadas que involucran al objeto» (p. 155). Por eso, señala que, como tendencia general, los *naiyāyikas* son verificacionistas, incluso pragmáticos en su teoría del criterio de la verdad.» (p. 155)

A pesar de que esta escuela no tiene dedicado un capítulo a la verdad, pero sí a las condiciones del conocimiento correcto, esto significaría que la verdad quedaría reservada a la captación del ser mismo. Por eso, se sostiene lo siguiente: «El conocimiento de la verdad se vuelve habitual mediante una práctica especial de meditación» (*Nyāya sūtra* IV. 2, 38; Agrawal, 2001, p. 69). Como se recordará, en el yoga, *samadhi* significa la unión con lo Real, desapareciendo la dualidad. Todo el esclarecimiento y conocimiento sería presupuesto para el logro de la verdad.

Los medios de conocimiento correcto (*pramāṇa*) son: la percepción (*pratyakṣa*), la inferencia (*anumāna*), la comparación (*upamāna*) y el testimonio (*śabda*) (*Nyāya sūtra* I. 1, 3; Agrawal, 2001, p. 3). El realismo de esta escuela llevó a asumir una teoría de la verdad como correspondencia. Dice Matilal (2005): «La prueba de la verdad es la concordancia del contenido de nuestros estados cognitivos con la realidad. La estructura del mundo se refleja en la estructura de nuestra verdadera cognición» (p. 29). Pero ¿cómo podemos saber si el conocimiento corresponde con la realidad? Mahadevan (1991) agrega:

Así pues, el *naiyāyika* sostiene que la prueba de la correspondencia reside en una práctica exitosa, esto es, la verdad de un conocimiento ha de someterse a prueba poniendo en práctica este conocimiento; y si la práctica es exitosa, el conocimiento es verdadero. La eficiencia práctica, sin embargo, no es más que la prueba de la verdad, no su naturaleza. Solo la verificación de la verdad es pragmática, no su definición. (p. 102)

Como hemos señalado, el *naiyāyika*, más que estar preocupado por la verdad en sentido metafísico, se interesa por la validez. Por eso, la escuela

la desarrollará una teoría del silogismo, de cinco partes: tesis (*pratijnā*), razón (*hetu*), ejemplo (*udāharana*), aplicación (*upanaya*) y conclusión (*nigamana*). El ejemplo clásico es el siguiente, en el mismo orden: «Hay fuego en la montaña»; «Porque hay humo ahí», «Siempre que hay humo hay fuego (por ejemplo, en la hornilla de la cocina)», «En la montaña hay humo», «Por lo tanto, en la montaña hay fuego». Como se nota, este silogismo requiere de casos particulares o factuales y los ejemplos. Por eso, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular, dialogan en la argumentación india.

6. Tres reflexiones adicionales a modo de conclusión

a) La visión de la antigua India asume un orden cósmico y humano, denominado *Dharma*, que pretendía regular todas las actividades humanas. Es significativo sociológicamente que la verdad aparezca asociada al *Dharma*. Por un lado, permite entender las acciones particulares dentro de un todo; pero, por otro lado, los que tienen el poder cultural o político pueden asumir que sus normas derivan de lo divino. Veamos un texto al respecto:

14. No se manifestaba aún [*Brahman*]. Entonces emitió por encima de los demás una forma excelente, el *Dharma*. El *Dharma*, es el poder de la casta guerrera y gobernante. Por tal razón, no existe nada superior al *Dharma*. Mediante el *Dharma* un hombre débil subyuga a un hombre fuerte, como mediante el propio rey. El *Dharma* es la verdad (*satya*). Por tal razón, dicen de aquel que está diciendo la verdad: «Está diciendo el *Dharma*», y acerca de aquel que está diciendo el *Dharma*: «Está diciendo la verdad». Es una y otra cosa. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1.4,14; Tola, 1973, p. 53)

Contemporáneamente ha sido Foucault (1980)³¹ quien ha relacionado verdad y poder, es decir, que la verdad ha servido para justificar las instituciones y culturas dominantes. *Dharma* es un término caro a la cultura india, cuyos significados más relevantes son: ley, principio, naturaleza, carácter, esencia (Pujol, 2019, p. 485). Así, lo que sustenta el cosmos no podría dejar de sustentar las instituciones sociales y políticas. Por eso encontramos una relación entre Ser-Verdad-*Dharma*. La tradición brah-

31 Decía Foucault (1980): «la verdad no está fuera del poder, ni sin poder . . . Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos a falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es la que funciona como verdadero» (p. 187).

mánica no dejó de unir la verdad metafísica o religiosa con el orden y deber social y político. No obstante, encontraremos desde el siglo VI a. C. movimientos disruptivos —escepticismo, materialismo, atomismo, jainismo, budismo—, que salen fuera del *Dharma* brahmánico o, por lo menos, ofrecen otra interpretación del *Dharma*, lo que genera una pluralidad de perspectivas en torno a la verdad.

b) Si bien hemos presentado algunas formas de entender la verdad en la tradición filosófica de la India, no hemos mostrado lo complejo del diálogo entre estos filósofos de distintas tradiciones. Existen obras, como la de Matilal (2005), que muestran los intensos debates entre las diferentes escuelas, lo cual nos hace afirmar que existió y existe una tradición de diálogo y debates racionales a lo largo de los siglos. También, Juan Arnau, en su obra *Arte de probar* (2008), nos muestra lo elaborado que había llegado a ser el arte del debate entre pensadores de distintas tradiciones, empleando conceptos y procedimientos a seguir. Sin embargo, como lo hemos afirmado en el texto, no se trataba solo de conocer por el amor al conocimiento, sino que la búsqueda de la verdad estaba ligada a la meta de la existencia humana. Muy bien lo señalaba Fatone (2015):

Todos los pensadores indios han coincidido en esto: la verdad no es simple concordancia del pensamiento con su objeto; la verdad está supeditada a la acción, y no puede haber verdad en que el pensamiento concuerde con objetos inexistentes o simplemente imaginarios. Lo propio del hombre es perseguir fines útiles, sin que esa utilidad deba entenderse necesariamente como utilidad práctica: hay un fin último supremo, que es la salvación, y a ese fin ha de tender el hombre. (p. 112)

El encuentro con las teorías de la verdad occidentales han permitido enriquecer tanto la comprensión de la propia tradición, como nuevos desarrollos del tema. Y la larga historia de debate filosófico en la India puede enriquecer también la reflexión filosófica sobre la verdad que podamos hacer desde otros contextos, por lo menos, para asumir más críticamente nuestras ideas de verdad.

c) Este breve artículo ha querido mostrar cómo los pensadores indios se acercaron al tema de la verdad desde distintas perspectivas. Al igual que las filosofías occidentales, se han aproximado de muchas maneras, por medio de la ontología, la teología y el pensamiento lógico-racional. A pesar de ello, no han cerrado la indagación, sino que la inquietud por la verdad ha llegado hasta nuestros días. Todavía J. Krishnamurti (1984), librepensador indio, se plantea pensar la verdad de modo radical, es decir, sin seguir una perspectiva tradicional de la verdad, sino a partir de pre-

guntas filosóficas: ¿es lo mismo la verdad que la realidad? ¿Son distintas? ¿Cuál es su relación? ¿Puede la verdad ser descubierta por el pensamiento? ¿Es el buscador indispensable para encontrar la verdad? Y no es solo el contenido de sus respuestas, sino la energía de sus preguntas, las que hacen que este tema siga siendo digno de ser pensado en nuestro tiempo.

Referencias

- Agrawal, M. (2001). *Six systems of Indian Philosophy*. Chaukhamba Sanskrit Pratishtan.
- Arnau, J. (2008). *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2019). *Upaniṣad. Correspondencias ocultas*. Atalanta.
- Bhaskar, B. (2019a). *Jainism in Buddhist Literature*. Nirmal Kumar Jain Sethi-All India Digamber Jain Heritage Preservation Organization & International Center for Nigantha Tradition.
- Bhaskar, B. (2019b). *Jainism and Mahavira*. Nirmal Kumar Jain Sethi-All India Digamber Jain Heritage Preservation Organization & International Center for Nigantha Tradition.
- Diwaker, S. (2019). *Glimpses of Jainism*. Nirmal Kumar Jain Sethi-International Nigantha Research Institute & Shri Bharatvarshiya Digamber Jain Teerth Sanrakshini Mahasabha.
- Fatone, V. (2015). *La lógica en la India*. Athenaica Ediciones Universitarias.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Krishnamurti, J. (1984). *La verdad y la realidad*. Edhasa.
- León, J. (1996). *Upanishads*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- León, J. (1977). *El Yogasutra de Patañjali, con el comentario del rey Bhoja*. Ignacio Prado Pastor.
- Long, J. (2009). *Jainism. An Introduction*. I. B. Tauris.
- Mahadevan, T. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. Fondo de Cultura Económica.

- Matilal, B. (1981). *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda)*. L. D. Institute of Indology Ahmedabad.
- Matilal, B. (2005). *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford University Press.
- Monier-Williams, M. (2003). *A Sanskrit-English Dictionary*. Asian Educational Services.
- Pániker, A. (2003). *El jainismo*. Vol. II. RBA.
- Panikkar, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Trotta.
- Potter, K. (ed.) (1977). *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Motilal Banarsidass.
- Prabhupāda, A. (1982). *El Śrī Īsopaniṣad. Secretos de otros tiempos*, Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupāda, A. (1978). *El Bhagavad-Gītā tal como es*. Fondo Editorial Bhaktivedanta.
- Pujol, O. (2019). *Diccionario Sánscrito-Español. Mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upaniṣads*. George Allen & Unwin Ltd.
- Sai Baba, S. (1995). *Lluvias de verano*. Tomo 6. Errepar.
- Sankara (2013). *Viveka-Suda-Mani. (La joya suprema del discernimiento)*. Traducción y comentarios de Roberto Plá. Sirio.
- Tola, F. (2021). *Bhagavad-Gītā. Errata Naturae*.
- Tola, F. (1973). *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*. Barral Editores.



LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA BUDISTA

A Carmen Dragonetti, maestra eterna con quien aprendí las primeras enseñanzas del Dharma

Introducción

La idea de verdad es central en toda enseñanza budista. Aparece en el primer sermón dado por el Buddha, pero es desarrollada con mayor rigurosidad por sus discípulos posteriores. En este capítulo, básicamente nos referiremos a la forma como el budismo indio entenderá la verdad, especialmente en la interpretación theravāda y en el budismo mahāyāna³². Por lo amplio del tema, no será posible referirme a la concepción de la verdad según todas las escuelas budistas, especialmente las mahāyānas que, habiendo surgido en India, harán una interpretación más compleja de ella.

Empezaremos con los términos pāli para referirse a la verdad, luego a las Cuatro Nobles Verdades y posteriormente comentaremos dos textos, la parábola de los ciegos y el *Sūtra de los Kālāmas*. Finalmente, hablaremos de la verdad según el budismo mahāyāna.

1. Los términos y sus significados

Los textos de la tradición Theravāda están escritos en pāli, por lo que su colección de las enseñanzas de Buda recibe el título de *Canon Pāli*. Hay dos términos importantes para referirse a la verdad: *sacca* y *bhūtaṃ*.

³² A través de su historia, el budismo se ha ramificado en diferentes escuelas y movimientos. Para ver esa compleja historia, puede consultarse las obras de Lopez (2014) y Rodríguez (2012). En general puede decirse que el budismo Theravāda es la tradición basada en el *Canon Pāli*, mientras que el budismo Mahāyāna es un movimiento con diferentes escuelas, maestros y literaturas. Ambos tipos de budismo difieren en interpretar y desarrollar las enseñanzas del fundador.

Sacca: s. «verdad», adj. «verdadero», «real» (Buddhadatta, 2002, p. 271). Por ello, *arya sacca* significa «hecho establecido, verdad noble» (p. 37). Por su parte, *bhūtaṃ* es definido como «hecho» o «lo que ha llegado a ser o suceder» (Jayatilleke, 1963, p. 352); de ahí que *yathābhūtaṃ* signifique «de acuerdo con el hecho», «verdad» (p. 352). Esto le lleva a decir a Jayatilleke que el budismo antiguo tenía implícito la idea de verdad como correspondencia con los hechos.

Como veremos, el término *sacca*, «verdad», tiene varios usos, pero el básico o fundamental es el ontológico, del que depende el gnoseológico, pues se remite siempre a la realidad y su comprensión. No obstante, esta también está relacionada con el camino mismo (el Óctuple Noble Sendero) y a la finalidad última, que es el *nirvāṇa*.

2. Las Cuatro Nobles Verdades

Luego de obtener el *nibbāna* (sánscrito: *nirvāṇa*), el Buda Śākyamuni se encontró con cinco ascetas y antiguos compañeros de mortificación y les enseñó lo que se conoce como el *Sūtra de Benarés (Dhammacakkapavattana Sutta)* (2014)³³, cuyo tema central son las Cuatro Nobles Verdades (*ariya-sacca*). Este representa la síntesis de la enseñanza del Buda Śākyamuni. Todos sus sermones o enseñanzas girarán en torno a ellas, aunque algunas escuelas posteriores sostendrán que la verdad del budismo no está limitada a este ordenamiento.

Estas verdades son las siguientes: la verdad del sufrimiento, la verdad del origen del sufrimiento, la verdad de la extinción del sufrimiento y la verdad del camino del cese del sufrimiento. Nyanatiloka (1980) resume de este modo el sūtra: «En el primer sermón del Buda, se dice que la Primera Verdad (el sufrimiento) debe entenderse completamente; la Segunda Verdad (el deseo) debe ser abandonada; la Tercera Verdad (*Nibbāna*) debe realizarse; la Cuarta Verdad (el Camino) debe ser cultivada» (p. 187). Estas acciones por realizar (comprender, erradicar, desarrollar), con respecto a cada verdad, están presentes en el *Sūtra de Benarés* y es materia de comentario en el *Visuddhimagga (El Camino de la Purificación)*, de Buddhaghosa (2010, p. 509). Esto es relevante, porque el budismo antiguo distinguía dos tipos de conocimientos de la verdad: una verdad comprendida (*anubodha-ñāṇa*) y otra verdad realizada (*paṭivedha-ñāṇa*) (Nyanatiloka, 1980, p. 188; también Buddhaghosa, 2010, p. 526). Además,

33 Este célebre primer discurso de Buddha se encuentra en *Samyutta Nikāya*, V. Mahāvagga, 56 Saccasamyutta, Discursos conectados sobre la Verdad. 11. Discurso de la Puesta en Movimiento de la Rueda de la Doctrina. Hemos seguido la traducción de Parakranabahu (2014). El mismo discurso está en inglés en la versión de Bhikkhu Bodhi (2000, pp. 1843-1847).

son nobles porque son reales (Buddhaghosa, 2010, p. 507) y es valiente o noble reconocer su existencia.

Ahora bien, como la verdad está relacionada con la realidad, ¿cómo es entendida esta? En sentido fenoménico está signada por la impermanencia (*anicca*), la insustancialidad (*anatta*) y el sufrimiento (*dukkha*). El budismo theravāda las denomina «las tres características de la existencia» (*tilakkhaṇa*). El Buda, en el *Aṅguttara Nikāya* (III, 134), sostiene de forma enfática:

Tanto si hay en el mundo Perfecto que lo expliquen como si no los hay, los hechos son incontrovertibles y la ley de causa y efecto es siempre la misma: todo lo constituido es impermanente, todo lo constituido entraña sufrimiento, todo es sin entidad. (Nyāṇatiloka, 1982, pp. 63-64)

El Buda Śākyamuni dio mucha importancia a la impermanencia, especialmente para la comprensión de los otros dos. Siempre las consideraba relacionadas, pues la comprensión de una de estas características de la existencia también lleva a la comprensión de las otras. La aparición del sufrimiento (*dukkha*) —este último dentro de lo que se considera las características de la realidad— ocurre porque la condición humana del sufrimiento —aunque el budismo no reduce todo sufrimiento a lo humano— es contada como expresión misma de la realidad fenoménica. Las tres características de la existencia son todas formaciones condicionadas (*saṅkhata*), existiendo una realidad o elemento incondicionado (*asaṅkhata-dhātu*), como veremos a continuación.

3. Las dos verdades

Los comentaristas de los textos pāli consideran que el Buda habló de dos verdades: una verdad en sentido último (*paramattha-sacca*) y la verdad convencional (*vohāra-sacca*) o la verdad aceptada comúnmente (*sammuti-sacca*). En otros términos, el Buda Śākyamuni habría usado un lenguaje accesible a un público amplio y otro lenguaje para referirse a las realidades últimas. Como señala Nyanatiloka (1980):

El Buda, al explicar su doctrina, a veces utilizó el lenguaje convencional y, a veces, el modo de expresión filosófico que está de acuerdo con una visión clara de la realidad. En ese sentido último, la existencia es un mero proceso de fenómenos físicos y mentales dentro del cual, o más allá del cual, no se puede encontrar ningún ego real ni ninguna sustancia permanente. (p. 152)

Para el budismo mahāyāna, desde su surgimiento en la India, serán relevantes estas dos formas de entender la verdad, como convencional y en sentido último, girando en torno a la idea de *shunyata* o vaciedad. Por eso, dicha distinción también es convencional, una manera de decir de la verdad. No obstante, como podemos encontrar en el comentarista Buddhaghosa (s. V d.C.), también la idea de vacío ya estaba en el budismo theravāda (2010, pp. 528-529).

Podemos observar el juego de las dos verdades en un texto con sentido ontológico, que nos trae el *Udāna*. Este es uno de los pocos lugares donde el Buda Śakyamuni se refiere al *nibbāna* como un dominio donde no existe realidad fenoménica alguna, ni conocimiento (dual) ni no conocimiento y agrega que ahí no se entra ni se sale ni se permanece: «Carece de fundamento, carece de actividad, no puede ser objeto de pensamiento. Es el fin del sufrimiento» (VIII, 1; Dragonetti, 1971, p. 227). Para ponerlo en términos kantianos, el *nibbāna* sería lo nouménico. Aunque siempre dicha ontología involucra la transformación del sujeto («fin del sufrimiento»). En adición, señala lo siguiente: «El nirvāna es difícil de comprender, pues la verdad no es fácil de ver. El deseo es atravesado por el que conoce para el que ve nada existe» (VIII, 2; Dragonetti, 1971, p. 228). Este es un conocimiento no fenoménico, una comprensión no dual; por lo que nada existe, al ser una construcción biológica y social. Bien pudo haberse dicho «solo el Ser es», pero hubiese implicado volver un ente a la realidad del *nibbāna*. Por ello, se queda en una negación («nada existe»), pero debiera estar acompañada de una vivencia o intuición de lo real.

El Buda Śakyamuni parece contraponer —por lo menos pedagógicamente— el mundo condicionado y la existencia de lo no condicionado (*animitta*). Este mundo fenoménico es impermanente y condicionado, sometido a causas y efectos; en este, cada cosa no depende de sí misma, sino de otras que las originan. Esta ha sido una verdad repetida en diferentes sūtras canónicos; hasta aparece entre sus últimas enseñanzas. No obstante, también se presupone la existencia de una realidad no condicionada, no limitada por las causas y efectos. Esto lo deja claro el Buda cuando sostiene lo siguiente:

Existe, oh bhikkhus, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto. Si no existiese, oh bhikkhus lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no se percibiría en este mundo una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que existe, oh bhikkhus, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, por tal razón se percibe una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. (*Udāna* VIII, 3; Dragonetti, 1971, p. 229)

Así, el *nibbāna* es el único *dhamma* incondicionado (*dhammā asaṅkhatā*)³⁴. Esto sería lo que está detrás de la idea de las dos verdades, que aparece tanto en el budismo theravāda como en el mahāyāna. Por tal razón, la diferencia no sería tanto por lo predicado por el Buda, sino por interpretación y mayor acento (y desarrollos) de las enseñanzas del maestro.

Miguel Rodríguez (2012) ha puesto en cuestión el valor de este texto para entender las enseñanzas del Buda histórico. Afirma que el texto sería un añadido posterior a las enseñanzas: «este fragmento es, sin ningún género de dudas, una adición posterior que no puede atribuirse al Buddha histórico» (p. 144). Esto supondría una concesión a las influencias trascendentalistas existentes en el budismo, pero que no formaban parte de las enseñanzas del maestro. Salvo este texto, no aparece este sentido del *nibbāna* en el *Canon Pāli* y, si hubiese sido importante, lo hubiese mencionado en sus sermones: «Si el *nirvāna* fuese el único elemento trascendental —entendido como absoluto y aparte— del budismo, el Buddha no dejaría de haberlo establecido como tal una y otra vez sin la menor posibilidad de confusión al respecto» (p. 144). Sin embargo, lo que es más frecuente encontrar en las enseñanzas canónicas es que el *nibbāna* tiene un sentido más ético que trascendental.

Podemos estar de acuerdo con Rodríguez (2012) en que el Buda histórico no predicó un absoluto del cual él mismo formase parte, en una esfera ontológica incondicional (p. 141), siempre que la entendamos separadamente de la realidad cotidiana, de la experiencia condicionada de existencia. Es cierto que el Buda no le dedicó sermones al *nibbāna* para aclarar su sentido de manera explícita, pero siempre hay expresiones que nos indican que se trataría de una condición humana liberada de las ataduras creadas por la mente; por eso, no sería errado identificarla con la libertad, como lo hace el autor mencionado. Recordemos que términos como «la otra orilla» (*Dhammapada*, n° 85) o «estado más allá de la muerte» (*Dhammapada*, n° 114 y 374) indican que el *nibbāna* era pensado como salida o respuesta a este mundo condicionado. En consecuencia, al pensarse al *nibbāna* como *dhamma* incondicionado (*animitta*: sin características), considero que no traiciona el sentido de la enseñanza del Buda histórico. Dragonetti (1964) nos presenta las expresiones positivas y negativas del *nirvāna*, además de las que tienen sentido moral y psicológico. Para eso señala:

34 *Dhamma*, en el contexto budista, tiene distintos significados, como constitución, norma, ley, doctrina, justicia, rectitud, fenómeno, entre otros, significados que dependerán de los textos (Nyanatiloka, 1980, p.55). Entre los significados están el *dhamma* condicionado e impermanente y el *dhamma* incondicionado, no originado, el *nibbāna*.

El nirvāṇa es algo incomprensible, indescriptible, inefable, que escapa a toda determinación. Ni los sentidos, ni la razón ni el lenguaje humanos pueden percibirlo, captarlo, definirlo. El *Suttani-pāṭa* 1076 (*Upasīvamānavapucchā*) dice que no hay definición posible . . . del muni que entró en el *nirvāṇa* . . . , pues cuando todos los condicionantes de la existencia han desaparecido . . . , o sea, cuando se ha producido el *nirvāṇa*, desaparecen también «los caminos lenguaje» . . . Asimismo, numerosos textos, entre otros el *Dhammapada* (92, 93) designan al *nirvāṇa* con el epíteto de *animitta*, carente de signos (o incondicionado). (p. 89)

No obstante, no se trataría de un incondicionado más allá de lo condicionado, sino relacionado con él. La predicación del camino medio del Buda histórico estaría en concordancia con esta interrelación entre condicionalidad e incondicionalidad. Tengamos presente que los textos canónicos también mencionan un camino medio (*majjhima-paṭipadā*) entre el aniquilacionismo (*ucchedavāda*) y eternalismo (*sassatavāda*). La primera es atribuida al materialismo, que postulaba que con la muerte termina todo, no trasmigra nada esencial; la segunda es atribuida al esencialismo de las Upaniṣad, que enseña que existen una sustancia eterna presente detrás de los individuos, el Ātman. El Buda, al predicar la condicionalidad de los seres y sus compuestos, no enseña ni que cesa ni que permanece la misma esencia. Ni aun con respecto a él mismo se puede decir que renace, ni que no renace, ni la unión de ambos, ni la negación de ambos. Afirmar cualquiera de esas alternativas «está fuera de lugar». Por eso se afirma que el Buda ha trascendido los agregados de la existencia (*khanda*).³⁵

Así, volviendo al *Udāna*, que el Buda se haya referido sobre el *nibbāna* en términos de incondicionalidad no habría que leerlo necesariamente como absoluto fuera del mundo condicionado.³⁶ Asimismo, el que aparezca solo una vez en los *suttas* podría implicar lo difícil que era para la comunidad incluir estas expresiones, para no ser confundidos con los sabios de las Upaniṣad, pero serían asumidas con libertad por grupos que posteriormente darían cuerpo al budismo mahāyāna.

³⁵ Para un ejemplo de esto se puede ver el Sermón sobre el fuego y Vacchagotta, del *Majjhima Nikāya*, n° 72. (Solé-Leris y Vélez de Cea, 2008, pp. 339-342)

³⁶ Este asunto tiene cierta semejanza al problema planteado por la filosofía de Heráclito, que a veces se identifica como fenomenalismo o devenir puro, sin percatarse del *logos* eterno que subyace en el mismo devenir. Un fenomenalismo puro, sin sustento alguno, recién podrá pensarse en el mundo moderno.

4. El acceso a la verdad en el budismo theravāda

Establecidos en la verdad convencional, podemos ampliar esta idea con tres aspectos más. Por un lado, compartiendo con el jainismo el símil de los ciegos y el elefante, el budismo reconoce que nuestra naturaleza está condicionada (por factores biológicos, sociales, psicológicos, culturales e históricos). La parábola empieza narrando que en la ciudad de Sāvattihi estaban sabios y sacerdotes discutiendo sobre el mundo, el alma y sobre la naturaleza del liberado. Y en estas discusiones hirientes, se escudaban en la verdad, diciendo: «La verdad es así, la verdad no es así; la verdad no es así, la verdad es así» (*Udāna*, IV, 4; Dragonetti, 1971, p. 193). En ese escenario, el Buda cuenta esta parábola: un rey pide a unos ciegos de nacimiento que definan lo que es un elefante, permitiéndole tocar solo una parte del animal. El resultado será que cada uno definirá el elefante a partir de lo que ha experimentado: el elefante es como una gran pelota, pues ha tocado la barriga; es como un tronco, pues tocó la pata; es como un gran abanico, pues tocó las grandes orejas, etc. (*Udāna*, IV, 4; Dragonetti, 1971, pp. 193-195). Y el Buda termina diciendo: «Algunos samanes y brahmanes / están entregados a esta clase de disputas / —hombres que ven sólo una parte de la verdad, / se disputan aferrándose a ella.» (*Udāna*, IV, 4; Dragonetti, 1971, p. 195). Jayatilleke (1963) considera esta parábola de los ciegos como residuo de la influencia jaina en el budismo (p.356). Parece sostener que las presuntas «verdades individuales» (*pacceka-sacca*) de las otras doctrinas yerran en la prueba de la verdad, que es el alivio del sufrimiento y el logro del *nibbāna*.

En el *Sūtra de los Kālāmas* (*Aṅguttara Nikāya* 3,7,5; Tola y Dragonetti, 2004, pp. 163-172), los Kālāmas le informan al Buda que otros sabios y sacerdotes han estado por su ciudad exponiendo y alabando sus propias doctrinas y denigrando la de los demás. Entonces, los Kālāmas se muestran desconcertados. Ante ello, el Buda les dice lo siguiente:

Es natural que tengáis dudas, oh Kālāmas, es natural que tengáis incertidumbres. Vuestra incertidumbre ha surgido con relación a un tema que es objeto de duda. No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por la autoridad de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son malas, estas cosas son criticables, estas cosas son censuradas por los que saben, y que estas cosas,

realizadas y llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis rechazarla. (Tola y Dragonetti, 2004, pp. 164 -165)³⁷

De este modo, basarse solo en la tradición o solo en el pensamiento, no es confiable para encontrar la verdad. Es necesario recordar que el Buda Śakyamuni no estaba interesado en responder preguntas metafísicas sobre Dios, el mundo, el alma, los liberados después de la vida, etc. Su propósito era que las personas vean el sufrimiento y busquen un estado de realización personal. Por eso, en este *sūtra* se dice que el conocimiento moral es el criterio para orientarse en la vida, conocimiento realizado por uno mismo y las consecuencias negativas de las acciones. En otras palabras, se trata del ejercicio de la razón tanto intelectual como moral, sin dejar de lado el criterio intersubjetivo («por los que saben»). En esa misma línea estarían las parábolas de la flecha y de la balsa.

Jayatilleke (1963) nos recuerda que Mrs. Rhys Davids lo interpretaba como «utilitarismo» y Poussin como «pragmatismo» (pp. 356-357). No obstante, se afirma que el budismo temprano no sostenía un pragmatismo, pues es distinto sostener que el *Dhamma* (la Enseñanza) es útil para alcanzar la iluminación y sostener que la verdad es útil (p. 358). Esto es avalado por el hecho que el Buda Śakyamuni habría sostenido que haya o no haya Budas, las Cuatro Nobles Verdades seguirán existiendo. Además, señala que la utilidad solo sería una prueba de la verdad de la Enseñanza, pero en sí misma no constituye la verdad (p. 359).³⁸

Como lo recuerda el propio Jayatilleke (1963, p. 360), el «camino medio» (*majjhimā paṭipadā*) es el medio para establecer la verdad en el budismo. Por lo anterior, al no haber criterios para pensar en una verdad absoluta, el budismo suele hablar de los medios hábiles (*upāya*) que, si bien son desarrollados por el budismo mahāyāna, también estaban presentes en la misma actitud del Buda Śakyamuni durante sus enseñanzas. Se trata de saber los medios que convienen a las personas para que puedan obtener provecho para sus vidas y puedan avanzar en el camino de realización o, como sostiene Jayatilleke

37 Una primera versión de este *sūtra*, de Carmen Dragonetti, apareció en la *Revista de Estudios Budistas*, n° 2, (1991-1992).

38 En palabras de Potter (1977): «Los budistas definen la verdad como *avisamvāditva* —no desviación—, o *arthakriyākāritva*, efectividad en la producción de una actividad exitosa. Este último puede ser un criterio aceptable, pero no como una descripción de la naturaleza de la verdad. El primero falla como una definición, ya que incluye la memoria (que es válida, pero no verdadera) y excluye los juicios proposicionales o no proposicionales, ya que los budistas sostienen que todos los juicios proposicionales son falsos, e incluso si acuerdan admitirlos, todo estará desviado de todo lo demás.» (p. 156)

(1963), el Buda afirmó proposiciones que son verdaderas y útiles, y que son agradables o desagradables en la ocasión correcta (p. 352).³⁹

Un texto también significativo al respecto, y que puede darnos más luces, es el diálogo entre el Buda Sakyamuni y el joven brahmán y muy erudito llamado Kāpaṭhika, del clan de Bhāradvāja⁴⁰. Al inicio, el joven interrumpe la conversación que tenía con los brahmanes mayores y, entre otros aspectos, hace la pregunta al Buda. Respecto a la idea de que los brahmanes consideran como sagrados y verdaderos los textos antiguos transmitidos oralmente, «¿Qué tiene que decir de esto el honorable Gautama?» (Bodhi, 2019, p. 172). Entre otros asuntos, el Buda le dice que hay cinco cosas que pueden tener dos resultados: la fe, la preferencia, la tradición, la conclusión de una demostración y la plausibilidad de una teoría. Esto resulta interesante, porque reconoce que desde estas actividades uno no puede sostener que tiene la verdad y que los demás están equivocados. Luego, el Buda lo lleva a un camino de ascenso. El joven Bhāradvāja le pregunta cómo se salvaguarda verdad (*succānurakkhana*) y el Buda vuelve a utilizar los cinco aspectos: a través de la fe, la preferencia, la tradición, la conclusión de una demostración y la plausibilidad de una teoría. No obstante, con ninguna de ellas puede afirmar con certeza que tiene la verdad, solo que la salvaguardan o protegen, pero no despiertan a ella. El joven le dice que es así como lo consideran ellos y pregunta sobre cómo despertar a la verdad (*saccānubodha*). Esto se logra, dice el Buda, dejando la codicia, el odio y la ofuscación, lo que la tradición theravāda ha llamado las tres raíces de lo no provechoso (*akusala*)⁴¹. A lo que el Buda agrega:

Habiéndolo examinado y habiendo visto que se ha purificado de actitudes determinadas por la ofuscación, entonces, tienen fe en él; con la fe nacida en él, se acercan a él y le manifiestan sus respetos; habiéndole manifestado sus respetos, le prestan atención; prestándole atención, escuchan bien el *Dhamma* y, habiéndolo escuchado bien, recuerdan bien. Investigan el significado de lo que recuerdan; habiéndolo investigado, lo aceptan tras reflexionar. Habiendo aceptado el *Dhamma* tras reflexionar, nace el celo en ellos; habiendo nacido el celo en ellos, se aplican. Habiéndose aplicado, analizan críticamente; habiendo analizado críti-

39 En diálogo con Jayatilleke, Mark Siderits (2016) señala que el Buda incluyó requisitos como la utilidad, la coherencia y la economía (p. 61).

40 Este diálogo se encuentra en el *Majjhima Nikāya*, 95: *Cāṅkī Sutta*. Nos basaremos en la selección de textos realizada por Bhikkhu Bodhi (2019, pp. 171-180). Otra versión, completa, del mismo texto, en Solé-Leris y Vélez de Cea, 2008, pp. 294-304.

41 Para este tema, puede verse la obra de Nyanaponika, *Las tres raíces del bien y del mal* (1985).

camente, se esfuerzan. Habiéndose esforzado, experimentan con el cuerpo, la verdad suprema y la ven directamente por medio de la sabiduría. Así es, Bhāradvāja, el despertar a la verdad, así es como uno despierta a la verdad, así es como nosotros enseñamos el despertar a la verdad, pero eso no es aún el logro definitivo de la verdad. (Bodhi, 2019, p. 176)

El joven brahmán vuelve a señalar que así es como lo consideran y le pide que le diga cómo lograr definitivamente la verdad (*succānupatti*). El Buda le manifiesta que se logra «practicando mucho, cultivando y repitiendo asiduamente esas mismas cosas» (p. 176)⁴². Y el joven, no satisfecho, quiere saber más y pregunta sobre lo más necesario para lograr definitivamente la verdad. A lo que el Buda dice que es necesario el esfuerzo, el discernimiento, la determinación, la motivación, la aceptación reflexiva del *Dhamma*, la investigación de su sentido, recordar el *Dhamma*, escuchar el *Dhamma*, prestar atención, tener respeto, visitar y la fe. El joven queda complacido por las respuestas y pide hacerse su discípulo.

Como se aprecia del resumen, el Buda pide requisitos psicológicos, morales e intelectuales para buscar la verdad. Se trata de todo un camino de vida, no solo una convicción emocional ni un conocimiento intelectual. La vida misma como realización de la verdad o como realización del sentido de la existencia. El *nibbāna*: eso es lo que conlleva la verdad.

5. La verdad en el budismo mahāyāna

Desde el surgimiento del budismo mahāyāna, la reinterpretación de las enseñanzas del Buda Śakyamuni permitió nuevas perspectivas y mayor profundización. Los sūtra mahāyāna, generalmente sin autoría, son las nuevas bases de las diferentes perspectivas mahāyānas, aunque se puede detectar algunos elementos en común, como la idea de las dos verdades. No hay precisión en las fechas de su composición, pero se considera que son de los primeros siglos de nuestra era. Veamos algunos desarrollos sobre la verdad en estos sūtra, que asumo como desarrollos de las enseñanzas del Buda histórico.

El breve y muy estudiado *Sūtra del corazón de la Perfección del Conocimiento (Prajñāpāramitāhṛdayasūtra)*, una de las fuentes principales de las escuelas mahāyāna, enseña sobre la vacuidad o vaciedad (*śūnyatā*)⁴³,

42 Bhikkhu Bodhi (2019) comenta: «Nótese que la llegada final a la verdad no llega a través de nuevas medidas, sino simplemente mediante el desarrollo constante de aquellos mismos factores que condujeron al descubrimiento de la verdad [*saccānubodha*].» (p. 643, nota 26)

43 La idea misma de vacuidad no es mahāyāna, pues ya se encuentra en el *Canon Pāli* del budis-

entendida como vacío de ser propio o de esencia, es decir, que los entes no son entes que se autoexplican, sino que dependen de otros factores para ser. En ese sentido, el texto señala que no existen ni el cuerpo, ni la sensación, la percepción, la volición, la consciencia, ni nada con existencia particular. Y en esas negaciones de las entidades, también aparece la negación de las cuatro nobles verdades: «ni sufrimiento ni su origen ni su cesación ni el camino»⁴⁴ (Tola y Dragonetti, 1980, p. 71). De ese modo, la vacuidad es la verdadera realidad (lo que es casi una tautología, pues «verdad» es «realidad»), lo cual no es solo una fórmula filosófica, sino también soteriológica.

En su introducción a este sūtra, Tola y Dragonetti (1980) interpretan las dos verdades (o realidades) (*satyadvaya*) de la siguiente manera:

La realidad empírica (*samvritisatya*) envuelve u oculta a la verdadera realidad (*paramārthasatya*). La verdadera realidad está al margen de la razón y de la palabra humanas; no puede ser ni pensada ni expresada. Es completamente diferente de la realidad empírica; no se le puede atribuir ninguna característica, ningún atributo o cualidad propios de esta última. La existencia de estas dos realidades tiene como contraparte la existencia de las dos verdades, una relativa y otra absoluta. (p. 66)

La «vacuidad» o «vaciedad» (*śūnyatā*)⁴⁵ y las dos verdades también fueron tomadas como temas centrales de la filosofía de Nāgārjuna (entre 150 y 250 d.C.). En su obra *Mūlamadhyamakakārikā, Versos sobre los fundamentos del camino medio* (2003a), se entiende por vacuidad el origen dependiente de las cosas (p. 160), es decir, que las cosas o los entes no son realidades que tengan una esencia independiente («entidad-por-sí», dice el filósofo budista), sino realidades que dependen de otros factores. Como sostiene Lopez (2014): «la vacuidad no es la negación de la existencia, sino más bien la ausencia de un determinado tipo de existencia, una existencia que sea independiente de cualquier otro factor» (p. 68).

mo theravāda, en el *Majjhima Nikāya*, 12, en el sermón titulado *Mahā-Suññatā Sutta*, El gran discurso sobre la vacuidad. Puede consultarse la versión de Ñānamoli Thera (1982). La idea de vacuidad es un desarrollo de la crítica budista a la creencia en la individualidad (*anatta*), al concebir un yo separado, sin darse cuenta del condicionamiento que lo produce.

44 El texto sánscrito de la negación de las Cuatro Nobles Verdades: *na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā* (Conze, 1958, p. 89).

45 Tola y Dragonetti (2012) traducen *śūnyata* por «vaciedad» porque consideran que la tarea de Nāgārjuna ha sido deconstructiva, negativa o de vaciar todos los contenidos mentales, pues no hacen referencia a nada acabado y único, sino a una realidad dependiente e interrelacionada.

Nāgārjuna (2003a) se refiere a las dos verdades en el capítulo XXIV, de la obra mencionada⁴⁶, justo cuando menciona a las nobles verdades enseñadas por el Buda. Dice el filósofo budista que concebir la vacuidad como mera negación es un error, afirmar el nihilismo es no entender la vacuidad. A lo cual agrega:

8) La predicación del Dharma de los Buddhas se basa en dos verdades,

La verdad encubierta (*saṃvṛtisatya*) del mundo y la verdad de sentido último (*satyaṃ ca paramārthataḥ*).

9) Quienes no comprenden la división entre estas dos verdades, No comprenden la realidad (*tattva*) en la profunda enseñanza del Buddha.

10) Sin basarse en lo convencional (*vyavahāra*) el sentido último no se predica,

Sin llegar al sentido último el nirvāṇa no se logra. (p. 157)

La objeción inicial a la vacuidad, que se formulaba el mismo Nāgārjuna, era que, si la vacuidad se plantea, no existirían las cuatro nobles verdades, entre otras cosas que asumimos como reales. Luego de postular las dos verdades y entendiendo la vacuidad como origen dependiente — dice: «No existe ningún dharma no surgido en dependencia,/ luego por tanto, no existe ningún dharma que no esté vacío.» (XXIV,19)—, contraargumenta diciendo que sin la vacuidad no existirían las cuatro nobles verdades. Por ejemplo, el sufrimiento, la primera noble verdad, no es una «entidad-por-sí» (*svābhāva*), pues de lo contrario, nada la originaría ni habría salida alguna al sufrimiento, todo lo cual es contrario a la enseñanza del Buda. Pero si lo asumimos como realidad condicionada, podemos ver su origen y su cese. Y eso está de acuerdo con la enseñanza de Buda. Por eso, Nāgārjuna (2003a) concluye su capítulo XXIV con lo siguiente: «40. Quien ve este surgir en dependencia, ve/ el sufrimiento, su origen, su cesar y el sendero [que conduce a su cesar].» (p. 166)

Estas dos últimas sentencias son importantes, pues plantean una interrelación entre las dos verdades, lo cual implica que la vacuidad misma es relativa a otra cosa, depende de otras cosas. La vacuidad no es no-existencia, sino origen dependiente, dice Nāgārjuna (2003a, p. 160). La comprensión de la verdad encubierta nos permite encontrar la verdad última y la

⁴⁶ Giuseppe Ferraro (2011) ha comparado este texto con el *Milinda Pañha* (25-28), texto budista escrito antes que la obra de Nāgārjuna, lo cual hace pensar en un continuo debate y desarrollo de las ideas del Buda, como «no sustancialidad», «impermanencia», «vacío», entre otros.

comprensión o intuición de la verdad última implica el logro del *nirvāṇa*, entendido como el despertar interior. Por eso, el Buda daba importancia a meditar en el presente⁴⁷, donde se presentan las realidades empíricas o verdades encubiertas. Esta enseñanza, luego de varios siglos, se mantendrá en el budismo zen.

Si bien la verdad encubierta (*saṃvṛtisatya*) es un término diferente de lo convencional (*vyavahāra*), no se tratan de dos aspectos no relacionados, sino interrelacionados, pues la verdad encubierta por constructos biológicos, lingüísticos y culturales se convierte en una verdad convencional, en distinto orden de cosas (moral, científica, política, religiosa, etc.). Vélez de Cea (2003a) entiende *saṃvṛti* como «Verdad encubierta por conceptos y términos lingüísticos (proyecciones). Aquí hemos preferido atenernos al significado más literal de verdad encubierta, envuelta, ocultada, escondida, de la raíz verbal *vr*, cubrir. El término convencional o convenciones lo reservamos para *vyavahāram*» (p. 198).⁴⁸

Juan Arnau (2003b) amplía el significado de *vyavahāra*: «"Intercambio". Transacción (comercial) donde una cosa se sustituye por otra. También puede significar práctica, costumbre, usanza» (p. 223). El mismo autor traduce *saṃvṛti* de este modo: «Lo convencional, lo que pertenece al acuerdo común; *saṃvṛti-satya* es así la verdad (*satya*) del mundo, una verdad convencional sujeta a las reglas del lenguaje, las ciencias y la comunicación, es sinónimo de *vyavahāra*» (p. 218).⁴⁹ Asumir estas convenciones como verdades eternas, que se pueden explicar o sostener por sí mismas, como si fuesen esencias transhistóricas, se convierte en un error cognitivo y existencial. Encubrimos la verdad a través de fuertes convicciones tradicionales que asumimos como permanentes, fijas y eternas. Tola y Dragonetti (2012) agregan: «Este término [*saṃvṛtisatya*] es apropiado, pues la apariencia con que realidad empírica es percibida por nosotros «envuelven» u «oculta» a su verdadero modo de ser, que es la realidad verdadera (*paramārthasatya*)» (p. 24).

⁴⁷ Decía el Buda: «Que nadie persiga el pasado/ ni viva esperando el futuro;/ porque el pasado ya no es/ y el futuro aún está por ser./ Lo que hay que ver cabalmente/ es lo que ahora surge a cada momento./ Sabido esto, perseverad/ invencibles e imperturbables.» (*Majjhima Nikāya*, 131; Solé-Leris y Vélez de Cea, 2008, p. 149)

⁴⁸ Lopez (2014) agrega al respecto: «La palabra verdad convencional es, en cierto sentido, una traducción engañosa de la palabra sánscrita original, que posee un significado más peyorativo y que significa, según una determinada etimología: "verdad para aquellos que se encuentran oscurecidos por la ignorancia".» (p. 70)

⁴⁹ Luis Gómez, traductor del *Bodhicaryāvatāra*, de Śāntideva (2012), anota sobre la verdad convencional: «La verdad convencional es la verdad funcional de las negociaciones o transacciones prácticas de la vida (*vyavahāra*) que se conoce como verdad de encubrimiento, ocultación, o disimulo (*saṃvṛti*) o de consenso (*saṃmuti*); es la verdad de la práctica convencional.» (p. 272)

La comprensión de la naturaleza dependiente de las cosas, construida por diferentes factores, permite darnos cuenta de su carácter relacional, con el cual los límites de la identidad del sujeto y de las cosas se reconfiguran, por lo que se puede intuir una realidad sin nombre, la verdad en sentido último, que no se encuentra en otra parte, sino en cada existencia y puede ser descubierta en cada paso.

Paramārtha-satya es la vacuidad, entendida como la comprensión de que todas las existencias dependen de otras o están relacionadas. Una verdad que tiene niveles de profundización, pues una cosa sería entenderla intelectualmente y otra desde una intuición o vivencia de la verdad. Pero no una verdad fuera de toda existencia empírica, sino desde ella y más allá de ella. Por eso, Nāgārjuna (2003a) se atreverá a sostener que *samsāra* es *nirvāṇa*, *nirvāṇa* es *samsāra* (p. 172), queriendo sostener que la verdad última solo puede intuirse o vivirse desde el mundo fenoménico y relativo. Por eso, es preferible no traducir *paramārtha-satya* por verdad absoluta, sino «verdad última». Sobre su etimología y su significado, Arnau (2003b) señala:

El término *paramārtha* está compuesto de *parama*, el superlativo de «otro»: «lo totalmente otro», y *artha*, que puede significar provecho, significado, sentido, utilidad, meta. Esa verdad es pues la realidad tal y como se ve una vez que se ha alcanzado la meta última . . . La forma en la que Nāgārjuna entiende la vacuidad (*śūnyatā*) es un camino de salvación que pasa por el reconocimiento (discernimiento) de la relacionalidad y condicionalidad de todo lo existente. Así pues, la vacuidad tiene un propósito último (*parama artha*) y un beneficio (otro de los significados *artha*). (p. 214)

Así, la vacuidad no tendría el propósito de ser una teoría que pretenda describir una realidad absoluta, ni siquiera la única teoría verdadera sobre las cosas. Si no es una teoría, estaría más próxima a una terapia, entendida como tratamiento, cura o cuidado. Nāgārjuna (2003a) es explícito al respecto, pues señala que el Buda nunca enseñó ningún *dharma*, en ningún lugar, pues lo único que persiguió es apaciguar la mente con sus diferenciaciones conceptuales (*prapañca*) (p. 173)⁵⁰.

Al pretender formular una teoría de la vacuidad habría que seguir aplicando el vacío al vacío, es decir, observando que dichas proposiciones surgen como procesos condicionados por cultura, nuevas interpretaciones de la realidad, condiciones psicológicas, etc. No obstante, ellas están im-

50 Esta idea se reitera en otros textos de Nāgārjuna: «La enseñanza de la ambrosía de la Vaciedad/ es para la destrucción de toda creación mental;/ tú has censurado incluso/ a aquel que se adhiere a ella.» (Tola y Dragonetti, 2012, p. 170)

posibilitadas de cerrar el discurso. De ese modo, es una terapia de diferentes aspectos de la existencia, una especie de escepticismo metódico que pretende romper el cascarón de nuestros encierros y ahondar en una sensibilidad caracterizada por la vivencia de la interrelación. Quizá por eso los bodhisattvas, seres con un profundo anhelo de despertar (*bodhicitta*), unen sabiduría y compasión.

Sin embargo, se habla de dos verdades, ¿esto no plantea nuevos problemas? ¿No es caer en un nuevo dualismo? ¿Cómo se relacionarían? Habría tres tipos de respuestas: a) desde el plano convencional, para quien vive desde la existencia cotidiana, la realidad tiene existencia verdadera, con sus particularidades, quizá postulando una verdad eterna diferente de esta experiencia empírica (dualismo); b) desde el plano de la verdad absoluta, solo existiría una realidad, así, en sentido preciso, no habría otra verdad (monismo); c) la verdad encubierta es condición de la verdad última y esta intuición nos libera de las ataduras de la ignorancia, es decir, que es un despertar. Esta sería la vía media de Nāgārjuna, que no menosprecia la vida cotidiana, sino que la valora, pues, desde ahí se puede encontrar una verdad superior. En palabras de Williams (2008):

Para los seres iluminados, los objetos de percepción mundana correcta son «meramente convencionales» (*saṃvṛtimātra*). Es decir, existen meramente desde la perspectiva mundana operando de acuerdo con sus propias convenciones, para propósitos apropiados solo para esa perspectiva. No hay realmente dos verdades reales. Realmente solo hay una verdad: lo que es realmente cierto. (p. 78)

Si la realidad convencional está vacía de ser propio (de esencia), también la misma idea de vacuidad de dicha realidad empírica es vacía; de lo contrario se convertiría en una verdad absoluta y excluyente. Con esto, la crítica al mundo de las ideas y a las construcciones mentales no tendría fin, sino que sería una tarea deconstructiva constante. Ello mismo constituiría la liberación, pues estaría libre de las ataduras mentales, y con un corazón benevolente y compasivo. Dicho de otro modo, la tarea propuesta por Nāgārjuna nos conduce a un modo de vida diferente, no a una teoría sobre la realidad.⁵¹

51 ¿Y qué aspectos tendría este modo de vida sostenido en la vacuidad o la interdependencia de los seres? La mente es creadora de las imágenes sometidas a múltiples dependencias; no debiéramos cerrarnos a nuestras ideas propias o de nuestro grupo, sino poder someterlas a críticas y saber escuchar otras perspectivas. Además, es necesario tener cuidado de nuestras acciones (pensamientos, sentimientos y actos), pues nunca terminaríamos de comprender las diferentes condiciones de las que surgen e intervienen. Finalmente, es más concordante con la vacuidad el hecho de cultivar una mente sabia y silenciosa, y un corazón benevolente y compasivo.

La crítica a este constructivismo, la realidad como construcción mental, también vino de parte de grupos budistas, como de los seguidores de la escuela Yogācāra, quienes consideraron que al menos una cosa debe ser real o tener naturaleza propia. Como lo dice Williams (2013), sería necesario que al menos una cosa deba tener existencia primaria y no ser una construcción mental, «ha de tener *svabhāva*» (p. 218). Para esta escuela budista, esta realidad primaria y fundamental será la mente. Por eso, también recibirá el nombre de la sola mente (*cittamātra*) o «consciencia fundamental» (*ālayavijñāna*). Dentro y fuera de la comunidad budista, ha habido una controversia de si esta escuela es opuesta o complementaria a la escuela Mādhyamika, fundada por Nāgārjuna⁵².

A modo de conclusión

La verdad en el budismo tiene muchos significados, pero quizá todos giran en torno a la comprensión de la realidad, al ser los demás diferentes aspectos de esa verdad. Sin embargo, como señalan los textos en referencia a otros maestros, no se trata de una verdad que hace que las demás sean falsas, sino de una que, comprendiendo el asunto, va más allá de la dualidad «yo-otro», «mío-tuyo», etc. Y es que el Buda pedía a sus discípulos que la verdad involucre diferentes dimensiones de la existencia. De esta manera, las Cuatro Nobles Verdades no son solo verdades racionales, entendidas como descubrimientos de la razón, sino verdades que deben también ser realizadas, pues se trata del *nibbāna* (*nirvāṇa*). Pero ese camino de realización (o autorrealización) supone también un darse cuenta de lo falso, de aquello que encubre la verdad y de los mecanismos que impiden su logro. Por ello, el Buda pide investigarlos, desde la propia formulación de las Cuatro Nobles Verdades.

Asimismo, la verdad atraviesa casi todos los temas tratados por el budismo, pero también implica diferentes niveles de profundización de esta. Es el caso de las dos verdades, la verdad encubierta o convencional y la verdad última. La verdad encubierta puede excluir la segunda en la vida cotidiana (como en el caso de las visiones materialistas o monistas, que excluyen o niegan algo), pero no viceversa, pues sobre ella se establece. Más aún, habiendo explicado esto, también habría que aplicar el vacío a esta declaración, pues no se trataría de haber descubierto una verdad absoluta que excluye la primera⁵³. Por eso, la comprensión de la realidad como

interdependencia no autoriza a decir nada definitivo, concluyente, absoluto, sino más bien, que esa condicionalidad de origen (sin origen) relativiza nuestras concepciones y nos deja a una realidad siempre posible, donde los seres humanos también participamos. Por eso, el Buda al proponer el *nirvāṇa* como meta (y camino), estaba proponiendo la posibilidad de transformación de la existencia misma.

Así, la búsqueda de la verdad en el budismo nos previene de verdades absolutas, pues nos habla de constantes tejidos mentales en los que frecuentemente quedamos atrapados, lo cual no permite mayor profundización en nuestra existencia. No obstante, tampoco predicaba el no pensar nada, pues apelaba a un uso racional y sensato del pensamiento, prudencial podríamos decir. Además, enseñaba la habilidad en los medios (*upāya-kauśalya*) aplicado tanto en la transmisión de la enseñanza como en la forma diaria de vivir.

Referencias

- Bodhi, B. (2019). *En palabras del Buddha. Una antología de Discursos del Canon pali*. Kairós.
- Bodhi, B. (2000). *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications.
- Buddhadatta, A. (2002). *Concise Pāli-English Dictionary*. s/c: IBD Ltd.
- Buddhaghosa (2010). *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli. Buddhist Publication Society.
- Conze, E. (1958). *Buddhist Wisdom Books. The Diamond Sutra and The Heart Sutra*. George Allen & Unwin Ltd.
- Dragonetti, C. (1991-1992). El Sutra de los Kalamas. *Revista de Estudios Budistas*, 1 (2), pp. 153-165.
- Dragonetti, C. (1971). *Udāna. La palabra del Buda*. Barral Editores.
- Dragonetti, C. (1964). *Dhammapada. El camino del Dharma*. UNMSM.
- Ferraro, G. (2011). Alguns momentos do debate sobre as teorias do ‘no-si’ e das ‘duas verdades’ na história da filosofia budista. *Revista de Filosofia Kriterion*, 52 (123), pp. 7-29.
- Jayatilke, K. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. George Allen & Unwin Ltd.

52 En este artículo expositivo, solo hemos querido presentar básicamente la idea de verdad en el budismo theravāda y de Nāgārjuna, pero inevitablemente este tema está conectado con la ontología y las diferentes interpretaciones que atraviesan la historia del budismo.

53 Tola y Dragonetti (2012) sostienen que debiéramos tener cuidado con el término absoluto pues, con ello, terminan haciendo afirmaciones monistas, religiosas o místicas (p. 35, nota

13). Y si se usa la vaciedad como absoluto se la debiera despojar de alguna connotación divina (p. 36).

- Lopez, D. (2014). *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. Kairós.
- Nāgārjuna (2003a). *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Introducción, traducción y notas de Abraham Vélez de Cea. Kairós.
- Nāgārjuna (2003b). *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción de Juan Arnau. Siruela.
- Nyanaponika (1985). *Las tres raíces del bien y del mal*. CEDEL.
- Nyānatiloka (1982). *La palabra del Buda*. Altalena.
- Nyanatiloka (1980). *Buddhist Dictionary*. Buddhist Publication Society.
- Ñānamoli (1982). *The Greater Discourse on Voidness*. Buddhist Publication Society.
- Parakranabahu, A. (2014). *El Sutra de Benarés*. Traducción y comentarios de Ado Parakranabahu. Kairós.
- Potter, K. (ed.) (1977). *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Motilal Banarsidass.
- Rodríguez, M. (2012). *El budismo. Una perspectiva histórico-filosófica*. Kairós.
- Śāntideva (2012). *Camino al Despertar. Introducción al camino del bodhisatva (Bodhicaryāvatāra)*. Introducción, traducción y notas de Luis O. Gómez Rodríguez. Siruela.
- Solé-Leris, A. y Vélez de Cea, A. (2008). *Majjhima Nikāya. Los Sermones medios del Buddha*. Kairós.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2012). *Filosofía budista. La vaciedad universal*. Las Cuarenta.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2004). *Budismo. Unidad y diversidad*. Fundación Instituto de Estudios Budistas-The Buddhist Association of the United States.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (1980). *Budismo Mahayana*. Kier.
- Williams, P. (2013). *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición india*. Herder.
- Williams, P. (2008). *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations*. Routledge.

EL DUALISMO EN LA ESCUELA SĀMĀKHYA

A Óscar Marañón Ventura, con gratitud infinita.

Introducción

El dualismo filosófico ha sido una constante en el pensamiento humano; el cartesiano solo es una de las formas —quizá la más negativa— en la que se ha expresado. La ruptura de lo real en dos principios y, desde ahí, derivar toda la diversidad de la realidad y de la experiencia humana, sin ningún elemento que las unifique o las trascienda, ha sido su característica principal. Y esta idea la podemos encontrar también en la India tradicional, que a veces se considera que solo produjo filosofías monistas. Sin embargo, algo extraño e incomprensible a la mentalidad occidental es que este dualismo, el de la escuela Sāṃkhya, ha servido de base aún para estas filosofías monistas. Existen otras caracterizaciones para esta escuela. Agrawal (2001) tiene tres formas de denominarla, todas ellas válidas: «espiritualismo pluralista», «realismo ateo» y «dualismo intransigente» (p. xxii).⁵⁴

El Sāṃkhya es una de las seis escuelas de pensamiento hindú, cuya tradición considera a Kapila como su fundador (aprox. s. IV a.C.). Aunque no han llegado obras suyas, se sabe que hubo una sucesión discipular, entre los que destacan Āsuri, Pañcaśikha, Janaka, Vaśiṣṭha, Vārsaganya y Vindhyavāsin (Agrawal, 2001, p. xxi). No obstante, será la *Sāṃkhyakārikā*, escrita por Īśvarakṛṣṇa⁵⁵, el texto central para el estudio de esta escuela.

⁵⁴ Entre los estudios profundos de esta escuela se encuentran Larson, Bhattacharya y Potter (1987), Larson (2005), y Tola y Dragonetti (2008).

⁵⁵ Para una exposición de los maestros del Sāṃkhya, así como de sus comentarios posteriores, puede verse Larson, Bhattacharya y Potter (1987). Sostiene Villegas (2016) que el texto de Īśvarakṛṣṇa sería un compendio de la obra perdida de Pañcaśikha *Saṣṭitantra* (p. 198). Dado que nos hemos servido de la traducción del *Sāṃkhyakārikā* (en adelante *SK*, seguido de las estrofas correspondientes) realizada por Villegas (2016), utilizaremos las transliteraciones del sánscrito realizadas por esta traductora.

la. Burley (2007) sostiene que el marco temporal de composición puede ser entre el 350 y el 450 d.C., aunque es más probable que esté más cerca al segundo que al primero (p. 24). Luego, esta obra será traducida al chino por Paramārtha (s. VI).⁵⁶

Las ideas del *Sāṃkhya*, así como el término mismo, ya eran usadas antes de su formación como *darśana* en la India antigua. Como bien señala Raquel Ferrández (2020):

A pesar de que el término «sāṃkhya», así como ciertas ideas y conceptos básicos de este sistema, se encuentra diseminado por numerosos textos (*Upaniṣads*, *Bhagavad-gītā*, *Carakasamhitā*, etcétera) anteriores a la composición de este texto, se reconoce que la versión normativa de esta doctrina se encuentra sintetizada en este tratado. (p. 27)

Lo anterior hace pensar que, así como el yoga, esta escuela no tiene origen brahmánico⁵⁷. Además, se puede afirmar que luego se constituiría paulatinamente en una escuela, por lo que sería difícil afirmar que en los tiempos antiguos habría una escuela o sistema Sāṃkhya, menos aún atribuirle su sistematización al legendario Kapila. Diríamos con Larson (2016) que este sistema clásico es una síntesis de muchas tradiciones y debates antiguos, presentados de manera sistemática y de forma coherente (p. 154). Y a pesar de diferir en diversos aspectos a la ortodoxia brahmánica, será considerada como una escuela ortodoxa⁵⁸ y aparecerá haciendo pareja con el Yoga porque esta expresa el complemento práctico de aquella.⁵⁹ Hay que agregar, además, que esta escuela tendrá una influencia importante en todas las esferas de la cultura india, incluyendo a otras escuelas (*darśana*) con características diferentes.

El término *sāṃkhya* es traducido como «reflexión» (Hiriyanna, 1960, p. 136), «conocimiento discriminatorio», «enumeración» (Mahadevan, 1991, p. 119) y «conocimiento, discusión, investigación, consideración, decisión, discriminación, contemplación, examen, enunciación ordenada» (Agrawal, 2001, pp. xix-xx). Todos ellos pueden tener su valor, dependiendo del aspecto de la enseñanza que se quiera hacer relevante. José León (2012) explora la etimología de *sāṃkhya*:

⁵⁶ Tola y Dragonetti (2008) agregan que los *Sāṃkhya-sūtras*, que se atribuye a Kapila, en realidad son posteriores, entre el siglo XIV o XV (p. 515).

⁵⁷ En este punto, seguimos a Garbe, citado por G. J. Larson (2005, p. 17).

⁵⁸ Para la crítica a la ortodoxia del Sāṃkhya, ver la obra de R. Ferrández (2020), *Sāṃkhya y Yoga. Una lectura contemporánea*, capítulo 1 Sāṃkhya y Yoga «clásicos».

⁵⁹ Sobre la relación entre las escuelas Sāṃkhya y Yoga, puede verse la obra M. Burley (2007), *Classical Sāṃkhya and Yoga*, capítulo 2 The Relation Between The Two Darśanas.

La palabra *Sāṃkhya*, como nombre para este sistema de filosofía, deriva de la raíz verbal KHYĀ-, que significa “contar”, tanto en el sentido de “numerar” como de “relatar”. La forma compuesta *sām-khya-*, está en estrecha relación con el sustantivo *sam-khyā-* que significa “número”, por lo que *Sāṃkhya* viene a ser algo así como “enumeración”. Pero no se trata, en este caso, de un simple recuento, sino que el término es usado aquí en el sentido de un registro ordenado y preciso de un número determinado de principios (*tattva*) que permita explicar la realidad de las cosas existentes. (pp. 389-390)⁶⁰

Basándonos en el inicio del *Sāṃkhyakārikā*, la idea central —y su finalidad— es que esta escuela busca que el espíritu se conozca de manera discriminatoria, separada de la materia. Además, otra característica básica es que esta escuela enumera los principios cósmicos, lo cual supone un total de 25 principios.

Vamos a presentar esta metafísica, pero antes debemos señalar el sentido de la enumeración de la realidad. Y este es puesto al inicio del texto: eliminar el sufrimiento de modo completo y definitivo a través del conocimiento (*SK. 1*). Este conocimiento ocurre a través del discernimiento (*vijñāna*) entre lo manifestado (*vyakta*), lo inmanifestado (*avyakta*) y el conecedor (*jñāna*) (*SK. 2*). Los dos primeros se refieren a *prakṛti*; el tercero se refiere a *puruṣa*.

1. Prakṛti y puruṣa

Prakṛti ha sido traducida como «sustancia fundamental» (Radhakrishnan, 1948, p. 266), «materia» (Zimmer, 1979, p. 225), «materia primera» (Tola, 2018, p. 542), «causa material» (Reyna, 1977, p. 170), «natura naturans» (Tucci, 1974, p. 86)⁶¹. Agrega Reyna (1977) que es «la matriz fundamental desde la que evoluciona el mundo. En él se encuentra implícitamente contenida toda existencia determinada» (p. 170). Raju (1971) hace esta interesante aclaración en cuanto al término:

⁶⁰ Por su parte, Villegas (2016) explora la etimología de *sāṃkhya*: «El término sánscrito *sāṃkhya* tiene dos posibles etimologías. Por un lado, como derivado de la raíz verbal $\sqrt{khyā}$ (‘conocer’) con el prefijo *sam-* (‘completo’), significa ‘conocimiento completo’, ‘sabiduría’. Por otro lado, como derivado del sustantivo *samkhya* (‘número’), se refiere a la enumeración de los principios o categorías de la realidad» (p. 15). Y Pujol (2019) trae los siguientes significados del término: número, cantidad, cuenta, cálculo, cómputo y razonamiento (p. 1111).

⁶¹ Burley (2007) considera que en el contexto de las escuelas Sāṃkhya y Yoga, *prakṛti* no debería ser traducido por «materia» (p. 97).

La palabra *prakṛti* significa lo original o la naturaleza original, como opuesto a *vikṛti*, su forma o modificación. Por ejemplo, podemos hablar del *prakṛti* de un hombre, significando su constitución natural, que puede ser saludable o enfermiza, débil o fuerte. De modo similar, el *prakṛti* del dióxido de carbono es el carbono. Los constituyentes básicos de cualquier medicina son su *prakṛti*. *Prakṛti* en cualquier caso es el último factor determinante. (p. 160)

Como señalamos, esta realidad tiene un aspecto doble, pues es inmanifiesta⁶² y manifestada⁶³. Īśvarakṛṣṇa (*SK*. 10), caracteriza así lo manifiesto y lo inmanifiesto: «La materia manifiesta (*vyakta*) es causada, transitoria, finita, mutable, múltiple, dependiente, determinada, compuesta y subordinada. La materia inmanifiesta (*avyakta*) es lo contrario a todo esto» (Villegas, 2016, p. 57). Así, lo contrario sería, que *prakṛti* inmanifiesto es incondicional, eterno, no espacial e inactivo (Burley, 2007, p. 94).

Tola y Dragonetti (2008) recogen, basados en el *SK*, una diversidad de atributos de *prakṛti* cuando es manifestada (*vyakta*): causada, impermanente, no-omnipresente, activa, múltiple, fundada en otro, sujeta a disolución, con partes y dependiente de otro (p. 543). En adición, cuando es inmanifiesta (*avyakta*) tiene los atributos opuestos a los señalados: sin causa, eterna, omnipresente, sin actividad, una, no fundada en otro, no sujeta a disolución, sin partes, dependiente de sí misma y sutil (pp. 544-545).

Así, *prakṛti*, como realidad inmanifiesta, toma características semejantes a la conciencia (*puruṣa*): el ser incausado, omnipresente, eterno, indivisible, inmutable, independiente, indeterminada, simple y autónomo. En ese sentido, dice Villegas (2016) esto: «Es esta igualdad de rango entre la materia y la conciencia la que nos permite afirmar con propiedad que la metafísica del *sāṃkhya* es dualista» (p. 59).

Como realidad inmanifiesta se refiere a *mūlaprakṛti*, «naturaleza primordial» o «materia originaria», la realidad cuando todavía no se despliega, donde permanecen en equilibrio los tres *guṇa*. «La materia primordial (*mūlaprakṛti*) es increada (*avikṛti*)» (*SK*. 3; Villegas, 2016, p. 41). En ese estado es indiferenciado y está en absoluto equilibrio. Como realidad manifestada, hace referencia a la naturaleza desplegada y toma una multiplicidad de formas, como veremos posteriormente. Si-

62 Īśvarakṛṣṇa hace referencia a la materia inmanifiesta en *SK*. 2, 10, 14, 16 y 58.

63 El filósofo *sāṃkhya* hace referencia a la materia manifestada en *SK*. 2, 10 y 11.

gue diciendo: «A partir del intelecto, las siete [primeras categorías] son tanto productoras como productos, mientras que las dieciséis categorías restantes son únicamente productos. La conciencia (*puruṣa*) no es ni productor ni producto» (*SK*. 3; Villegas, 2016, p. 41). Las siete primeras categorías a la que se hace referencia son las siguientes: el intelecto, el ego y los cinco elementos sutiles (*tanmātra*), que son productos de otras categorías y productoras de nuevas realidades. Además, *puruṣa*, reiteramos, no es producido por nada (es realidad eterna) ni produce nada (no participa de la creación).

Prakṛti no es el ser primordial sino una fuerza o estado de equilibrio entre los tres *guṇa*. *Prakṛti* es la causa material del cosmos, cuya principal característica es ser no consciente, activa y cuyo despliegue produce el cosmos en su aspecto físico y psicológico (*SK*. 11).

Como *prakṛti* es inconsciente, lo que incita a moverse es la presencia de *puruṣa*. *Puruṣa* es traducido como «espíritu» (Tola, 2018, p. 618), «mónadas vitales» (Zimmer, 1979, p. 225), «causa eficiente» (Reyna, 1977, p. 172), «almas» (Tucci, 1974, p. 86). Las características de *puruṣa* que recogen Tola y Dragonetti (2008) son estas: no es productor, no transforma nada, carente de elementos constitutivos, diferenciado de la materia, no general, ser consciente, etc. (pp. 618-619). Y comparte con la «materia primordial» las siguientes características: no causado, eterno, omnipresente, sin actividad, uno, no fundado en otro, no sujeto a disolución, sin partes, dependiente de sí mismo y sutil (p. 619).

Las razones de Īśvarakṛṣṇa (2016) para postular su existencia son:

La conciencia (*puruṣa*) existe porque: 1) los agregados existen para otros; 2) debe existir algo sin los tres *guṇa* y el resto [de cualidades]; 3) es necesaria una supervisión; 4) existe un sujeto de la experiencia, y 5) se da una tendencia hacia la liberación (*kaivalya*). (*SK*. 17; Villegas, 2016, p. 72)

El despliegue de la realidad material no tiene sentido para sí misma, sino se compone para otro, que es la conciencia, pues de esta es la que recibe la misma luz. Además, debe ser simple, ante la complejidad de la evolución material. La materia trigónica —como la denomina Villegas (2016)— es inconsciente; no discierne nada, por lo que requiere de la conciencia para tener sentido. Esta conciencia es pensada como sujeto de la experiencia (de placer, dolor y oscuridad). Además, su existencia impulsa a la liberación, más allá de los *guṇa*. No obstante, a diferencia de la escuela Vedānta, no hay un ātman universal, sino una infinidad de *puruṣa*, por las siguientes razones:

La pluralidad de conciencias se demuestra por: 1) la distribución individual del nacimiento, la muerte y las facultades [de cada ser vivo]; 2) el hecho de que sus acciones no son simultáneas, y 3) la diferencia en su constitución trigúnica. (SK. 18; Villegas, 2016, p. 74)

Como se aprecia, esta pluralidad de conciencias es postulada a partir de la experiencia particular de los sujetos, tanto en su constitución como en sus acciones. Villegas (2016) observa en esto una incoherencia, pues todas las diferencias son del despliegue de la realidad trigúnica, no de *puruṣa*. Así, el nacer y morir —que pueden ser particulares, individuales— no implica que *puruṣa* nazca o muera (p. 75).⁶⁴

En realidad, *puruṣa* no participa de la evolución del universo, pues es espectador pasivo, neutral y singular (SK. 19), por lo que sería un error pensar que los procesos psíquicos son actividades de *puruṣa*. Solo es apariencia el que la materia sea consciente o el que la consciencia actúe (SK. 20). De esta manera, toda la realidad es explicada por estos dos principios: *prakṛti* y *puruṣa*. Estableciendo un cuadro comparativo, tendríamos lo siguiente:

<i>Puruṣa</i>	<i>Prakṛti</i>
Espíritu	Materia
Consciente	No consciente
Inactivo (pasivo)	Activa
Inmutable	Cambiante
Puro (simple)	Evoluciona (complejo)
Diversos	Una

64 Para salvar este impase, Villegas (2016) sostiene que dependerá de la perspectiva que se adopte, si es desde la liberación o es desde la existencia. Desde la primera, *puruṣa* sería idéntico en cada ser; si es de la segunda, habría consciencia particular, según cada ser vivo. Y de ese modo, también se salvaría «la dualidad primordial ontológica» (p. 76).

Mientras *puruṣa* es múltiple, *prakṛti* es una. Existen muchos espíritus; uno es la materia que se despliega. Pero si bien los *puruṣas* son diferentes, todos tienen la misma naturaleza pura. Además, en esta escuela, *puruṣa* es pasivo; toda actividad física o psíquica se debe a *prakṛti*. Así, *puruṣa* tiene «características contrarias» a *prakṛti*, la más relevante es que uno es consciente y el otro es inconsciente.

Por eso, la visión de conjunto de esta escuela es dualista. Sin embargo, ¿qué sentido tiene *puruṣa* si no cumple ninguna función en el cosmos? «Los tres funcionan para cumplir un objetivo común», dice Īśvarakṛṣṇa (SK. 13; Villegas, 2016, p. 64). En esa línea, sostiene Hiriyanna (1960) que la visión Sāṃkhya es de naturaleza teleológica. Así como un organismo está ordenado para cumplir un propósito determinado, de la misma manera *prakṛti* está ordenada para que se realice *puruṣa*:

Esto es, hay que entender el propósito implícito en la naturaleza en el sentido de un «valor», aunque no sea necesariamente un valor humano. *Puruṣa* es la entidad a cuyos fines sirven esas adaptaciones y planes. En otras palabras, el espíritu es el principio en cuyo beneficio se desarrolla la naturaleza. (p. 146)⁶⁵

La metáfora que usa el filósofo indio para expresar la relación peculiar entre estos dos principios es la del ciego y el inválido (SK. 21), perdidos en el bosque. El ciego es *prakṛti*, porque si bien tiene movimiento, no tiene consciencia o visión. Por otro lado, el cojo es *puruṣa*, que tiene consciencia (visión), pero carece de movimiento. Es en esa cooperación que el ciego (*prakṛti*) puede llevar al cojo (*puruṣa*) a su destino, salir del bosque: «La conjunción de ambos tiene como finalidad la contemplación de la materia y la liberación de la consciencia» (SK. 21; Villegas, 2016, p. 83).⁶⁶ Tiene una doble finalidad: contemplar la materia sin identificarse con ella y recuperar la propia naturaleza consciente. Villegas (2016) comenta: «Ambos quieren recuperar su independencia y su estado original, pero si quieren conseguirlo, tienen que asociarse, cooperar, experimen-

65 Más adelante reitera Hiriyanna (1960): «Todo el curso de su evolución está determinado por un propósito, y esta interpretación intencional de la naturaleza hace que, divorciado de *Puruṣa*, *Prakṛti* carezca de sentido» (p. 153). Por eso, la importancia que le dan al desapego y la meditación, además del conocimiento, como medios para lograr la separación (*kaivalya*), es decir, separar el espíritu de *prakṛti*.

66 Dice Villegas (2016) que en la obra «no hallamos respuesta a la pregunta metafísica sobre cómo y cuándo se produce la conjunción (*saṃyoga*) entre *puruṣa* y *prakṛti*» (p. 83). Y atribuye esta deficiencia al carácter pragmático de la escuela, por lo que la pregunta que pretende responder el filósofo indio sería: «¿Con qué finalidad la materia y la consciencia establecen esta relación?» (p. 84).

tar conjuntamente el bosque (metáfora del mundo) que ellos mismos han co-creado con este propósito» (p. 85).

2. La evolución de prakṛti

Quebrado el equilibrio, ocurre la evolución del universo con el despliegue de las fuerzas o *guṇa* de *prakṛti*, cada una queriendo dominar a las otras. *Guṇa* en esta escuela, hay que entenderla como «constituyente» (Pujol, 2019, p. 335), componente o dimensión de *prakṛti*. Estas son: *sattva*, *rajas* y *tamas*, con las funciones de placer, dolor e indiferencia. En palabras del propio Īśvarakṛṣṇa al respecto: «La naturaleza de los tres *guṇa* es el placer (*prīti*), el dolor (*aprīti*) y la ofuscación (*viṣāda*). Sus finalidades son iluminar (*prakāśa*), actuar (*pravṛtti*) y obstruir (*niyama*) respectivamente. Sus funciones son suprimirse, soportarse, producirse y unirse mutuamente.» (SK. 12; Villegas, 2016, p. 62). Villegas (2016) precisa:

Aunque los tres *guṇa* poseen naturalezas y funciones muy distintas, incluso contradictorias, no se destruyen entre sí. Los tres forman parte de un único proceso dinámico tripartito y ninguno puede existir o funcionar sin los otros dos. Ninguno de los *guṇa* es mejor que los otros, y los tres tienen un papel esencial en la conservación del orden cósmico. (p. 63)

Sintetizando, *sattva* es la luminosidad, elemento de ligereza, transparencia y pureza, de todo lo que en el mundo material se asemeja a lo espiritual, y crea todo lo fino, ligero y bello. *Rajas* es el principio de la actividad o movimiento, la energía que mueve a la naturaleza y arroja al ser humano a la agitación, a la pasión y al dolor. *Tamas* es la energía de las tinieblas, es todo lo que ciega, la opacidad, el letargo, la pesadez de los seres (SK. 13). Agrega Reyna (1977) acerca de los tres *guṇa*:

Dado que todas las cosas están compuestas por las tres *gunas*, la variedad de los fenómenos se debe al predominio de las diferentes *gunas*; la *guna* predominante en cualquier fenómeno es la que se manifiesta en él aun cuando las otras no están ausentes (p. 166).

Así, en el despliegue o evolución de *prakṛti* nunca dejan de estar presentes estos *guṇa*, la diferencia estaría en que intervienen en diferentes proporciones⁶⁷. Con estas consideraciones, podemos ver el despliegue de

⁶⁷ Īśvarakṛṣṇa (2016) invierte también el argumento al decir: «La prueba de la existencia de lo inmanifestado es que sus efectos son de la misma naturaleza gúnica que la causa» (SK. 14; Villegas, 2016, p. 66).

prakṛti, a través de 25 principios (*tattva*). Emplearemos el siguiente esquema tradicional (SK. 22)⁶⁸:

PURUṢA ----- PRAKṚTI

(*sattva*, *rajas*, *tamas*)

|
Mahat o *Buddhi* (Intelecto)

|
Ahaṅkāra

(Principio de individuación o egoidad)

<i>manas</i>	5 <i>buddhīndriyas</i>	5 <i>karmendriyas</i>	5 <i>tanmātras</i>
mente	órganos de percepción	órganos de acción	Elementos sutiles del sonido, tacto, color, sabor y olor.
	Oído	Palabra	
	Tacto	Manos	5 <i>mahābhūtas</i>
	Vista	Pies	Elementos burdos o densos como el éter, viento, fuego, agua y tierra
	Gusto	Órganos de excreción	
	Olfato	Órganos de reproducción	

Suele considerarse que *puruṣa* no participa en la evolución del universo; todo proviene de *prakṛti* que se despliega ante la presencia de *puruṣa*, como una bailarina que danza cuando se siente observada por el espectador. En todo lo que surge están presentes los *guṇa* dando unidad y orden al universo. Debido a la presencia de *puruṣa*, lo primero en surgir es el intelecto (*buddhi* o *mahat*) y el yo (*ahaṅkāra*), como dice Hiriyanna (1960):

Prakṛti se adapta primero a las necesidades de *Puruṣa*, desarrollando los auxiliares más importantes para la experiencia de la

⁶⁸ Puede verse este esquema, con pocas diferencias, en Hiriyanna (1960, p. 143), Raju (1971, p. 158), Tucci (1974, p. 95), Larson (2005, p. 236) y Villegas (2016, p. 203).

vida, a saber, el órgano del pensamiento y el principio de adjudicación consciente o inconsciente del pensamiento o la consideración de que algo es algo que le pertenece. (p. 141)

Luego, el mismo autor añade que en esta escuela es un misterio la designación de «intelecto» y «egoidad» para los primeros principios universales cuando estos no tienen significado psicológico.

Buddhi (o intelecto) surge por el predominio de *sattva*; «recibe el reflejo del *ātman* [*puruṣa*] y llega a ser consciente» (Raju, 1971, p. 162). Luego del intelecto, surge el «ego» (*ahaṃkāra*), bajo el predominio de *rajas*, «porque la naturaleza del ego es actuar, manipular y apropiarse» (Raju, 1971, p. 162). La mente, los órganos de percepción (*buddhīndriyas*) y los órganos de acción también surgen por el predominio de *sattva*, mientras que los *tanmātra* y los *mahābhūtas* surgen por el predominio de *tamas*. *Rajas* se encuentra en todo el proceso, ya que representa el movimiento del universo. Indica Raju (1971) que el intelecto, el ego y la mente son llamados el «órgano interno» (*antahkaraṇa*); además, los cinco órganos percepción y los cinco órganos de acción son denominados «órganos externos» (*bāhyakaraṇa*) (p. 162). Lo que se denomina «órgano interno» no es sino el aspecto psíquico, que es «un producto de la evolución de la materia y, por lo tanto, como ésta, es en sí carente de conciencia» (Tola y Dragonetti, 2008, p. 572).

En este sistema, se vuelve a manifestar que el origen del universo no se debe a una creación de la nada, sino que es el despliegue de un principio. No se requiere postular a Dios como ser creador. Raju (1971) resume los argumentos contra la existencia de Dios: 1) Dios no puede ser la causa del mundo, porque si lo fuese tendría que cambiar durante el proceso de causación, lo que iría contra su naturaleza incambiable y perfecta; 2) Tampoco es el controlador de la naturaleza (*prakṛti*), porque si lo fuese también tendría que actuar, lo cual estaría contra su naturaleza inmutable y perfecta; 3) No se podría comprender el propósito de Dios al crear el mundo, puesto que si él es perfecto y completo, no tendría que querer nada de la naturaleza; 4) Un Dios benevolente no podría haber creado el mal en el mundo, pues su propia naturaleza es la benevolencia; 5) los *puruṣa* son seres perfectos y eternos, por lo que no hay necesidad de pensar que Dios los haya creado (p. 159). La naturaleza se puede entender a partir de sí misma. Esto hace a la escuela Sāṃkhya una filosofía atea, aunque no plenamente materialista, pues postula la existencia de *puruṣa*.⁶⁹

69 Posteriormente, será con Vijnānabhikṣu (entre s. XV y XVI) que también se hablará de un Sāṃkhya teísta (Raju, 1971, p. 155). Debemos agregar la observación que hace este mismo estudioso indio, que en esta escuela la oposición no es entre mente y materia, sino entre *puruṣa* (consciencia, indeterminada) y *prakṛti* (no consciencia, determinada). (Raju, 1971, p. 161)

En esta evolución de *prakṛti*, no sólo se origina el mundo material sino el psicológico. Todos los procesos psicológicos, actividades mentales o físicas son de la misma naturaleza de *prakṛti*, por lo que no tienen nada de espiritual.⁷⁰ No obstante, no se trata de que todo sea lo mismo, pues justamente esta escuela se ocupa en distinguir las distintas formas en que evoluciona *prakṛti*. De esta forma, el mundo es visto desde la perspectiva materialista, porque *puruṣa* (los espíritus) no intervienen en la evolución del universo. Pero el universo material evoluciona en presencia del espíritu. Raju (1971) pone la siguiente analogía: «*Prakṛti* es como una muchacha bailando, que muestra sus formas y posturas a aquel que está interesado y se retira de aquellos que no lo están. Y se muestra del mismo modo a todos» (p. 159).

También resulta interesante ver que en esta escuela las cosas creadas no son completamente nuevas, pues el efecto está latente en la causa, a esto se denomina *satkāryavāda*. Dice Raju (1971): «Producir el efecto significa hacer patente lo que estaba latente. La causalidad solo es una manifestación (*āvirbhāva*) de lo que ya estaba potencialmente existiendo» (p. 163). De modo semejante Larson (2005) escribe: «Hay solo cambio de apariencia o modificación. Así, lo que aparece en el efecto es solo una modificación de lo que había desde el inicio en la causa» (p. 10). Y en la misma línea, Tola y Dragonetti (2008) señalan:

Según esta teoría, por un lado, el efecto pre-existe en la causa en estado potencial, el efecto es sólo manifestación de algo que ya está en la causa de algún modo; y, por otro lado, el efecto es sólo una transformación, un desarrollo, una evolución (*pariṇāma*) de la causa, el efecto no es otra cosa que la causa transformada, desarrollada, evolucionada . . . Existe entonces identidad de la causa y el efecto . . . Tanto la causa como el efecto existen realmente: el efecto no es algo que pasa de la inexistencia a la existencia. (pp. 535-536)

Esto se aplica tanto a las cosas particulares, como a toda la evolución de *prakṛti*, pues todo lo que existe en el mundo estaba contenido en esta realidad primigenia. Īśvarakṛṣṇa nos ofrece razones al respecto:

El efecto preexiste [en su causa] porque: 1) lo que no existe no puede ser producido; 2) [para obtener un efecto determinado] hay que seleccionar una causa determinada; 3) un efecto no puede generarse de cualquier causa; 4) una causa solo puede pro-

70 Compárese con la tradición occidental, que sacralizó el pensamiento o la razón, característica similar en los filósofos griegos, cristianos y modernos.

ducir aquello de lo que es capaz, y 5) [el efecto] es de la misma naturaleza que la causa. (SK. 9; Villegas, 2016, p. 55)

Villegas (2016) comenta que desde esta perspectiva no existe la creación ni la destrucción. Lo que habría es aparición y desaparición (p. 56). La generación de los seres solo es un despliegue (*udbhava*) de la única sustancia material, mientras que la «destrucción» de los seres es un repliegue (*anudbhava*) en dicha sustancia.

3. Los *pramāṇa* en el Sāṃkhya

La escuela Sāṃkhya admite tres medios de conocimientos válidos (*pramāṇa*), que son la percepción (*dr̥ṣṭa*), la inferencia (*anumāna*) y el testimonio verbal (*āptavacana*)⁷¹ (SK. 4). Ellos nos sirven para probar «la existencia de los objetos del conocimiento» (SK. 4; Villegas, 2016, p. 44). Como explica la traductora Villegas (2016), la materia tosca se conoce por la percepción, la materia sutil por medio de la inferencia y otras realidades, a través del testimonio dignos de confianza (p. 45). La explicación de Īśvarakṛṣṇa es la siguiente:

5. La percepción es el conocimiento determinativo de los objetos de los sentidos. Se dice que la inferencia es de tres tipos y que se basa en [la relación] del signo inferencial (*liṅga*) con el portador del signo inferencial (*liṅgin*). El testimonio verbal es la afirmación digna de confianza. (SK. 5-6; Villegas, 2016, p. 46)

Señala Villegas (2016) que la percepción es «el medio de conocimiento fundamental» (p. 46), pues la inferencia y el testimonio se basan en ella. Con respecto a la inferencia, indica que esta escuela la entiende de modo semejante a la escuela Nyāya. Larson (2016) señala que el SK no indica cuáles son los tipos de inferencia, lo cual abre un campo de interpretación (p. 9). Siguiendo con la inferencia, Villegas (2016) aclara:

En esta estrofa, Īśvarakṛṣṇa emplea la palabra *liṅga* (signo inferencial) para el término medio, en relación a los términos mayor y menor, que son los «portadores del *liṅga*» (*liṅgin*), y que define la inferencia como aquel conocimiento basado en «la relación entre el *liṅga* y el *liṅgin*». (p. 47)

Por ejemplo, podemos inferir que «En la montaña hay fuego», a partir de las premisas «Allí donde hay humo hay fuego» y «En la montaña hay humo». A su vez, agrega Villegas (2016) que los tres tipos de inferencia también sigue a la tradición Nyāya, que son los siguientes: a) inferencia

del efecto a partir de su causa; b) inferencia de la causa a partir del efecto; y c) inferencia por analogía (p. 48). Asimismo, con respecto al testimonio, señala que puede ser oído (*āptaśruti*), pronunciado (*āptavacana*) o revelado (*āptāgama*), tanto de los textos védicos como de personas sabias y dignas de confianza (p. 48). Y, como si fuese un conocimiento que supera en algún aspecto al otro, el filósofo indio parece señalarnos que los objetos sensibles se conocen a través de la percepción, que lo que está más allá de los sentidos se conoce por inferencia y que lo que no se puede conocer por esta se puede conocer a través del testimonio:

6. La existencia de objetos suprasensibles se demuestra por medio de la inferencia por analogía, y la de los objetos invisibles, que no se puede probar mediante esta, se demuestra por medio del testimonio verbal. (SK. 6; Villegas, 2016, p. 49)

De hecho, como nos recuerda Larson (2005), muchos de los principios establecidos por el Sāṃkhya son imperceptibles, por lo que el filósofo indio debe establecerlos en principio sobre la inferencia o en segundo lugar sobre el testimonio, especialmente de sus propios maestros (p. 10). Así, la existencia del átomo o del espíritu (*puruṣa*) se puede probar por inferencia o por analogía. Y ante la réplica, hace la siguiente precisión sobre los objetos imperceptibles:

7. [Algo existente puede resultar imperceptible por alguno de los siguientes motivos]: la extrema distancia, la extrema proximidad, un defecto de los sentidos, la distracción de la mente, la sutileza [del objeto], la interposición [de otro objeto], la supresión y la mezcla con lo que es homogéneo. (SK. 7; Villegas, 2016, p. 51)

Villegas (2016) nos recuerda ejemplos de la propia tradición Sāṃkhya. Para la extrema distancia, un pájaro que desaparece volando en el cielo; para la extrema proximidad, «una mota en el ojo»; para un defecto de los sentidos, «una persona ciega»; para la distracción de la mente, «el desconocimiento del mundo mientras dormimos»; para la sutileza del objeto, los átomos; para la interposición de otro objeto, algo situado detrás de una pared; para la supresión, «la luz del sol que no permite ver las estrellas durante el día»; para la mezcla con lo homogéneo, «una gota de agua en el océano» (p. 51). En el caso de *prakṛti*, como materia primigenia, no se la percibe pues es «extremadamente sutil» (*saukṣmya*), solo puede inferirse a través de sus efectos (SK. 8; Villegas, 2016, p. 53).

A modo de conclusión

La interpretación general sobre el Sāṃkhya es que es una filosofía racional que pretende tener una comprensión cosmológica y psicológica. No

⁷¹ Larson (2005) lo traduce como «autoridad confiable» y señala que *āptavacana* abarca no solo las escrituras sagradas, sino también la instrucción de los sabios (pp. 9-10).

obstante, autores como M. Burley (2007) y R. Ferrández (2020) rechazan esta interpretación tradicional. Ferrández (2020) apuesta por una interpretación fenomenológica del Sāṃkhya, que da cuenta de la experiencia humana. Y las razones que ofrece —bastantes plausibles— son estas: 1) Esta escuela tiene como finalidad la liberación del sufrimiento, como lo señala el SK 1. No resultaría comprensible cómo desde una visión cosmológica se pudiese entender esta finalidad existencial. 2) El SK utiliza «términos claramente cognitivos» (p. 72), lo que descarta la lectura de que cada categoría tuviese un lado cosmológico y otro psicológico. 3) Parte del problema ha sido la traducción de *prakṛti* por «materia», cuando significa literalmente «producción» o «productora» (p. 73). Y agrega:

Al asumir, sin mayor cuestionamiento, que *prakṛti* implica «materia», nos encontramos con la interpretación general de que el Sāṃkhya entiende la mente como algo material. Basta con quitar de la ecuación la acepción de «materia» para que el esquema se haga cada vez más inteligible, centrado en el análisis de la experiencia, sin entrar a debatir asunciones ontológicas, revelándose como un mapa cognitivo de 23 categorías que busca contribuir al ejercicio de observación de nuestra psique. (pp. 73-74)

Finalmente, 4) tampoco sería admisible asumir esta escuela como «atea y racionalista», sino que es más coherente pensarla como una «metafísica de la experiencia» con fines prácticos (p. 74), pues se trata de un mapa cognitivo que guía al practicante en su camino de «aislamiento liberador» (*kayvalya*). Además, con respecto al discernimiento, señala que no se trata de una actividad puramente racional, pues es «el resultado de una purificación derivada del trabajo sobre sí mismo» (p. 75), producto del trabajo interior, de la meditación y la percepción de la «mente mecánica».

Ferrández (2020) agrega que la visión tradicional del Sāṃkhya, de ser una cosmología realista y racional, se debe a influencias externas al texto. En realidad, Īśvarakṛṣṇa «no se detiene en asunciones ontológicas», sino que propone «un método para liberar» al espíritu del sufrimiento real (p. 77).

Considero que esta interpretación puede ayudar a complementar y darle sentido a una filosofía cosmológica, sin necesidad de descartarla, sino de darle su lugar en el pensamiento de Īśvarakṛṣṇa. Así no solo sería observada como descripción objetiva, sino como su sentido soteriológico que anima tal comprensión de los procesos psicofísicos de la propia existencia. Es decir, ambas pueden bien ser interpretaciones complementarias del Sāṃkhya.

Referencias

- Agrawal, M. (2001). *Six systems of Indian Philosophy*. Chaukhamba Sanskrit Pratishtan.
- Burley, M. (2007). *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian metaphysics of experience*. Routledge.
- Ferrández F. (2020). *Sāṃkhya y Yoga. Una lectura contemporánea*. Kairós.
- Hiriyanna, M. (1960). *Introducción a la filosofía de la India*. Sudamericana.
- Īśvarakṛṣṇa (2016). *Sāṃkhyakārikā. Las estrofas del Sāṃkhya*. Traducción, introducción y comentarios de Laia Villegas. Kairós.
- Larson, G. (2005). *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Larson, G., Bhattacharya, R., Potter, K. (eds.) (1987). *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 4: *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass.
- León, J. (2012). Las estrofas del Sāṃkhya de Ishvarakrishna. Presentación y traducción por José León Herrera. *Areté*, 24(2), 387-402. <https://doi.org/10.18800/arete.201202.007>
- Mahadevan, T. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. Fondo de Cultura Económica.
- Pujol, O. (2019). *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy*. Vol. II. George Allen & Unwin.
- Raju, P. (1971). *The Philosophical Traditions of India*. George Allen & Unwin Ltd.
- Reyna, R. (1977). *Introducción a la filosofía de la India*. Librería El Ateneo.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2018). *Filosofía de la India*. Kairós.
- Tucci, G. (1974). *Historia de la filosofía hindú*. Luis Miracle.
- Zimmer, H. (1979). *Filosofías de la India*. EUBA.



EL CONOCIMIENTO Y LA VERDAD EN LA VEDĀNTA ADVAITA DE ŚANKARA

*A los estudiantes universitarios,
inquietos buscadores de la verdad.*

Introducción

Las filosofías del conocimiento (o gnoseologías), en la perspectiva del pensamiento antiguo, no están separadas de la cosmovisión o metafísica que cada pensador asume. Por ejemplo, lo que Platón pensaba sobre el conocimiento no está desligado de su antropología ni de cómo entiende la realidad. Además, especialmente en el caso de las filosofías de Asia, estas no han sido establecidas solo para conocer la realidad, sino para transformar al propio sujeto en ese conocimiento. Por esta razón, contienen un sentido soteriológico, que es la liberación, especialmente en esta tradición védica.

El término vedānta ha sido uno de los más difundidos de la tradición india. No obstante, contiene diversos significados. Por un lado, señala el final de los vedas, lo cual alude a las enseñanzas de las Upaniṣad que aparecen en esa etapa. Por otro lado, remiten a un conjunto de escuelas hermenéuticas que se centran en el estudio e interpretación de las Upaniṣad. Sin embargo, todas ellas son consideradas dentro de las perspectivas ortodoxas. Se encuentra ahí la Vedānta Advaita, que afirma la siguiente línea tradicional de maestros como Bādarāyaṇa, Gaudapada, Govinda y Śankara, para referirnos a los más representativos de la época premoderna.

Será Śankara (788-820)⁷² uno de los exponentes principales de esta Vedānta no dual⁷³. Se le considera un restaurador del hinduismo, tanto de modo práctico como intelectual. Tiene una amplia literatura, que consta de obras como los comentarios a las *Upaniṣad*, himnos y versos de meditación, y finalmente textos donde desarrolla conceptos fundamentales de la Vedānta (AA. VV., 1978, p. 77)⁷⁴. De este último grupo están *Vivekacūḍāmaṇi*, *Ātmabodha*, *Tattvabodha*, entre otros. *Vivekacūḍāmaṇi* suele traducirse como *La joya suprema del discernimiento*, texto que a continuación estudiaremos⁷⁵. El Swami Tyagananda dice que, entre todos los escritos de Śankara, esta obra ha sido por siglos el favorito de los estudiantes de la Vedānta. Aunque tiene un desarrollo sistemático, sus 580 versos no están divididos en capítulos o secciones (p. 9). Eso permite a los traductores dividirlos según diferentes criterios. La versión de Johnston (1973) contiene 7 capítulos; la edición de Plá (2013) la divide en cinco partes; Ráphael (2013) lo divide en 41 subtítulos; la versión de acuerdo a Ramakrishna (2013) no contiene secciones; Chinmayananda (2016) lo divide en 77 partes; y Tyagananda (2021) lo divide en cuatro secciones.

1. Ontología fundamental

El término vedānta advaita apunta al principio y meta de esta filosofía, que es concebir el Ser como no dual. Así, el principio ontológico es el siguiente: solo hay una realidad, Brahman, cuyo carácter absoluto hace relativo todo lo demás. Citemos tres versos del *Vivekacūḍāmaṇi* que tienen un contenido fuertemente ontológico:

464. Sólo existe Brahman, el uno sin segundo.

Infinito, sin comienzo y sin fin,
trascendente y sin cambios.

Aquello en lo cual no hay dualidad.

⁷² Dada la diversidad de transliterar el nombre de este pensador indio, asumiré la forma que usa Consuelo Martín (1998 y 2000).

⁷³ Un excelente estudio filosófico de la Vedānta Advaita —en castellano— y, específicamente de Śankara, se encuentra en la obra de Tola y Dragonetti, *Filosofía de la India* (2008). Asimismo, las obras de Pujol, *La ilusión fecunda* (2015) y de Sharma, *Vedānta Advaita* (2013).

⁷⁴ El Swami Tyagananda (2021) clasifica las obras básicamente en dos grupos, las obras seminales y los tratados más pequeños. En el primer grupo, están los comentarios a los textos fundacionales de la Vedānta, como son las *Upaniṣad*, el *Bhagavad Gītā* y el *Brahma-Sūtra*. En el segundo grupo están los comentarios dedicados a aspectos específicos de la enseñanza Vedānta (pp. 8-9). En este grupo está el *Vivekacūḍāmaṇi*.

⁷⁵ Para los párrafos o versos (*śloka*) del *Vivekacūḍāmaṇi*, citaremos la edición de Roberto Plá (2013). Cuando se requiera, citaremos e indicaremos otra edición de la obra. Para los términos en sánscrito, usaremos la edición de Ráphael (2013) y el diccionario de Pujol (2019).

465. Sólo existe Brahman, el uno sin segundo.
Sat-Chit-Ananda,
exento de toda actividad. (Plá, 2013, p. 235)

470. Sólo existe Brahman, el uno sin segundo.
La Realidad refulgente, evidente en sí misma,
puro conocimiento incomparable y absoluto.
Aquello en lo cual no hay dualidad. (Plá, 2013, p. 236)

Brahman, lo Absoluto, escapa a toda determinación de nuestra mente y palabra; es inmanente y trascendente, eterno, sin actividad alguna, cuya existencia es Ser pleno, Consciencia y Beatitud. Todo ello podría malinterpretarse como determinaciones de un sujeto, lo que podría hacer surgir el dualismo. Para prevenir eso, siempre se señala que es «uno sin segundo». Además, se entiende que quien lo conoce no lo conoce al modo dual de sujeto-objeto, sino con un conocimiento que es realización misma de la verdad. Tola y Dragonetti (2008) condensan la enseñanza del filósofo indio:

La absoluta unicidad de *Brahman* elimina toda posibilidad de dualidad. Ni en *Brahman* ni con relación a Él ni junto a Él puede postularse o aceptarse la existencia de algo que en alguna medida elimine, limite, menoscabe o afecte esa unicidad, ya sea el mundo, el yo empírico o Dios, por consiguiente, todo lo diferente de *Brahman* carece de existencia real, no puede ser otra cosa que una mera creación mental. (p. 316)

Siendo esto así, ¿cómo es que terminamos creyendo en la existencia del mundo y sus componentes? Si todo es Brahman, ¿cómo es que atribuimos existencia a algo que no la tiene? Si todo es solo Brahman, ¿es posible el conocimiento del mundo empírico? ¿qué valor tienen los medios de conocimientos ordinarios? Si todo es solo Brahman, ¿cómo es posible conocerlo? ¿podemos conocerlo desde nuestra estructura cognitiva cotidiana? ¿Qué tipo de conocimiento especial se requiere para captar a lo Absoluto? Pasemos primero a explicar por qué no vemos «naturalmente» a Brahman, sino un mundo plural y distinto. Esto implica una antropología previa que sustenta su forma de entender el conocimiento de lo Absoluto.

2. Las cinco envolturas

El *Vivekacūḍāmaṇi* dedica varios versos a las envolturas o vestiduras (*kośa*), como expresión de las *upadhi* o superposiciones de atributos ilu-

sorios⁷⁶. Martín (1998) lo dice de esta manera: «Los *upādhis* que se superponen a *jīva*, limitando su visión de la verdad, son las llamadas *koshas*, de las cuales el cuerpo físico es la más superficial» (p. 67). Śankara explica el mundo no como un dato de la realidad, sino como expresión de la creación humana. Varios siglos antes que Kant, asumió que el mundo es una creación de la mente humana, más aún, de todo un conjunto de condiciones que permiten crear y proyectar el mundo diverso y que terminamos construyendo fenómenos, asumiéndolos como real⁷⁷. Estas envolturas o vestiduras están compuestas de alimento, energía vital, mente, inteligencia y beatitud. Basándonos en Johnston (1973), Ráphael (2003) y Sessa (2013) tendríamos el siguiente cuadro que forman al ser humano individual:

<i>ānandamayakośa</i>	Vestidura formada de la beatitud o la felicidad «Envoltura ilusoria de la bienaventuranza» (Sessa, 2013, p. 88) «envoltura de beatitud» (Ráphael, 2003, p. 26)	<i>Cuerpo causal</i> (<i>kāraṇa śarīra</i>): en el <i>Ātmabodha</i> , ¹² se señala que está compuesto de ignorancia (<i>avidyā</i>), indescriptible y sin origen, que causa el renacimiento del cuerpo sutil en un cuerpo físico. No obstante, el Ātman es distinto de los tres cuerpos.
<i>vijñānamayakośa</i>	«Vestidura formada por la inteligencia» (Johnston, 1973, p.66) «Envoltura ilusoria del conocimiento» (Sessa, 2013, p. 86). «vehículo del intelecto puro» (Ráphael, 2003, p. 26)	<i>Cuerpo sutil</i> (<i>sūkṣma śarīra</i>): en el <i>Ātmabodha</i> , ¹² se señala que está compuesto de cinco energías, diez órganos (incluye los cinco sentidos y los cinco órganos de acción), <i>manas</i> (mente) y <i>buddhi</i> (intelecto). Todos están hechos de elementos sutiles y también son medios de experiencia.

76 Sessa (2013) hace la siguiente precisión: «Śankara propone una serie de envolturas o *upadhis* en concordancia con el *tatva* o tipo de sustancia material causal, sutil o densa con el cual se constituyen. Dichas envolturas o *upadhis* toman el nombre especial de *koshas* cuando son quienes conforman al ser humano y le otorgan su identidad.» (pp. 83-84)

77 Tola y Dragonetti, siguiendo a Deussen, también comparan las ideas de «cosa en sí» y «fenómenos» de Kant, con la filosofía de Śankara, viendo sus similitudes y divergencias. Puede consultarse el capítulo IV de su obra *Filosofía de la India* (2008). Por ejemplo, ahí podemos leer: «Para Śaṅkara igual que para Kant es imposible llegar a la “cosa en sí”, con los medios de conocimiento de que dispone el hombre en condiciones normales. Pero para Śaṅkara no es imposible de un modo absoluto alcanzar con el conocimiento a la «cosa en sí», única, que él postula, *Brahman*.» (p. 313)

<i>manomayakośa</i>	Vestidura formada por la mente» (Johnston, 1973, p.63) «Envoltura ilusoria de la mente» (Sessa, 2013, p. 85) «vehículo de la mente empírica» (Ráphael, 2003, p. 26)	
<i>prāṇamayakośa</i>	«Vestidura formada de aliento vital» (Johnston, 1973, p.62) «Envoltura ilusoria de vitalidad» (Sessa, 2013, p. 84) «envoltura energética» (Ráphael, 2003, p. 26)	
<i>annamayakośa</i> ⁷⁸	«Vestidura formada de alimento» (Johnston, 1973, p.61) «Envoltura ilusoria del alimento» (Sessa, 2013, p. 84)	<i>Cuerpo denso</i> (<i>sthūla śarīra</i>): en el <i>Ātmabodha</i> , ¹¹ se señala que está compuesto de elementos físicos, productos del karma, lo que permite la experiencia de dolor y placer.

78 El cuerpo como envoltura de alimento le viene a Śankara de su conocimiento de la *Taittirīya Upaniṣad*, 3.7: «El aliento (*prāṇa*) es el alimento. El cuerpo (*śarīra*) es el que come el alimento. El cuerpo está establecido en el aliento. El aliento está establecido en el cuerpo. Así, el alimento está establecido en el alimento.» (Tola y Dragonetti, 2018, pp. 281-282) La vida humana es alimento y come alimento. Más adelante, del propio Brahman se puede decir eso: «Yo soy el alimento (*aham annam*) . . . yo soy el que come el alimento (*aham annādaḥ*) . . . yo soy el primogénito del Orden, anterior a los Dioses, en el centro de la inmortalidad.» (3.10,5; Tola y Dragonetti, 2018, p. 285)

Estas envolturas (*kośa*) componen al ser humano; son vestimentas que forman su persona, pero esa misma estructura personal le permite crear y conocer la realidad de una determinada manera. En términos kantianos, serían las «condiciones de posibilidad» del ser humano y del conocimiento que este puede tener. No obstante, como se aprecia, no solo participa en la creación y conocimiento la mente o la razón, sino también en su elemento burdo o físico logrados a partir del consumo de la materia (los alimentos), así como por la energía vital (*prāṇa*) y la felicidad (*ānanda*). Además, Śankara señala sus relaciones⁷⁹. Sin embargo, nos centraremos solo en dos de ellos, la mente (*manas*) y la inteligencia (*buddhi*), que forman parte del órgano interno y que participan de forma especial en el engaño del mundo. *Antahkarana* (órgano interno) es el nombre para un conjunto de actividades psíquicas. Como síntesis de sus funciones, Śankara dice lo siguiente en los versos 93 y 94:

Al órgano interno, o *antah-karana*, se le da el nombre de *manas*, *buddhi*, *aham-kāra*, o *chitta*, según las funciones que realiza. Cuando considera los varios aspectos de un objeto, se llama *manas*, la mente; cuando intenta discernir sobre la naturaleza real de un objeto, se llama *buddhi*, la inteligencia; cuando se identifica consigo mismo, se llama *aham-kāra*, o sentimiento del yo, el ego, y cuando realiza la función de recordar, se llama *chitta*, la memoria. (Plá, 2013, pp. 75-76)

Así, el «órgano interno» contiene la mente, el intelecto, el sentimiento del yo y memoria. Es interesante agregar cómo el filósofo indio señala que el «órgano interno» se encuentra tanto en los sentidos como en la totalidad del cuerpo. Por ello, se termina creyendo en la falsa atribución de ser uno mismo, con una sensación de ser yo, cuando su luz solo proviene del Ātman (verso 103; Plá, 2013, p. 79).

La mente (*manas*) funciona con las percepciones y la experiencia mental subsecuente, y genera que la persona se sienta un yo con sus propiedades. Sentirse un yo, sentir que algo es mío, son formaciones mentales. Más aún, Śankara atribuye a la mente el crear nombres y formas, es decir, entidades particulares con determinadas características individuales. Por eso, la mente es la encargada de establecer pros y contras respecto a un objeto. Dice el filósofo indio:

167. Los centros sensibles de los órganos de percepción, asociados a *manas*, forman la envoltura mental, la cual es la causa

⁷⁹ Más adelante, en el verso 292, Śankara dirá que, cuando uno realiza a Brahman, el Ser, se pone fin a la ilusión de los tres cuerpos (*śarīra*). Y agrega la metáfora del actor sobre cómo este, al terminar la función, se quita la máscara con la que se había identificado.

del sentimiento del yo y de lo mío. Esta envoltura posee grandes poderes, como los de crear distinciones de nombre y forma. Se manifiesta como una acción sutil que se inserta en el interior de la envoltura vital, a la que anima. (Plá, 2013, p. 105)

El yo, su propiedad y las experiencias tuyas originan que la mente sea la causa de la esclavitud y de la liberación. Es causa de la primera, porque hace creer en un experimentador, un sujeto que actúa, padece y perece, atándolo a las propias consecuencias de sus acciones. No obstante, paradójicamente, también la mente puede constituirse en un cambio de dirección, dirigido hacia la liberación. Para ello, se requiere discernimiento y desapasionamiento.

La mente, con un complejo de procesos internos, crea el mundo, tanto externo como interno:

177. Es la mente la que produce continuamente para su experiencia todos los objetos de los sentidos, sin excepción, sean éstos percibidos como sutiles, o groseros, como diferentes de cuerpo, casta, tribu o estados de existencia y cualquiera que sean las distinciones de calificación, de acción, de medio, o de resultado. (Plá, 2013, pp. 108-109)

Esto no supone que solo exista el yo y sus estados subjetivos (solipsismo), sino que Śankara —como luego Kant— presuponen la existencia de lo Real, más allá de toda determinación mental⁸⁰. Por eso, señala que esta envoltura no es el verdadero ser que nos constituye, la realidad última de nuestro ser, el Ātman. Dice:

183. La envoltura mental no puede ser el Ātman, porque tiene principio y fin, sufre modificaciones, y es sensible al dolor. Es, por tanto, un objeto. Pero el Ser, el Testigo eterno, no podría jamás ser objeto de conocimiento. (Plá, 2013, p. 110)

Esta envoltura subjetiva de la mente no solo es un compuesto de factores y procesos de estados subjetivos desordenados, sino que hay una inteligencia que ordena el mundo y se asume como sujeto pensante. En la filosofía de Śankara, *buddhi* juega un papel importante en la creación del mundo, especialmente por la afirmación del yo pensante y actuante:

184. Asociada con los órganos de percepción y sus modificaciones, la *buddhi* forma la *vijñānamaya-kosa*, o envoltura de la in-

⁸⁰ En esa línea, Kṛṣṇānanda (2015) sostiene lo siguiente: «El Conocimiento Puro no es una *vṛtti* [actividad o modificación] de manas sino el *Svarūpa* [la naturaleza] del Ātman. No es tanto conocer como ser.» (p. 132).

teligencia y adopta las características del agente, o sujeto inteligente. Es la causa básica de la transmigración. (Plá, 2013, p. 111)

La *buddhi*⁸¹ se considera como lo que en el mundo occidental es denominado «razón». La ideación de un yo que piensa y actúa es producto de la inteligencia. Esto presupone una identificación con el cuerpo y la mente, y genera la idea de un «yo» individual y separado «y así ejerce su actividad en el plano de lo relativo» (verso 186; Plá, 2013, p. 112). El yo que piensa y actúa en este plano se afirma a sí mismo, sintiendo dolor y placer, por lo que sufre los renacimientos como si fuesen estados reales. No obstante, Śāṅkara también le otorga un valor en el camino a la liberación; por eso posee un valor ambiguo. Analicemos un poco más este asunto.

3. El doble rol de *buddhi* (inteligencia)

Como hemos señalado, la *buddhi* tiene una doble función, por un lado, permite determinar los objetos a través del juicio; por otro, puede permitir un giro hacia la fuente misma de lo real. Dice el maestro advaita: «Las ataduras y la liberación son atributos y creación de la *buddhi* que la ignorancia superpone a la Realidad» (verso 571; Plá, 2013, p. 278). Esto manifiesta la confianza que tiene el filósofo indio en la existencia humana, pues es posible que se pierda en sus propias creaciones, pero también es posible que se encuentre a sí mismo, con su ser más íntimo y universal.

Por un lado, la envoltura de la *buddhi* genera la sensación del yo (verso 301; Plá, 2013, p. 160), y desde ahí divisiones imaginarias como conocedor, conocimiento y objeto conocido, además de las distinciones entre yo, tú y él (versos 349 y 354; Plá, 2013, p. 181 y p. 183 respectivamente). Por eso, el insensato se engaña creyendo que la *buddhi* es la conciencia pura; es como identificar el sol con el reflejo suyo en el agua de la jarra. (verso 218; Plá, 2013, p. 125)

A pesar de ello, Śāṅkara considera que el Ātman «mora escondido en los más secretos repliegues de la *buddhi*» (verso 220; Plá, 2013, p. 126). Más adelante, vuelve a señalar: «En la cueva de la *buddhi* reside Brahman, existencia eterna y suprema» (verso 266; Plá, 2013, p. 145). E insiste posteriormente: «En ti, en la cueva de la *buddhi*, se asienta el Ātman eterno y resplandeciente, el Testigo de todo» (verso 380; Plá, 2013, p. 202). La

81 Pujol (2019) señala múltiples significados de *buddhi*, entre los que destacan: inteligencia, comprensión, discernimiento, razón, conocimiento, pensamiento y reflexión. Y añade: «Desde el punto de vista del *vedānta* y otras escuelas, la *buddhi* es la facultad que permite formular un juicio: “esto es un jarrón” . . . también es la facultad que permite reconocer la identidad entre uno mismo y el *brahman*, la consciencia absoluta» (p. 733).

imagen de la cueva juega en ambos sentidos, pues permite mirar hacia adentro de la oscuridad y ver las sombras proyectadas por las envolturas, pero también tiene una salida donde vemos una luz que ilumina. En una anotación de Plá (2013), se dice al respecto:

La «cueva de la *buddhi*», también llamada *corazón*, es el punto en el que el *jñānin* [conocedor] se concentra, esto es, donde consigue alojar su conciencia al término de su proceso. La situación de tal punto «pseudo-interior» no puede ser descrita, pero el *jñānin* lo localiza de manera espontánea y gradual a medida que efectúa su desarrollo. Este lugar interior, sagrado, está realmente más allá de la *buddhi*, pues es el «agujero» por donde, como una débil luz al principio, comienza la aparición del Ātman. (pp. 145-146)

La metáfora de la «cueva» o «caverna» (*guhā*) aparece en las Upaniṣad, como la *Kaṭha* (2.20), *Taittirīya* (2.1,1) y *Muṇḍaka* (3.1,7). Ganeri (2007) considera que la idea de esta metáfora es que el Sí mismo está oculto, no es transparente y necesita ser descubierto. Y agrega dos preguntas interesantes: ¿qué puede ocultar al Sí mismo del Sí mismo? ¿Cómo será revelada si está oculta? (p. 22). Sabemos que para la primera pregunta Śāṅkara trabaja la idea de las envolturas y la proyección. Para la segunda, se requerirá de la intervención del discernimiento, con el cual el yo psicológico es trascendido hasta encontrar su verdadero Sí mismo.

Debemos tener cuidado con la imagen de la «cueva», pues daría la sensación de un dualismo de dentro y fuera, interior y exterior, lo cual nos alejaría de la comprensión del filósofo indio. Esta distinción supondría un yo que previamente ha trazado la división entre él y el mundo, por lo que seguiría siendo una actividad de la *buddhi*. Considero que la «cueva» (Plá, 2013) o «cavidad» (Ráphael, 2013), fuera de la interpretación dualista (platónica), tendría las siguientes interpretaciones: a) como morada donde se posa el Testigo (*sākṣī* o *sākṣīn*), siendo la propia luz del Ātman; b) más que hacer referencia a la oscuridad, hace referencia a la luz del Absoluto que yace en el propio ser humano, a pesar de sus envolturas; c) sería como una grieta que hace que el sistema construido por las envolturas no sea perfecto ni plenamente cerrado, sino con capacidad de autodisiparse.

Consuelo Martín (1998) nos dice que la *buddhi* «es el intelecto capaz de discernimiento (*viveka*) porque está en contacto con el ser que “brilla por sí mismo”» (p. 69). De ese modo, la luz de la razón no le viene de sí misma —recuérdese que la cultura Occidental ha identificado la razón con la luz—, sino del propio Ser (Ātman). Esa es la luz que yace en la cueva del corazón. Esa luz comienza a insinuarse a través del discernimiento (*viveka*) entendido como la capacidad de discriminar entre lo real y lo irreal,

la verdad de lo falso, lo permanente de lo impermanente (Chinmayananda, 2016, p. 33). Es esta acción de *buddhi* la que produce el giro hacia el Ser ocultado por la ignorancia y que yace dentro de uno mismo.

De esta forma, el trabajo de la *buddhi* es la inteligencia capaz de proporcionarnos la «intuición del Ser», pero no la vivencia misma de lo Real (Martín, 1998, p. 71). Por eso, el filósofo indio afirma que no corresponde a la propia *buddhi* conocer la naturaleza del Ātman, solo nos conduce a la puerta de «Aquello que la *buddhi* no llega a comprender» (verso 256; Plá, 2013, p. 142)⁸². Eso será labor del Testigo o Espectador (*sākṣī* o *sākṣīn*), así como darse cuenta de la falsa identificación producida por el órgano interior, como son la *buddhi*, *manas*, *ahamkāra* y *chitta* (verso 269; Plá, 2013, p. 147), es decir, de lo que denominamos componentes de la subjetividad.

4. Sobreimposición o proyección, *adhyāsa*

En su Introducción a los *Brahma-Sūtras*, obra atribuida a Bādarāyana (2000), Śankara nos dice lo que entiende por *adhyāsa*: sobreimposición. Es la respuesta de la memoria, producto de las experiencias pasadas, la cual se proyecta sobre un objeto, «se trata de tomar la apariencia de una cosa como si fuera otra» (p. 33). No obstante, el sujeto asume metafísicamente esta superposición, la que «no tiene principio ni final, sino que fluye eternamente» (p. 35). De ese modo, el filósofo indio sigue la idea de considerar a la ilusión (*māyā*)⁸³ como cósmica.

El efecto de las envolturas o vestimentas será proyectar diferencias, básicamente entre el yo, el mundo y Dios, y cada uno con múltiples diferencias internas. Así, nuestro conocimiento habitual será proyecciones de nuestra propia constitución humana, compuesta de envolturas. Aclarando sobre la supuesta distinción entre Brahman y *jīva* (alma individual), Śankara escribe lo siguiente:

⁸² En el *Atmabodha* también señala la labor de la *buddhi*: «A través de *budhi*, la función discriminativa de la mente, es posible distinguir el *Brahman* no-dual de las envolturas sobreimpuestas de las que se halla recubierto . . . » (Sankaracharya, 2013, p. 88). En esa línea, Kṛṣṇānanda (2015) escribe esto: «El conocimiento intelectual de la Realidad es el requisito fundamental para la disolución del pensamiento en la sabiduría intuitiva de la Verdad . . . El intelecto es la puerta de la intuición. La razón es necesaria para justificar la fe en la Verdad. La penetración metafísica es el cimiento que sostiene el edificio de la Experiencia trascendente de lo Absoluto.» (p. 134)

⁸³ Entre los significados de *māyā* registrados por Pujol (2019), se encuentran: magia, artificio, ilusión, fantasía, quimera, ficción, alucinación, engaño, estratagema, fraude, trampa e hipocresía. (p. 805)

243. La distinción entre estos dos términos se produce por las superposiciones, que no son reales. En el caso del Señor [Īśvara], el Dios personal, la superposición está constituida por la propia *māyā*, causada por el Mahat; si por el contrario se trata del *jīva*, [la superposición] es el efecto de las cinco envolturas. (Ráphael, 2013, p. 132)

De esta forma, Dios es una superposición de la ilusión cósmica (*māyā*), causada por la mente cósmica (*Mahat*). Mientras, el «yo» o alma individual (*jīva*) es otra superposición creada por las cinco envolturas (alimento, aliento vital, mente, inteligencia y felicidad). Ambos casos son superposiciones, por lo que no son reales; solo son productos de *māyā*, ignorancia o ilusión. En palabras del maestro indio: «La diversidad de condicionamientos superpuestos (*upādhis*) llevan al hombre a creer que su naturaleza es diversa» (verso 357; Plá, 2013, p. 186).

Lo mismo se puede decir con respecto al universo, una superposición sobre la realidad única, Brahman: «Lo que los hombres miran como el universo objetivo es en realidad Brahman y lo que se superpone a Brahman —el universo— no es otra cosa que un simple nombre» (verso 236; Plá, 2013, p.131). Así, el universo resulta siendo irreal e ilusorio como el sueño (verso 234; Plá, 2013, p.130). Dado que no hay nada aparte que Brahman, el universo resulta siendo el propio Brahman (verso 230; Plá, 2013, pp. 128-129).

Si Brahman es lo único real, se debe a que es eterno, mientras todo lo que deviene es ilusorio (verso 252; Plá, 2013, p. 139). Además, si las superposiciones son producto de *māyā*, o es la misma acción de *māyā*, entonces será el conocimiento correcto (*samyagjñānam*) el que haga cesarlas (śloka 202; Plá, 2013, p. 117). Entones, el sujeto que no sabe discernir lo verdadero de lo falso, el ser de la apariencia, queda identificado con alguno de los condicionamientos (*ūpadhi*) (verso 370; Plá, 2013, p. 197). No obstante, cualquiera sea la superposición que se realice sobre un sustrato, no afecta al sustrato mismo; su naturaleza seguirá siendo el sustrato (verso 406; Plá, 2013, p. 213). La apariencia de serpiente que le atribuimos a una cuerda seguirá siendo cuerda, a pesar de lo que la mente superponga en el sustrato cualquier apariencia. En síntesis: «Es la ilusión la que nos hace ver la superposición como sustrato de sí misma» (verso 235; Plá, 2013, p. 130).

Tenemos entonces que el componente central del conocimiento (*vijñāna*) es el discernimiento (*viveka*), ambos necesarios para lograr la liberación: «El fuego del conocimiento, atizado por el discernimiento entre el Ser y el no-Ser, consumirá hasta la raíz los efectos de la ignorancia» (verso 47; Plá, 2013, p. 54). Desarrollemos, a continuación, un poco más sobre la naturaleza del conocimiento de Brahman.

5. El Conocedor es el Conocimiento

Como realidad única, el Ātman es el «Conocedor», el que percibe y no puede ser convertido en objeto de percepción (verso 214; Plá, 2013, p. 124). Sin embargo, al no haber algo que pueda ser percibido, solo existe el Testigo que se conoce a sí mismo (versos 215 y 216; Plá, 2013, p. 124), asentado en la caverna del corazón. Y, como lo reitera a lo largo de la obra, al ser Brahman la única realidad (verso 226; Plá, 2013, p. 128), no se puede pensar que el Ātman conozca Brahman, sino que es el mismo ser. Kṛṣṇānanda (2015) sostiene que el conocimiento de Brahman no es un acto ni resultado de una acción mental ni el efecto de una modificación del sujeto empírico. «El conocimiento es ser» (p. 135). Por eso es que se puede decir que el Conocedor es el Conocimiento. O que Brahman es «conocimiento» (*jñāna*) (verso 225) o, más adelante, «Él es el Conocedor» (verso 295; Plá, 2013, p. 156). Desde la perspectiva de lo Absoluto, se borran las diferencias entre el conocedor, lo conocido y el conocimiento (*jñātrjñeyajñāna*); por eso recibe el nombre de Conocimiento Absoluto (verso 239; Plá, 2013, p. 133). Kṛṣṇānanda (2015) lo explica así:

Al conocer una cosa exterior, el conocimiento aparece como un proceso mental o intelectual; pero Brahman no es nada exterior y, por tanto, no se Lo puede conocer mediante ningún proceso u acto. El conocimiento que conoce a Brahman es Brahman mismo. El conocedor, el conocimiento y lo conocido son uno en Brahman. (p. 136)

Lógicamente, no se puede pensar que Brahman pueda convertirse en un objeto por conocer, pues entonces habría dualidad y Brahman dejaría de ser el fundamento de todo lo existente. El sujeto cognoscente traza el objeto, proyectando en él su propia subjetividad. Solo el conocimiento no dual —donde no hay distinciones entre el sujeto que conoce, el objeto por conocer y el conocimiento obtenido⁸⁴— puede ser la Realidad-Conocimiento. Es a esa identidad que se le puede llamar Conocimiento Absoluto. Y esta experiencia de unidad solo puede ser realizada en *samādhi*. Dice Śankara a propósito:

356. Aquellos que se liberan de las ataduras de la transmigración, que alcanzan el *samādhi*, funden el mundo objetivo, los órganos de los sentidos, la mente y hasta el yo imaginado, en el Ātman, el Conocimiento absoluto. Los demás se apoyan únicamente en conocimientos de segunda mano. (Plá, 2013, pp. 185-186)

⁸⁴ En otro de sus famosos tratados, el *Atmabodha*, Śankara vuelve a afirmar: «El Ser Supremo . . . no admite la distinción entre conocedor, conocimiento y objeto de conocimiento. Él es Comprensión Pura.» (Sesha, 2013, p. 176)

El conocimiento de «segunda mano» es el conocimiento indirecto, comunicado por otro, que el filósofo indio asume como «mera suposición.» (verso 475; Plá, 2013, p. 238). Además, no deja de ser un conocimiento basado en la dualidad. Solo cuando uno experimente en *samādhi* esa unidad de lo Real y el Conocimiento es que podrá ir más allá de la dualidad sujeto-objeto. Por eso, sin sombra de egocentrismo, Śankara afirma: «Yo soy la esencia del Conocimiento, la absoluta realidad y el bien eterno» (verso 490; Plá, 2013, p. 247). Más adelante, vuelve a señalar la identidad del sí mismo con el conocimiento: «Yo soy el Conocimiento absoluto, el Testigo de todo» (verso 494; Plá, 2013, p. 248). Y el conocimiento de la identidad de *jīva* y Brahman borra la ignorancia (*avidyā*). (verso 346; Plá, 2013, p. 180)

6. El método de acceso a la Verdad

Al hablar de método, solo hacemos referencia al camino; después de todo es su significado antiguo. Si Brahman es el Ser, entonces ¿cómo se accede a ello sino se puede objetivar para conocerlo? El filósofo indio señala, en esta obra especialmente, el cultivo de tres aspectos: la escritura védica, la inteligencia y la meditación. Como vedantin, entiende las escrituras, especialmente a las Upaniṣad, las cuales surgieron en la última etapa del período védico. Con esto, Śankara se coloca en una línea de debate de varios siglos de existencia.

La inteligencia es expresada a través de la reflexión, el discernimiento de lo real y lo no real, por lo que el pensador no está pidiendo adhesión irracional a las escrituras, sino que usamos la inteligencia para interpretar y comprender el sentido de dichos textos, todo en el camino de búsqueda. De hecho, buena parte del trabajo de este filósofo indio fue interpretar las escrituras, buscando encontrar distintas formas para expresar la única verdad.

La meditación es el otro pilar de su enseñanza, pues se necesita experiencia directa, yendo más allá de las palabras —o desde donde ellas nos han dejado— para profundizar el camino desde el silencio atento, hasta entrar en lo que llama el *nirvikalpa samādhi*⁸⁵, una absorción sin distinciones, la vivencia de Brahman, donde el mismo conocedor desaparece. Pongamos los textos donde aparece este método:

264. Medita sobre Él en el Loto de tu corazón.
Apela a los argumentos de la Escritura,
y recurre a las facultades de tu inteligencia.

⁸⁵ Dice Śankara sobre este estado: «Por el *nirvikalpa-samādhi*, la verdad de Brahman se realiza clara y definitivamente. No hay otro medio, porque la mente, que es de naturaleza inestable, se inclina siempre a asociarse con otras percepciones.» (verso 365; Plá, 2013, p. 365)

Comprenderás la Verdad exenta de toda duda, tan clara como el agua que pones en la palma de tu mano. (Plá, 2013, p. 144)

281. Realízate como Ātman, por medio de las Escrituras (*śrutya*), el razonamiento (*yuktyā*)⁸⁶ y la experimentación directa. (Plá, 2013, p. 151)

El pensador indio no solo las señala, sino que propone también un cierto orden en su realización. Primero la instrucción, luego la inteligencia y finalmente la meditación. Esta secuencia tiene un orden racional, pues no se puede ejercer la inteligencia si no es a través de lo aprendido por algunas escrituras; en el contexto hindú, puede referirse tanto a las consideradas sagradas o reveladas (*śruti*) y las de tradición (*śāstra*). En adición, con la inteligencia o razonamiento (*yukti*) se podrá analizar, reflexionar, discernir entre lo verdadero y lo falso. Sin embargo, esto no es suficiente, pues sin la experiencia directa (*svānubhūti*), o el ejercicio de solo ser que es la meditación, lo anterior dejaría de tener sentido. Una vez más, nos basamos en dos textos suyos:

364. La reflexión sobre la verdad de Brahman debe ser considerada cien veces más eficaz que la instrucción oral; la meditación, cien mil veces más eficaz que la reflexión. En cuanto al *nirvikalpa-samādhi*, sus resultados son infinitos. (Plá, 2013, pp. 190-191)

474. Para la realización del Atman, que es Sat-Chit-Ananda, el aspirante debe librarse de la atadura de la ignorancia. Las *śrutis*, el razonamiento y las palabras del Gurú, son las pruebas al respecto. Pero la concentración de la mente (*samādhi*) es la prueba decisiva que da la experiencia directa (*aparokshā*) de la Verdad. (Plá, 2013, p. 238)

Por lo anterior, *nirvikalpa-samādhi* —absorción o experiencia de Brahman— no es posible sin la experiencia directa o propia (*svānubhūti*). Se trata de una experiencia de trascendencia de los *upādhis*, envolturas que ocultan el Ser, uno sin segundo. Hay como un camino interior, un recogimiento de nuestras facultades, para llegar al Ser mismo. Veamos este verso:

369. Hay que restituir el lenguaje, en manas; manas, en buddhi, y esta última a su vez, en el Testigo de la buddhi. En fin, el testigo

⁸⁶ Otro de los significados que nos trae Puyol (2019) de *yuktyā* es «bien argumentado» (p. 841), lo que volvería a indicar que no se trataría de asimilar acríticamente la tradición, sino de pensarla, razonarla, argumentar con rigurosidad sobre su sentido o no.

de la buddhi, en el Ser, infinito y absoluto. Entonces, se alcanza la Paz suprema. (Plá, 2013, p.196)

El lenguaje funciona como un vehículo de mente, pero la mente debe estar orientada por la inteligencia y esta última, sostenida por el Testigo (*sākṣīn*). Finalmente, este se reintegra en el Ātman, en el Ser mismo, que es la paz suprema. Es un camino de regreso al Ser mismo. Esto supone volcar dichas facultades no hacia fuera, a los objetos que asumimos diferentes del sujeto, sino hacia uno mismo. El silencio de la palabra se convierte en atención a las actividades de la mente, pero esas actividades son iluminadas por la inteligencia, para ver su mecanismo. Y esta inteligencia que se observa a sí misma se convierte en Testigo que se reconoce como el Ātman, el Sí mismo. Este es un camino no solo de comprensión teórica, sino de realización práctica.

7. La Verdad Suprema

Entonces, si la experiencia de Brahman supone una unidad de conocedor, el objeto conocido y el conocimiento, ¿en qué queda la verdad? Hay que hacer algunas observaciones previas, para distinguirlo de las concepciones contemporáneas. La primera es que la Verdad no es un asunto de conocimiento común o intelectual del mundo empírico, sino de experiencia interna de una realidad eterna. Por eso, se trata de una Verdad eterna, la única que merece el nombre de verdad. Pero esta verdad no radica en el lenguaje, ni en la mente ni en la inteligencia, tampoco en la experiencia sensible. Quizá eso explique por qué la verdad, en la filosofía occidental, se ha vuelto un asunto tan difuso, problemático y fundamentalista, es decir, por qué atribuimos verdad a algo que no es eterno y real.

Analicemos algunas ideas de Śankara sobre la Verdad:

347. El velo que esconde la Realidad, se disipa solamente cuando la Verdad se ha realizado totalmente. A esto le sigue la destrucción de la falsa percepción de la naturaleza de las cosas y el quebrantamiento de las ataduras. (Plá, 2013, p.180)

El filósofo indio, así como otros, suele hablar de Realizar la Verdad, mientras en el contexto occidental se habla de descubrirla. La idea de «realizar la verdad» implica la superación de la estructura Sujeto-Objeto —«la falsa percepción»— y, con ello, trascender todo dualismo que produce la mente. Se trata, pues, de una experiencia de unificación que permite reintegrar al propio sujeto de sus fragmentaciones, pero no para afirmarlo y cerrarse como mónada, sino para unirse a «algo más grande», para decirlo de un modo, o, yacer en la esencia del Ser que subyace en «la

caverna del corazón». Esta paradoja ocurre como expresión de la superación del dualismo. Esta reintegración no es solo cognitiva, sino también psíquica, pues implica «el quebrantamiento de las ataduras», es decir, del «yo» y lo «mío», del centro psíquico y sus posesiones ilusorias.

El otro aspecto relevante, destacado por la tradición vedānta, es que esa realización de la verdad es beatitud, felicidad y paz, pues ya no se lucha con nadie. Veamos estos dos versos:

308. Realiza la Verdad suprema liberándote de toda dualidad. Así gozarás de la Felicidad del Ser y vivirás en el silencio de Brahman, después de haber conquistado su naturaleza infinita. (Plá, 2013, p.163)

574. Aquí no hay muerte, ni nacimiento; ni jivā prisionero, ni jivā combatiente; ni buscador sediento, ni Ser liberado. Esta es la última y absoluta Verdad. (Plá, 2013, p.278)

Una de las grandes dificultades de la mentalidad occidental moderna para entender este tipo de textos es juzgarlos solo a partir de una autocomprensión típica de esta época, que es básicamente cartesiana. Por ejemplo, la forma frecuente de entender la felicidad es pensarla como realización de los deseos subjetivos. El presupuesto es la ontología moral, la cual nos permite asumarnos como separados esencialmente de la naturaleza y de los otros, mientras que los presupuestos del filósofo indio son otros: una ontología no dualista, todo es el Ser. Por esa razón, la consciencia no puede ser diferente del Ser, uno sin segundo. Y así, la felicidad, la culminación de las esperanzas humanas, tampoco puede ser distinta del Ser, siendo «la Felicidad del Ser». No se trataría de la felicidad como constructo del lenguaje y de la mente, sino descubrimiento de la propia naturaleza de uno. Trascender el lenguaje y la mente es «el silencio de Brahman». Por eso, la Verdad reúne Ser, Consciencia y Beatitud.

Insistamos en la relación entre la Verdad y lo Real. La palabra realidad nos viene del latín *realitas*, que a su vez está ligado a la palabra latina *res*, cosa. Por eso, en este contexto, no debiera asociarse Realidad con lo empírico, los estados de cosas o hechos, sino como el Ser sin más, lo Real, y no un grupo de entes o seres reales. La reducción de lo real a lo meramente empírico ha sido un camino que tomó la filosofía occidental moderna. Como sabemos, Śankara sostiene la unidad de Ser, Consciencia y Beatitud, pero agrega ahora que es sin forma ni actividad, uno sin segundo. Dice:

292. Aquello que es la Realidad, —existencia, Consciencia y Felicidad absolutas (Sat-Chit-Ananda), contéplalo sin forma ni ac-

tividad. Es lo Uno sin segundo, Aquello que debes alcanzar y que eres tú mismo. Pero antes, deja de identificarte con cualquiera de tus tres cuerpos. Imita al actor que al terminar el último acto, se quita el disfraz y olvida el personaje que acaba de representar. (Plá, 2013, p. 155)

El «acceso» a lo Real no es posible sin una «reestructuración del sujeto», sin una transformación o metanoia, que no es sino la disolución de la ignorancia. O como dice Martín (1998): «La ignorancia puede ser superada mediante la desidentificación del sujeto que conoce, el *jīva*, con todas las envolturas que lo recubren, hasta llegar al Ser» (p. 67). Al contrario, la cultura occidental moderna transforma la realidad en cosas, objetos, que un sujeto externo asume como externo y manipulable. No obstante, al hacerlo, resulta siendo transformado y convertido en objeto él mismo. La tradición vedānta nos habla de un conocimiento no dual, que supera esta ruptura entre sujeto y objeto, la desidentificación con los procesos subjetivos y el conocimiento de lo que subyace a esta misma dualidad ilusoria, el Ātman. Por eso, lo Real es la Verdad.

Brahman que no puede ser rechazado, porque subyace a todo sujeto y objeto, es presupuesto de toda actividad. De ahí viene la actividad de la *buddhi*, como el discernimiento (*viveka*). Así lo dice en el verso 352: «El sabio discierne entre lo Real y lo irreal y, en busca de la Verdad con la luz de su intuición, realiza su propio Atman como Conocimiento absoluto, se libera de toda obstrucción y se establece en la Paz» (Plá, 2013, p. 183). *Viveka* se coloca como un requisito indispensable para la investigación en la naturaleza de Brahman, de lo Real⁸⁷.

Reiteramos que el Ātman, la esencia de nuestro propio ser, es el Brahman, lo Real de lo real (verso 470; Plá, 2013, p. 236). La unidad del ser particular con el Ser universal. Por eso sostiene Śankara en el verso 387: «El Atman es a la vez el universo y la Realidad. Las cosas son imaginadas como existentes, pero cuando se descubre la verdad, se revela el Ātman como la existencia propia y el universo de apariencias desaparece» (Plá, 2013, p. 203).

Śankara a veces se le ha considerado como idealista, especialmente por expresiones como en el verso 293. «El universo objetivo es irreal. El sentimiento del yo (*aham-kāra*), nos hace creer en la existencia de un yo

87 Las cuatro cualidades indispensables de alguien que quiere conocer a Brahman son el discernimiento (*viveka*), el desapego (*vairāgya*), las seis virtudes de la mente (*ṣaṭ-sampatti*) e intenso deseo de lograr la liberación (*mumukṣutva*). (versos 18-32; Plá, 2013, pp. 41-48)

que también es irreal» (Plá, 2013, p. 155)⁸⁸. Sin embargo, esta interpretación es errada. El filósofo indio no niega la existencia de la realidad, lo que niega es el mundo construido por nuestras estructuras psicofísicas y que a eso le llamemos Realidad o Ser. Digamos que, en sentido kantiano, se percata que construimos un mundo con estructuras *a priori*, pero Kant consideraba que la realidad, tal como es, es inaccesible. Por eso, a diferencia de Kant, Śāṅkara sí considera que hay un acceso, un conocimiento a ese mundo nouménico⁸⁹. Pero la *buddhi* debe reconocerse como perteneciendo a algo más fundamental que ella misma. Y uno de esos criterios que utiliza es que lo Real, la Verdad, es inmutable, mientras nuestras experiencias internas y externas son cambiantes (verso 350; Plá, 2013, p.182). ¿Cómo podemos decir que algo es verdad cuando todo está cambiando? La filosofía occidental ha tratado de postular formas eternas (platonismo), un logos universal (estoicismo), verdades innatas (cartesianismo), estructuras racionales *a priori* (kantismo), el Yo único (Fichte), intentos de buscar lo inmutable, pero frecuentemente sin lograr superar la dualidad, pues andaban luchando contra la sombra de la materia, la realidad sensorial, lo irracional, el no yo. ¿Cómo acercarse a lo Real desde la dualidad? ¿Cómo acercarse a lo Real sin que el sujeto mismo sea transformado? De esta manera, la realización de la Verdad, hacerla Real, presupone una experiencia que transfigura al sujeto limitado, lo cual lo hace sentir parte y todo de lo Real.

Una palabra para finalizar

Śāṅkara se toma con rigor las preguntas dejadas por la tradición de las Upaniṣad, que después de todo son las preguntas de todo filósofo: ¿cuál es el origen de todo lo existente? ¿Es lo absoluto? ¿Se puede conocer esa realidad última? ¿Es ello lo que sostiene nuestra vida? ¿Cuál es nuestro destino final? Y las escrituras le sirven para pensar en respuestas a estas inquietudes metafísicas. Sin embargo, se percata de los límites de la tradición y la inteligencia, pues solo en la experiencia directa puede encontrar la respuesta última y desde ahí podría repensar todo lo existente, aun su propia existencia.

⁸⁸ Una expresión similar aparece más adelante, en el verso 350: «Las modificaciones de la prakṛiti, desde el sentimiento del yo, hasta el cuerpo grosero, son todas irreales. Su irrealidad se delata por el hecho que todo está sujeto a cambio, mientras que el Atman no cambia jamás» (Plá, 2013, p. 182).

⁸⁹ Kant, al negar el acceso al Ser, afirmará que es la razón esa dimensión nouménica, inteligible y fundamento de la acción humana. Después de todo, antropocentrismo. Kant se quedó en la *buddhi* como si fuese la realidad última, cuando no era sino una envoltura que crea al sujeto y al mundo, pero que también puede discernir lo real de lo irreal. Eso se debe a la propia historia de la tradición occidental.

El ser humano está hecho de envolturas que ocultan lo Real y determina un mundo a medida del sujeto «autoconstituido», el cual es pensado y sentido como real. Esa autodeterminación y determinaciones crean entidades, separadas ontológicamente, mundo de experiencias, de dolor y placer. Solo *viveka*, el discernimiento, es capaz de cuestionar esta construcción subjetiva. Esta actividad nos ayudaría a distinguir realidad de apariencia, lo permanente de lo impermanente, lo eterno de lo pasajero. Esta actividad de la inteligencia (*buddhi*) —y es ahí donde muchos filósofos modernos se quedan—, debe dar paso o purificar el acceso directo, quitar el velo, la realización de la Realidad. Desde esa unidad, la Verdad ya no se distingue de lo Real, donde el sujeto mismo es transformado, deja de identificarse con lo limitado y pasa a ser lo que es, solo Ser, Consciencia y Beatitud.

Referencias

Versiones del *Vivekacūḍāmaṇi*:

- Śāṅkara (2021). *Looking Deeply. Vivekacūḍāmaṇi of Sri Śāṅkaracharya*. Traducción y notas de Swami Tyagananda. Ramakrishna Vedanta Society.
- Śāṅkarācārya (2016). *Vivekacūḍāmaṇi*. Comentado por el Swami Chinmayananda. Central Chinmaya Mission Trust.
- Sankara (2013). *Viveka-Suda-Mani. (La joya suprema del discernimiento)*. Traducción y comentarios de Roberto Plá. Sirio.
- Śāṅkara (2013). *Vivekacūḍāmaṇi. La joya suprema del discernimiento*. Traducción y comentarios de Ráphael. Āśram Vidyā España.
- Sankara (2013). *Viveka Chudamani. (La joya suprema del discernimiento)*. Versión de acuerdo a Ramakrishna. Ediciones Librería Argentina.
- Shankaracharya (1973). *La sabiduría hindú*. Introducción y traducción de Charles Johnston. Dédalo.
- Estudios de la Vedānta Advaita y otros textos de Śāṅkara:*
- AA. VV. (1978). *Sankara, the missionary*. Central Chinmaya Mission Trust.
- Bādarāyana (2000). *Brahma-Sūtras, con los comentarios advaita de Śāṅkara*. Edición de Consuelo Martín. Madrid: Trotta.

- Ganeri, J. (2007). *The concealed art of the soul: theories of self and practices of truth in Indian ethics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kṛṣṇānanda, S. (2015). *El descubrimiento de lo Absoluto. Un tratado sobre la filosofía Vedānta y su metodología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martín, C. (1998). *Consciencia y Realidad. Estudios sobre la metafísica advaita con la Māndūkya Upanisad, las Kārikā de Gaudapāda y comentarios de Śankara*. Trotta.
- Pujol, Ó. (2019). *Diccionario Sánscrito-Español*. Herder.
- Pujol, Ó. (2015). *La ilusión fecunda. El pensamiento de Śamkara*. Pre-Textos Indika.
- Śankara (2003). *La esencia del Vedānta*. Traducción y comentarios de Raphael. Kairós.
- Sankaracharya (2013). *Atmabodha. Conocimiento del Sí mismo*. Versión y comentarios de Sessa. Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sessa.
- Sharma, A. (2013). *Vedānta Advaita. Una introducción*. Kairós.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2018). *Upanishads. Doctrinas secretas de la India*. Las Cuarenta.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India*. Kairós.



EL REALISMO PLURALISTA DE LA ESCUELA VAIŚEṢIKA

A Hanumātpresaka Swami, por su amistad

Introducción

El *darśana* Vaiśeṣika tiene como fundador a Kaṇāda (aprox. 400 a.C.), apodado «el devorador de átomos». La obra que se le atribuye es el *Vaiśeṣika Sūtra*⁹⁰, compuesto de 10 capítulos, que contienen temas acerca de la realidad, los átomos, el conocimiento, la causa y el efecto, entre otros. Este sūtra empieza señalando su finalidad, explicar el Dharma (VS. I. 1, 1), porque de él resulta el Bien Supremo (*niḥśreyasa*) (VS. I. 1, 2) y este se logra por el conocimiento de la realidad (*tattvajñāna*) (VS. I. 1, 4).

El nombre de la escuela viene de *viśeṣa*, «diferencia», «particularidad», porque frente al monismo tradicional de las Upaniṣad, postula un pluralismo, es decir, diferencias sustanciales en el mundo⁹¹. Como sostiene Vecchiotti (1971), es un «sistema de la diferencia en el sentido de que, estableciendo diferencias a modo de definición entre los diferentes objetos de la experiencia, intenta solucionar integralmente los problemas que dicha experiencia nos plantea» (p. 95).

Presentaremos tres temas clásicos de esta escuela. Al ser una visión realista del mundo, analizaremos cómo clasifica las cosas que existen en

⁹⁰ En general, seguiremos la versión de Agrawal (2001). *Six systems of Indian Philosophy*. En adelante, será referido como VS, con el capítulo y sección correspondiente. El tradicional comentario a la obra de Kaṇāda es el *Padārtha-dharma-saṅgraha* de Praśastapāda.

⁹¹ Aunque Mahadevan (1991) considera que *viśeṣa* significaría «excelencia» y «distinción». Agrega: «El sistema vaiśeṣika se denomina así porque, de acuerdo con sus seguidores, supera a los otros sistemas. En este sentido, el nombre “vaiśeṣika” significa “superior a” o “distinto de”». (p. 108)

este. Además, haremos referencia a la teoría de los átomos que defiende. Finalmente, presentaremos su forma de entender la causa y el efecto⁹².

1. Las categorías (*padārtha*)

El término sánscrito para «categoría» es *padārtha*, que Potter (1977) traduce como «una cosa a la que se refieren las palabras» (p. 49) y Pujol (2019) por «significado de una palabra» (p. 568; de modo similar en Monier-Williams, 2003, p. 583). Mahadevan (1991) precisa: «Una categoría (*padārtha*) es lo que puede conocerse (*jñeya*), conocerse válidamente (*prameya*) y nombrarse o denotarse (*abhidheya*)» (p. 110). En ese sentido, las categorías hacen referencia a cosas, conceptos y palabras (Tola y Dragonetti, 2010, p. 31).⁹³

La escuela habla de seis categorías, las que abarcan todo lo que existe y puede ser pensado y nombrado. En esa dirección, Reyna (1977) sostiene que las categorías «contienen una clasificación de lo real como realidad sensible y como conceptos: elementales, generales y objetivos» (p. 103). Estas son las siguientes:

a) *Sustancia (dravya)*.- Las sustancias son sustratos de las cualidades, independientes de estas últimas, pero no viceversa. Por ello, son autosubsistentes. Las sustancias son nueve (*VS. I. 1, 5*), cinco sustancias materiales y cuatro sustancias inmateriales. Los primeros cuatro son los cuatro elementos (*bhūtas*), tierra (*prthivī*), agua (*apas*), fuego (*tejas*) y aire (*vāyu*), que se presentan en forma atómica y eterna, así como en su forma compuesta y no eterna. La quinta sustancia es el éter (*ākāśa*), omnipenetrante y eterno. Sostiene Hiriyanna (1960) sobre esta sustancia que «se lo postula sólo para que sirva como sustrato de la cualidad del sonido» (p. 110). Los cuatro elementos son perceptibles, el éter no; solo puede ser inferido (Raju, 1971, p. 144).

La sexta sustancia es el tiempo (*kāla*) y la séptima sustancia es el espacio (*dik*). Ambos invisibles, eternos e infinitos como el éter: «El tiempo y el espacio son infinitos y omnipresentes, como *ākāśa*. Así, en última instancia, el universo físico consiste en un número indefinido de átomos

⁹² Sobre su teoría del conocimiento, Mahadevan (1991) sostiene que antes de unirse a la escuela Nyāya, solo admitía dos medios de conocimiento, la percepción y la inferencia, subsumiendo la comparación y el testimonio dentro de la inferencia (p. 109). Por eso, se considera que la escuela Nyāya le ofreció las bases gnoseológicas necesarias para su realismo.

⁹³ Sobre el término *padārtha*, agregan los indólogos Tola y Dragonetti (2010): «como un todo, el compuesto *padārtha* (*pada* + *artha*), designa una cosa; *-artha*, se refiere al significado, noción o concepto (comportado por una palabra, y que corresponde a una cosa), y *pada-* se refiere a la palabra (conectada con un concepto relativo a una cosa).» (p. 31)

de cuatro tipos y tres entidades infinitas y omnipresentes: *ākāśa*, tiempo y espacio» (Hiriyanna, 1960, p. 110).

La octava sustancia es el alma (*ātman*), distinguiéndose entre el alma suprema de Dios y las almas individuales. Mahadevan (1991) lo traduce por «yo», pero como entidad espiritual, no psicológica, de número indefinido, «con capacidad de realizar actividad cognitiva, volitiva y afectiva» (Potter, 1977, p. 95). Mahadevan (1991) agrega lo siguiente a lo anterior:

Aunque es omnipresente y eterno, está limitado por el organismo psicofísico con el que está asociado durante la transmigración. Sus atributos son el conocimiento, el deseo, la aversión, la volición, el placer, el dolor, el mérito, el demérito, etc. Estos atributos son adventicios, pues no siempre están presentes en el yo. (p. 110)

La novena sustancia es la mente (*manas*), que funciona como mediadora entre el alma y los sentidos; por ella el alma puede conocer, sentir y desear. Como dice Hiriyanna (1960): «La condición necesaria para que aparezcan los rasgos psíquicos en el yo es su asociación con *manas*» (p. 115).

Kaṇāda agrega varias reflexiones adicionales sobre las sustancias, como que las sustancias originan otras sustancias (*VS. I. 1, 10*), que la sustancia no es aniquilada ni por el efecto ni por causa (*VS. I. 1, 12*), y que es caracterizada por la acción y el atributo, así como también es causa inherente (*VS. I. 1, 16*). La sustancia es causa general de la sustancia, el atributo y la acción (*VS. I. 1, 18*)⁹⁴. El efecto común de varias sustancias puede ser una sustancia (*VS. I. 1, 23*). La sustancia es el efecto conjunto de muchas conjunciones (*VS. I. 1, 27*). Praśastapāda (s. V), reconocido maestro de esta escuela, señala las características generales de las categorías:

Participar del hecho de ser sustancia, la capacidad de producir los efectos que corresponden a su naturaleza, el tener cualidades, el no poder ser destruido por sus causas y efectos, y el estar dotado de las Individualidades últimas [=átomos] es propio de las nueve [sustancias], la tierra, etc. (Citado por Tola y Dragonetti, 2010, p. 34)

b) *Cualidad (guṇa)*.- Esta, aunque distinguida analíticamente, se considera como adherente a la sustancia. Se señalan las siguientes cualidades (*VS. I. 1, 6*): color (*rūpa*), presente en la tierra, el agua y el fuego, percibidos por los ojos; el sabor (*rasa*), presente en la tierra y el agua y perceptible por la lengua; el olor (*gandha*), presente en la tierra, percepti-

⁹⁴ Es interesante que el *VS* (I. 1, 19) también señale que las cualidades (o atributos) sean similares a la sustancia en ese aspecto, es decir, que sean causa general de la sustancia, el atributo y la acción.

ble en la tierra; tacto (*sparsā*), presente en la tierra, el agua, el fuego y el viento, y perceptible por la piel; sonido (*śabda*), atribuido al éter; número (*saṅkhyā*); dimensión o extensión (*parimāṇa*), por lo que podemos decir que una cosa es grande o pequeña; singularidad, individualidad o división (*prthaktva*); conexión o conjunción (*saṃyoga*), por la que las cosas aparecen unidas; disyunción (*vibhāga*), por la que las cosas aparecen separadas; proximidad y lejanía (*paratva – aparatva*), en el tiempo y en el espacio; gravedad o peso (*gurutva*); fluidez (*dravatva*); viscosidad (*sneha*); además, se agregan cualidades del *ātman*: intelecto (*buddhi*), placer (*sukha*), dolor (*duḥkha*), deseo (*icchā*), aversión (*dveṣa*) y esfuerzo (*prayatna*). Se añaden las siguientes: facultad (*saṃskāra*); mérito (*dharma*), que predispone el *ātman* a la beatitud o a la liberación; demérito (*adharmā*), que predispone el *ātman* a la maldad y a la esclavitud. En general sostiene Kaṇāda que *guṇa* (cualidad o atributo) está en la sustancia, no posee atributos, no es causa de conjunción o disyunción (*VS. I. 1, 16*).

c) *Acción o actividad (karma)*.- Potter (1977) lo traduce como «movimiento» (p. 69). Es inherente a la sustancia. Esto posibilita el movimiento en todas las direcciones: hacia arriba, hacia abajo, contracción, expansión y movimiento (*VS. I. 1, 7*). Dice Hiriyanna (1960): «no todas las sustancias pueden mostrar movimiento. Solamente los objetos atómicos y finitos pueden cambiar de lugar, que es lo que aquí significa “acción”» (p. 119). Agrega Kaṇāda que «la acción reside solo en una sustancia, no posee atributos y es causa de conjunción y disyunción» (*VS. I. 1, 17*; Agrawal, 2001, p. 87). Y que la acción es la causa común de la conjunción, la disyunción y el ímpetu (*VS. I. 1, 20*), pero, la acción no es causa de sustancia, a causa de su cese (*VS. I. 1, 21-22*). Debido a la diferencia con sus atributos, la acción no es el efecto conjunto de muchas acciones (*VS. I. 1, 24*). Finalmente, reitera que, desde las causas en general, la acción no es causa de sustancias y acciones (*VS. I. 1, 31*).

d) *Generalidad (Sāmānya)*.- Potter (1977) lo traduce como «universalidad» (p. 69). Dice el *Vaiśeṣika Sūtra*: «La semejanza de sustancia, atributo y acción radica en que son existentes y no eternos» (I. 1, 8; Agrawal, 2001, p. 86). La identidad indica que no se limita a las diferencias individuales y es lo común a muchos individuos, como el término «vaca» difiere de las vacas de diferentes colores y tamaños. Hiriyanna (1960) precisa lo siguiente sobre esta categoría:

Se denomina universales a los rasgos comunes en virtud de los cuales se los agrupa. Ellos solo se revelan a través de los particulares correspondientes, y nunca se encuentra que existan por sí mismos. No obstante se considera que son reales en sí mismos, como los particulares a los que caracterizan. (pp. 120-121)

Según Reyna (1977), «la generalidad y la particularidad se relacionan con el pensamiento, son simples mecanismos intelectuales por medio de los cuales clasificamos la variedad de los fenómenos» (p. 154). Esta puede ser inherente a la sustancia, la cualidad y al movimiento. Por su parte, Raju (1971) no interpreta la generalidad o universalidad como meros nombres o conceptos, sino que sostiene que para esta escuela los universales son reales y que cada sustantivo está para referirse a un «universal real»: «El universal está presente en cada individuo de una clase a través de la relación de inherencia. Es uno y eterno.» (p. 150).

e) *Diversidad (Viśeṣa)*.- Potter (1977) lo traduce como «individualidad» (*individuator*; p. 69). Estas es una diferencia o particularidad «en virtud de la cual dos cosas o individuos de la misma clase, aun siendo iguales, se distinguen, no obstante, como dos entidades subsistentes» (Reyna, 1977, p. 104). Se manifiesta a través de la percepción. Ello es posible por la diversidad de átomos eternos.

Potter (1977) indica que se ha sugerido traducir *sāmānya* y *viśeṣa* por «género» y «especie» respectivamente, pues expondría mejor lo que Kaṇāda quiere explicar, por ejemplo, cuando señala que un «género» puede ser visto como una «especie». «Esto tiene perfecto sentido aplicado a una entidad como, por ejemplo, la vasija, que es un género relativo a vasijas particulares pero una especie relativa al género más inclusivo de la objetividad-arcilla» (p. 134).⁹⁵

f) *Inherencia (Samavāya)*.- Esto es lo que permite relacionar las cosas, como el todo y las partes, la sustancia y la cualidad, la sustancia y la acción, lo particular y lo universal y, finalmente, entre la sustancia (*dravya*) y la diferencia (*viśeṣa*). Se trata de una relación inseparable. Señala Sharma (2003):

El todo es inherente a las partes, una cualidad es inherente a su sustancia, una acción es inherente a su sustancia, el universal es inherente a los miembros individuales de la misma clase, la particularidad es inherente a su sustancia eterna. Samavāya es una y relación eterna que subsiste entre dos cosas inseparablemente conectadas. (p. 182)

Posteriormente se añade en esta escuela una nueva categoría, *abhāva*, «no existencia». Potter (1977) prefiere usar «ausencia» (p. 143). Tucci (1974) interpreta que la no-existencia es cuádruple: a) la no existencia de

95 Potter (1977) había indicado antes: «La visión Nyāya-Vaiśeṣika plenamente desarrollada de los universales es que son entidades reales, independientes, intemporales y ubicuas que son inherentes a sustancias individuales, cualidades y movimientos y son repetibles, es decir, pueden ser inherentes a varios individuos distintos. a la vez o en diferentes momentos y lugares.» (p. 133)

una cosa antes de su producción; b) la no existencia por destrucción de una cosa después de haber existido; c) la negación recíproca; y d) la negación absoluta (p. 109; también en Potter, 1977, p. 143 y Sharma, 2003, p. 182).

2. Los átomos

La realidad es una composición de átomos eternos, invisibles, indivisibles y que pueden ser inferidos. Los átomos sin extensión (*paramanu*: infinitamente pequeños), como puntos sin partes, son de cuatro clases: tierra, agua, luz y aire. El éter no tiene átomo. Sostiene Raju (1971) que los átomos de los cuatro elementos tienen sus cualidades específicas: los átomos de tierra tienen olor, los átomos de agua tienen sabor, los átomos de fuego tienen color y los átomos de aire tienen tacto (p. 144). Por su parte, Reyna (1977) afirma: «Los átomos de las diferentes sustancias carecen de extensión, pero combinados son extensos y visibles» (p. 153). Hiriyanna (1960) agrega lo siguiente: «Su magnitud no es finita, sino infinitesimal o infinitamente pequeña. Por tanto, que tengan cualidades que las diferencien, tales como color o sabor, es sólo una inferencia a partir de la naturaleza de los objetos comunes en cuya constitución entran» (p. 111).

Los átomos son invisibles: solo son visibles por sus efectos, es decir, por la combinación con otros átomos. Sin embargo, ¿cómo demostrar su existencia? Si no son perceptibles, habría que inferirlos. Dos argumentos suelen utilizarse:

a) Lo producido (no eterno) necesita de lo no producido (eterno). Explica Tucci (1974):

Todo lo que es producido, según el razonamiento de Kanada, es eterno. Todo lo que es objeto de nuestra experiencia es producido, y este ser producido es lo que nos permite inferir que existe algo no producido y, por tanto, eterno, porque la misma posibilidad de concebir lo no eterno ya presupone el concepto de lo eterno. (pp. 363-364)

b) Lo externo resulta de partes y las partes de otros elementos que lo componen, hasta llegar a los átomos como límites. Los seres finitos —por ejemplo, un cántaro— pueden dividirse en partes más pequeñas, dividirse hasta llegar a los átomos. No se admite un regreso al infinito en el razonamiento, porque no se podría explicar las diferencias de magnitud, por ejemplo, una montaña de un grano.

Finalmente, como señala Sharma (2003), esta visión atomista no se reduce a ser materialista, pues la escuela Vaiśeṣika afirma la existencia de sustancias espirituales como las almas y Dios, además de creer en la ley del karma. Los átomos son solo la causa material del mundo; Dios y su

poder son la causa eficiente (p. 184). Asimismo, como escuela ortodoxa, asume un orden moral en el cual se desenvuelve el alma individual, pudiendo alcanzar su liberación. Y *mokṣa* (liberación) es entendido de modo tradicional, como no unión con el cuerpo y no reencarnación (*VS.* 5. 2, 18).

3. La causalidad

Kaṇāda sostiene que la no existencia del efecto se sigue de la no existencia de la causa (*VS.* I. 2, 1), pero la no existencia de la causa no se sigue de la no existencia del efecto (*VS.* I. 2, 2). Dicho de otro modo, el efecto no puede existir en ausencia de la causa; sin embargo, la causa puede existir sin la presencia del efecto. El efecto no puede estar previamente en la causa, como lo sostenía la escuela Sāṃkhya. Aunque el *Vaiśeṣika Sūtra* no desarrolla esta idea, ya estaba postulada en la obra. Así, las escuelas Nyāya-Vaiśeṣika trabajarán el *asatkāryavāda*, teoría de la inexistencia previa del efecto en la causa.

Como decíamos, a diferencia de la escuela Sāṃkhya que consideraba que el efecto ya se encuentra previamente en la causa, la escuela Vaiśeṣika considera que se trata de una relación de antecedente y consecuente. No obstante, no basta que la causa sea precedente, sino que también debe ser invariable. Sin embargo, tampoco es suficiente la invariabilidad; además, debe haber un vínculo indispensable o necesario (*ananyathāsiddha*), «la causa debe ser un antecedente que se considere estrictamente indispensable . . . Sólo aquellos antecedentes invariables e inmediatos que sean incondicionales o necesarios son el conjunto causal responsable de la producción de un efecto» (Mahadevan, 1991, p. 114).

Según el historiador de la filosofía Mahadevan (1991), esta escuela postula tres clases de causas: causa inherente (*samavāyi-kāraṇa*), causa no inherente (*asamavāyi-kāraṇa*) y causa productora o eficiente (*nimitta-kāraṇa*) (p. 114). La causa inherente se refiere a cuando el efecto es inherente a la causa, como el color rojo con respecto a la fresa, o el movimiento con respecto al caballo. Lo que es propio de la fresa es su color rojo, así como del caballo es su movimiento. La causa no inherente es el aspecto negativo de la anterior, es decir, que no puede ser considerada causa inherente, como son las cualidades y las actividades. Por eso, precisa Mahadevan (1991) que solo las sustancias pueden ser consideradas causas inherentes (p. 114). La causa productora o eficiente hace referencia al sujeto y los objetos que producen algo. «Sin el agente inteligente (*kartā*), que es la causa eficiente, y sin los accesorios no se produciría ningún efecto»(p. 115)⁹⁶.

⁹⁶ Dice Kaṇāda que, por medio de la causalidad eficiente, se explica el tiempo (*VS.* 5. 2, 26).

Para concluir

Esta breve presentación del *darśana* Vaiśeṣika, a través de tres temas centrales para esta escuela —categorías, atomismo y causalidad—, nos revelan que el pensamiento indio también tuvo una vertiente realista, con un fuerte optimismo racional en el conocimiento de la realidad, pues el ser humano tendría la suficiente capacidad para conocerla. El lenguaje puede explicar el mundo y este no sería una simple proyección de la mente humana. No estamos en presencia de un empirismo ni de un racionalismo, sino que ambos quedan integrados en una visión más compleja de lo real y del conocimiento.

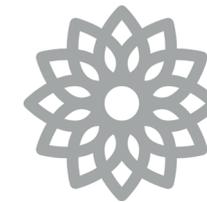
Además, esto refleja un debate permanente en la historia del pensamiento indio, especialmente con los distintos tipos de budismo y con la vedānta advaita, cuyas filosofías difieren significativamente de esta tradición⁹⁷. Por ejemplo, esto ocurre con las categorías, que no solo son modos de decir, sino que quieren reflejar también lo que ocurre en la realidad externa al sujeto. Sin equivocarnos, podemos decir que el pensamiento de la India ha abierto múltiples caminos, algunos de los cuales todavía la cultura occidental sigue desconociendo. Sin embargo, no debemos olvidar que toda esta comprensión está en función de la liberación, meta última de todas las escuelas filosóficas de la India.

Referencias

- Agrawal, M. (2001). *Six systems of Indian Philosophy*. Chaukhamba Sanskrit Pratishtan.
- Hiriyanna, M. (1960). *Introducción a la filosofía de la India*. Sudamericana.
- Mahadevan, T. M. P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. Fondo de Cultura Económica.
- Monier-Williams, M. (2003). *A Sanskrit-English Dictionary*. Asian Educational Services.

⁹⁷ Para una ampliación de la filosofía de esta escuela y de los debates, puede verse la obra colectiva dirigida por Karl. H. Potter (1977).

- Potter, K. (ed.) (1977). *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Motilal Banarsidass.
- Pujol, O. (2019). *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Raju, P. (1971). *The Philosophical Traditions of India*. George Allen & Unwin Ltd.
- Reyna, R. (1977). *Introducción a la filosofía de la India*. Librería El Ateneo.
- Sharma, C. (2003). *A critical Survey of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2010). *Filosofía de la India y filosofía occidental*. Las Cuarenta.
- Tucci, G. (1974). *Historia de la filosofía hindú*. Luis Miracle.
- Vecchiotti, I. (1971). *Qué es verdaderamente la filosofía india.*: Doncel.





¿PUEDE LA OBSERVACIÓN EMPÍRICA INFLUIR EN EL TESTIMONIO DE LAS ESCRITURAS?

Una exploración a través del
Sarva-saṁvādinī, de Jīva Gosvāmī*

Ravi M. Gupta
Charles Redd Professor of
Religious Studies Utah State University

Este artículo⁹⁸ profundiza en la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación entre la autoridad de las Escrituras y el conocimiento empírico en la teología vaiṣṇava de Caitanya? En particular, ¿qué sucede si la revelación y la observación empírica no están de acuerdo entre sí? ¿Puede la percepción sensorial influir en la interpretación de las Escrituras? Estas preguntas son de crucial importancia para las tradiciones teístas que se basan en la revelación, ya que ayudan a determinar la actitud de una tradición hacia la experimentación, la innovación y el conocimiento científico.

Las distintas escuelas de la filosofía Vedānta (incluyendo el vaiṣṇavismo de Caitanya) concuerdan en que el medio más fiable de adquirir conocimientos válidos (es decir, *pramāṇa*) es *śabda*, a saber, testimonio verbal, y en particular, *śruti*, de la autoridad de las Escrituras védicas. Los Vedas son considerados como Escrituras sin autor humano (*apauruṣeya*), que revelan conocimiento acerca de asuntos que están más allá de la compe-

* Traducción realizada por la Mg. Paloma Rojas Vaquero.

98 Agradezco a Deven Salisbury, investigador Charles Redd en la Universidad Estatal de Utah, por su ayuda para localizar información médica y referencias en textos ayurvédicos. Versiones anteriores de este artículo se presentaron en conferencias organizadas por el Centro de Estudios Hindúes de Oxford y el Instituto Bhaktivedanta de Estudios Superiores. Agradezco a los participantes de la conferencia sus útiles comentarios.

tencia de los sentidos. En palabras de Jīva Gosvāmī, un teólogo Caitanya Vaiṣṇava del siglo XVI, el testimonio verbal puede anular la percepción sensorial (*pratyakṣa*) y la inferencia lógica (*anumāna*), ya que ambas son susceptibles de malentendidos. Así, *śabda* transmite la verdad última, afirma Jīva en su *Sarva-samvādinī*, mientras que los otros *pramāṇas* se reducen a meras «sombras» (268, anu. 23).

A primera vista, esto parece ser una calle de sentido único: *śabda* puede corregir y anular *pratyakṣa*, pero *pratyakṣa* no tiene influencia en nuestra comprensión de *śabda*, que es eterno, evidente por sí mismo y divinamente revelado. La observación empírica se convierte, en el mejor de los casos, en un medio para confirmar las afirmaciones de las Escrituras, si no se quiere ignorarlas por completo. Sin embargo, un estudio más detenido del *Sarva-samvādinī* de Jīva Gosvāmī revela una relación mucho más matizada y dinámica entre *śabda* y *pratyakṣa*, en el cual cada uno influye activamente en el otro. Este artículo sugiere que Jīva Gosvāmī crea un espacio para que el conocimiento empírico coexista con el testimonio de las Escrituras y, hasta cierto punto, influya en cómo las interpretamos.

Pero primero debemos aclarar algunos asuntos de método. Este artículo es un intento de teología constructiva: una relectura de uno de los primeros autores Vaiṣṇava, Jīva Gosvāmī, con el objetivo de determinar en qué medida sus puntos de vista son relevantes para las preocupaciones de los practicantes contemporáneos. Los escritos de Jīva Gosvāmī son fundamentales para los Vaiṣṇava de Caitanya; de hecho, tomados en conjunto, los seis Gosvāmīs de Vṛndāvana crearon un corpus de literatura sánscrita que la tradición posterior consideró definitivo, incluso cuando los teólogos posteriores elaboraron y reinterpretaron las opiniones de los Gosvāmīs para abordar las necesidades políticas y comunitarias de sus propios tiempos⁹⁹. En cuestiones de epistemología y ontología, el más joven de los seis, Jīva, se convirtió en el abanderado de la tradición posterior. Como dice Joseph O'Connell (2019):

El corpus teológico de los Gosvāmīs de Vrindavan cubre toda la gama de asuntos considerados integrales para comprender el *bhakti* de Kṛṣṇa en la tradición de Caitanya. De hecho, la plenitud del alcance y la excelencia en la ejecución del corpus teológico de los Gosvāmīs es tal que estableció los canales dentro de los cuales se desarrollaría la teología Vaiṣṇava de Caitanya a partir de entonces. (p. 41)

⁹⁹ Véase, por ejemplo, la discusión de Kiyokazu Okita sobre cómo el teólogo del siglo XVIII Baladeva Vidyābhūṣaṇa reformula la teología Vaiṣṇava de Caitanya en respuesta a los desafíos políticos en la corte Rajput (2014, pp.13-62).

Claramente, cualquier teología Vaiṣṇava de Caitanya contemporánea debe tomar con rigor los escritos de los Gosvāmīs; al mismo tiempo, ninguna tradición puede mantener su vitalidad sin, como dice O'Connell, «avanzar creativamente en nuevas direcciones», abordando las preocupaciones que surgen de nuevos contextos (2019, p. 41). Parimal Patil (2001) lo dice también:

El desafío para los teólogos hindúes potenciales es mantener la integridad de la tradición y al mismo tiempo intentar recontextualizarla en un contexto que es, en muchos sentidos, intelectualmente familiar pero institucionalmente nuevo. Es el desafío de formar la tradición sin dejar de ser genuinamente formados por ella. (p. 189)

Puede haber pocas preocupaciones teológicas tan fundamentales para las tradiciones vedānta como el papel de la revelación de las Escrituras. ¿Qué se considera Escritura y cuándo es vinculante para los fieles? ¿Son las Escrituras infalibles y cuándo se pueden tomar de forma no literal? ¿Cómo determinamos cuándo una lectura particular es apropiada? ¿Sobre qué principios hermenéuticos se fundamentaría tal lectura? Las preguntas son numerosas y los teólogos Caitanya Vaiṣṇavas las han discutido extensamente a lo largo de la historia de la tradición.

Mi intento aquí es más limitado: deseo plantear una sola pregunta en relación con un solo teólogo. ¿Cuál es la relación entre dos medios de conocimiento ampliamente aceptados, a saber, la observación empírica (*pratyakṣa*) y la revelación de las Escrituras (*śabda*)? En particular, ¿puede lo primero guiar, modificar o influir en cómo leemos lo segundo? ¿Cuáles serían los parámetros de tal lectura? Estas preguntas tienen un significado obvio en un mundo moldeado por las epistemologías empiristas de la ciencia. Sin embargo, no soy ni historiador de la ciencia ni filósofo de la ciencia. Más bien, mi intento aquí es sondear los espacios abiertos por la epistemología vedānta de Jīva para una noción más sólida de *pratyakṣa*. Como un intento de teología constructiva, esta presentación abogará por una relación más dialógica entre los diferentes *pramāṇas*, incluso si *śabda* mantiene la ventaja.

Primero, explicaré el problema. En su *Sarva-Samvādinī*, un apéndice de su obra maestra, el *Bhāgavata-Sandarbhā*, Jīva explica el poder y la posición preeminente de *śabda*:

Este medio (*śabda*) consiste en declaraciones libres de los defectos de la falta de atención, la percepción falsa, la tendencia a engañar y el poder inadecuado de los sentidos . . . Otras razones [de la superioridad del testimonio verbal impecable] son que no

depende de ninguno de los demás (*pratyakṣa*, *anumāna*, etc.); que aunque los demás pueden ayudarle en la medida de sus posibilidades, se considera que este medio independiente de conocimiento, al realizar su función, incluso anula a los demás; que un hecho establecido por un medio (*śabda*) es irreversible por los demás; y, finalmente, que es más eficaz para probar hechos que los otros medios ni siquiera pueden tocar.¹⁰⁰ (258, anu. 9)

Jīva aquí afirma que *śabda* puede revelar conocimiento, al cual los otros *pramānas* primarios –la percepción sensorial (*pratyakṣa*) y la inferencia (*anumāna*)– no pueden acceder. Y en asuntos donde los dos tienen alguna jurisdicción, como el conocimiento del mundo fenoménico, *śabda* todavía puede anularlos. Jīva critica extensamente la confiabilidad absoluta de la inferencia y la percepción sensorial, críticas que creo que la mayoría de la gente encontraría razonables y que no necesitan involucrarnos aquí. Jīva concluye que *śabda*, con su procedencia divina, continúa siendo el único *pramāna* independiente, mientras que los demás están «reducidos a subordinados parecidos a sombras» (268, anu. 23).

Esta es una armadura formidable para el *śabda*, que sin duda otorga un lugar de honor a la revelación en el Vaiṣṇava Vedānta de Caitanya. Sin embargo, hay grietas en la armadura de *śabda* (cuatro en particular) que permiten la entrada a la observación empírica. Identificaré y examinaré sucesivamente estas cuatro grietas.

¿Qué cuenta como Śabda?

La pregunta inmediata que surge es qué constituye *śabda*, ya que, como señala Jīva, «todo el mundo piensa que su propia opinión está libre de engaños y de otros defectos similares y eso no nos deja manera de determinar el valor relativo de las diferentes opiniones» (270, anu. 26). El ejemplo más importante de *śabda*, dice Jīva, es el Veda, generado por el Señor mismo. Sin embargo, llama la atención que Jīva luego proceda a incluir textos médicos (*vaidya-śāstra*), «porque ellos también fueron escritos bajo la dirección del Señor Supremo».

Se puede argumentar que ellos [los textos médicos] no están autorizados como otras obras porque no hay evidencia que demuestre su autoridad, pero decimos: no, podemos aceptar estos textos adicionales como escritura porque siguen fielmente los Vedas. (271, anu. 28)

¹⁰⁰ Todas las citas del *Sarva-Samvādinī* de Jīva Gosvāmī que aparecen en este artículo son de la traducción de Gopīparāṇadhana Dāsa (2013).

Jīva aquí no se pronuncia sobre lo que significa seguir fielmente los Vedas (*tad-anugatatvāt*), excepto cuando dice que las palabras de Buda no tienen autoridad, porque los propios Vedas rechazan sus puntos de vista, a pesar de considerarlo Īśvara.

La elección de textos médicos por parte de Jīva es a la vez sorprendente y prometedora porque la ciencia médica, en la época de Jīva y en la nuestra, es un área de conocimiento fluida y propensa a modificaciones a través de la observación empírica¹⁰¹. Es probable que Jīva lo supiera. En su estudio sobre Ayurveda, Dominik Wujastyk (2009) señala que «una antigua tradición de debate médico es muy evidente en los primeros *saṃhitās* de Caraka y Suśruta» (p. 144) y esta continúa hasta bien entrado el período moderno temprano, cuando autores como Vīreśvara, en el siglo XVII, Rajasthan, intentó montar un serio «desafío a las doctrinas fundamentales de la medicina clásica» (p. 145). Jīva habría estado familiarizado con el *Caraka-saṃhitā* y el *Suśruta-saṃhitā*, que son textos médicos sánscritos fundamentales, y quizá con el heterogéneo compendio médico *Āyurvedasaukhya* de Toḍaramalla, el primer ministro de Akbar, que trabajó estrechamente con los Vaiṣṇava de Caitanya para asegurar la propiedad del Govinda, templo en Vṛndāvana (Horstmann, 1999, p. 2). De hecho, dado el repentino salto de Jīva, del Veda a los textos médicos, parece estar defendiendo una comprensión de *śabda* en dos niveles. En el primer nivel están aquellos textos que son *apauruṣeya* y, por lo tanto, inquebrantables en su autoridad (*avyabhicāri pramāṇam*), incluidos tanto śruti (Veda) como *smṛti* (Purāṇa e Itihāsa)¹⁰². En el segundo nivel de *śabda-pramāṇa* están aquellas obras que se derivan de fuentes confiables (*āpta*) pero mundanas y siguen la autoridad de los Vedas. Curiosamente, Jīva usa las palabras *śāstratva-vyavahāraḥ* para describir textos médicos: «en la práctica común, tienen la cualidad de śāstra» (278, anu. 28).

Esto abre todo tipo de espacios interesantes en el ámbito de *śabda*. ¿Podrían incluirse en la categoría de *śabda* los trabajos de otros campos científicos, como la ingeniería, las matemáticas, la biología y las ciencias naturales, como testimonio confiable de origen no divino o incluso de inspiración divina? ¿Podría la maleabilidad y la amplia aceptación social de tales disciplinas servir para incluirlas en la categoría de *śabda-pramāṇa*,

¹⁰¹ Véanse, por ejemplo, los capítulos 3 y 6 del *Caraka-saṃhitā*, que describen los métodos sensoriales para diagnosticar a un paciente. Véase también mi discusión sobre la epistemología de los textos médicos más adelante en este artículo.

¹⁰² Jīva reduce la distinción entre los textos śruti y *smṛti* al lenguaje y la forma de recitación: «En otras palabras, ambos [śruti y *smṛti*] tienen autoridad *apauruṣeya*. A pesar de esta no diferencia, los textos se asignan a categorías separadas en términos de diferencias en entonación y orden exacto [*svara-krama-bhedāt*].» (37-38, anu. 12)

en lugar de relegarlas al reino más sospechoso de *pratyakṣa* y *anumāna*? Caraka (1949) ciertamente piensa así cuando incluye dentro de *śabda* el testimonio de expertos médicos versados en la «ciencia de la clasificación» (4.4). Esta recategorización técnica tendría consecuencias significativas, porque las preguntas planteadas por los textos científicos tendrían que ser resueltas por teólogos usando la hermenéutica de *śabda* (por ejemplo, evaluando el peso relativo de los *śāstras*, o la crítica textual), en lugar de ser descartadas como productos de una subordinación y *pramāṇa* falible, como *pratyakṣa* o *anumāna*.

¿Cuál es el alcance de *Śabda*?

Esto nos lleva a una pregunta posterior: ¿cuál es exactamente el dominio y alcance de cada *pramāṇa*? Jīva afirma que *śabda* «es más eficaz para comprender un tema que los poderes de otros *pramāṇas* no pueden tocar» (267, anu. 23), mientras que la autoridad de *pratyakṣa* está en asuntos mundanos (*saṁvyavahārikam prāmāṇyam*) (273, anu. 29). Esta visión no es exclusiva de Jīva; en el quinto sūtra del *Brahmasūtra*, la mayoría de los vedantistas interpretan la palabra «*aśabdām*» como «el mundo que puede conocerse por medios distintos de las Escrituras»¹⁰³. Sin embargo, Jīva deja claro que *śabda* no puede limitarse al reino no material. Cita con aprobación al comentarista advaita del siglo X, Vācaspati Mīśra¹⁰⁴:

Tampoco es razonable decir eso cuando la Escritura . . . contradice la percepción sensorial, pierde su autoridad o debe entenderse en sentido figurado. Esta idea no es razonable porque las Escrituras son una autoridad evidente, no tienen autor humano y despiertan un conocimiento del que se ha disipado todo temor a la culpa. Las Escrituras no dependen de ninguna otra evidencia para producir su resultado: conocimiento válido. (273, anu. 29)

Sin embargo, la autonomía de *śabda* no logra sofocar la vitalidad de *pratyakṣa* por una razón importante: nuestra capacidad de percibir y comprender las Escrituras depende de la percepción sensorial. Así, en situaciones ordinarias, *pratyakṣa* conserva su autoridad, y el poder de veto de *śabda* solo debe utilizarse en raras ocasiones. «La evidencia escritural no derrota la autoridad ordinaria de la percepción sensorial», dice Jīva, citan-

¹⁰³ Śaṅkara, por ejemplo, sostiene que el alcance adecuado de la autoridad de las Escrituras es el conocimiento del dharma y del brahman. Véase Rambachan (2006, pp. 49-50) para una discusión sobre si *śabda-pramāṇa* es la teología de Śaṅkara.

¹⁰⁴ Para una discusión detallada sobre el uso que hace Jīva de los textos Advaita Vedāntic y Mīmāṃsā en esta sección del *Sarva-saṁvādinī*, véase Mans Broo, «Jīva Gosvāmī and the Extent of the Vedic Paradigm» (2006).

do nuevamente a Vācaspati, «porque entonces las Escrituras no tendrían causa y no existirían. Más bien, lo que las Escrituras derrotan es la autoridad absoluta de la verdad sensorial» (273, anu. 29). Jīva define la «autoridad ordinaria» (*saṁvyavahārikam prāmāṇyam*) en términos sorprendentemente amplios, como *sārvatrikam*, «en todas partes» o «en cualquier momento». Luego define *śāstra* como aquello que, en casos particulares (*kvacid*), anula *pratyakṣa*.

¿Y cuáles son esos casos particulares? O más ampliamente, ¿cuándo se cruzan *śabda* y *pratyakṣa*? Si examinamos el *Sarva-Saṁvādinī* en su conjunto, parece que Jīva permite tres espacios de intersección. La primera ocurre cuando *śabda* proporciona una base para un razonamiento confiable (*anumāna*), al complementar la observación sensorial con conocimiento de una fuente confiable. Jīva ofrece una versión modificada del ejemplo clásico del humo en una montaña: la presencia de una hoguera no puede saberse sólo con ver el humo, pero una persona confiable puede dirigir a los viajeros hacia un fuego genuino (es decir, un asentamiento humano) usando su conocimiento previo del área. El segundo tipo de intersección se encuentra en la otra dirección: cuando la observación sensorial respalda el conocimiento de las Escrituras. Da un ejemplo sencillo: el *Taittirīya Saṁhitā* afirma que el fuego es el antídoto contra el frío, y la percepción sensorial puede confirmarlo.

La intersección más interesante de los *pramāṇas* ocurre, por supuesto, cuando *śabda* anula a los demás. Pero incluso en este caso, los ejemplos de Jīva son más tranquilos de lo que cabría esperar. Menciona a alguien que ha sido mordido por una serpiente, pero el médico declara que el veneno ha sido eliminado del organismo del paciente, aunque el paciente todavía puede sentir el dolor. De manera similar, las Escrituras afirman que un miembro quemado por el fuego también puede ser sanado por el calor del fuego, una afirmación que parece desafiar la razón. En total, Jīva da cinco ejemplos de *śabda* que anulan otros *pramāṇas* y, curiosamente, los cinco están relacionados con la práctica médica.

Esto conduce a un resultado significativo: si bien *śabda* puede anular la observación empírica inicial, los dos medios de conocimiento, eventualmente, se vuelven congruentes. Uno esperaría, por ejemplo, que el paciente eventualmente llegue a reconocer la verdad de la promesa del médico de que se ha eliminado el veneno. De manera similar, la aplicación de calor a una quemadura debería resultar en un alivio del dolor para el paciente: *Ayurvedasaukhya* señala que la aplicación de medicamentos calientes a una quemadura leve proporciona alivio, mientras que las terapias de enfriamiento funcionan mejor en el caso de quemaduras moderadas

y graves (1987, pp. 536-540; versos 18.115-126). En otras palabras, en lugar de anular verdaderamente la observación empírica, *śabda* parece estar trabajando en conjunto con ella; después de todo, *śabda* también es conocimiento que se basa en observaciones de fuentes confiables, como los médicos o los sabios registrados en las Escrituras. De hecho, el *Caraka-saṃhitā* enfatiza específicamente la necesidad de los tres *pramāṇas* para diagnosticar con precisión la condición de un paciente, al mismo tiempo que eleva a *śabda* como el primero entre ellos:

En verdad, tres son los modos de determinar la naturaleza de la enfermedad: instrucción autorizada, observación directa e inferencia . . . Solo después de examinar una enfermedad en su totalidad y en todos sus aspectos mediante el método tripartito de adquisición de conocimientos se llega a una decisión correcta en cuanto al diagnóstico. La comprensión de la naturaleza total de una cosa no surge de un conocimiento fragmentario de ella. De este grupo de las tres fuentes de conocimiento, el conocimiento (teórico) derivado de la instrucción autorizada ocupa el primer lugar; a partir de entonces la investigación procede por medio de la observación y la inferencia. A falta de información previa sobre una cosa, ¿cómo puede un hombre proceder a verificarla mediante observación o inferencia? . . . El médico perspicaz debe diagnosticar correctamente las enfermedades con la ayuda del conocimiento teórico [y] por todos los medios de observación e inferencia directa. Habiendo considerado todos los factores y desde todos los puntos de vista, en la medida de lo posible, el médico erudito debe, a partir de entonces, formular su opinión, primero en cuanto a la naturaleza de la enfermedad y luego en cuanto a la línea de tratamiento. (1949, pp. 716-803; 4.3-10)¹⁰⁵

El *Suśruta-saṃhitā* ejemplifica esta epistemología médica multifacética en su exhaustiva sección sobre el tratamiento de las mordeduras de serpiente (Libro V, *Kalpasthānam*), la cual implica una observación cuidadosa del área afectada, inferencias sobre el tipo de serpiente que causó el envenenamiento y el conocimiento textual de las diferentes etapas de intoxicación. Al aprender cuidadosamente de las observaciones de sabios como Caraka y Suśruta (es decir, *śabda*), los médicos comunes y corrientes

105 El *Caraka-saṃhitā* utiliza un término un poco diferente, aunque todavía común, para *śabda*: *āptopadeśa*, «la instrucción de personas dignas de confianza». El texto define los tres *pramāṇas* de la siguiente manera: «Expertos nuevamente son aquellos que poseen conocimiento inequívoco, memoria, la ciencia de la clasificación y cuyas observaciones no se ven afectadas por el favor o la malicia. Su testimonio por estar dotados de estas cualidades es autoritativo . . . Esa es la observación directa que es captada por los propios sentidos y la mente. La inferencia es la razón que trabaja sobre premisas dadas» (4.4).

tes pueden diagnosticar enfermedades con éxito y los pacientes pueden confiar en sus diagnósticos, incluso cuando no coincidan con su experiencia inmediata. Desde esta perspectiva, el poder dominante de *śabda* no parece tan draconiano después de todo.

¿Cómo sabemos que *Śabda* es confiable?

Incluso si aceptamos la capacidad de *śabda* para anular los otros *pramāṇas*, ¿cómo sabemos que *śabda* es de hecho confiable? ¿Cuál es la base de la autoridad de *śabda*? Aunque el origen no humano y atemporal de los Vedas es sin duda importante, Jīva no comienza ahí cuando defiende la supremacía de *śabda*, ya que él quiere exponer un punto más amplio sobre la necesidad de confiar en fuentes fiables para obtener cualquier tipo de conocimiento. De hecho, Jīva señala a *vaiduṣa-pratyakṣa*, las percepciones de los sabios, como la base o fuente (*mūla*) de *śabda* (260, anu. 16). Los sabios, a través de quienes recibimos las Escrituras, son capaces de acceder directamente a la verdad y, por lo tanto, su *pratyakṣa* es nuestro *śabda*. Y si interrogamos más: ¿cómo sabemos que las Escrituras son en realidad percepciones de los sabios y no malentendidos de los necios? Aquí, Jīva señala nuestra capacidad de aprehender correctamente la realidad: la verdad de *śabda* es evidente para los seres humanos. Como ejemplo, ofrece la parábola de Śaṅkara sobre «el décimo»¹⁰⁶. Diez hombres cruzan un río nadando y, al llegar al otro lado, deciden contar el grupo para asegurarse de que todos lo han cruzado sanos y salvos. Sin embargo, cada persona cuenta solo nueve, por lo que comienzan a llorar por la décima persona ahogada. Al escuchar sus gritos, un sabio se acerca al grupo y les revela la verdad: «tú eres el décimo», le dice al que cuenta. Tan pronto como las palabras de los sabios entran en sus oídos, la verdad es clara. Las palabras de los sabios no requieren prueba externa; son evidentes por sí mismas y un medio de conocimiento completamente independiente (*nairapekṣyam*) (261, anu. 18).

Entonces, ¿cómo sabemos que *śabda* es fiable? El tratamiento que Jīva da a esta cuestión nos permite crear un círculo hermenéutico: las observaciones de los sabios se convierten en testimonio verbal para las personas comunes y corrientes, cuya propia capacidad de percibir la verdad les permite reconocer la veracidad del conocimiento que reciben. Transformadas por ese conocimiento, esas personas se vuelven *vaiduṣa*, sabias, y sus palabras también pueden servir como testimonio fiable para los demás. *Vaiduṣa-pratyakṣa* permite el acceso a *śabda-pramāṇa*, que luego transforma el *pratyakṣa* del alumno y abre la posibilidad de más *śabda*.

106 Esta historia es utilizada a menudo por los teólogos advaita. Anantanand Rambachan ofrece una narración convincente y referencias a la historia a partir de los escritos de Śaṅkara (2006, p. 32).

Una aclaración importante: cuando Jīva afirma que las percepciones de los sabios son la fuente de las Escrituras, no quiere argüir que tales percepciones creen las Escrituras de la nada o que una visión mística sin restricciones pueda producir un texto escritural independiente. Más bien, las percepciones de los sabios están mediadas por las escrituras existentes, particularmente los Vedas, lo que nos permite acceder a los Vedas y su significado. Edelmann y Dasa (2014) sostienen que las percepciones de los sabios tienen dos funciones principales: los sabios sirven como conductos humanos que transmiten las Escrituras eternas y sin autor, y facilitan una comprensión completa del significado previsto de las Escrituras (p. 2). Ejemplos de tales personas sabias, según Edelmann y Dasa, son los sabios de antaño, como Vyāsa y Śuka (pp. 12-13). Desde este punto de vista, los sabios no tienen acción en la creación de las Escrituras (p. 16), porque el canon de las Escrituras es eterno y fijo, y la capacidad para tal percepción está, en gran medida, eliminada de la experiencia humana ordinaria. Uskokov (2020), por otro lado, incorpora más acción en *vaiduṣa-pratyakṣa*, cuando lo describe como una percepción «refinada e informada por las Escrituras» (p. 6). El vínculo entre las Escrituras y la experiencia directa de uno, sostiene Uskokov (2020), «proporciona un modelo para los *upāsakas* [devotos] comunes en el tiempo histórico más que en el tiempo escritural» (p. 7)¹⁰⁷.

Me parece que la lectura restrictiva que hacen Edelmann y Dasa del *vaiduṣa-pratyakṣa* está bien justificada en el caso de escrituras que son eternas y sin origen humano (*apauruṣeya*), como los Vedas. Ciertamente, Jīva no está argumentando que las percepciones de los sabios tengan la capacidad de crear tales escrituras, ya que esto socavaría su estatus eterno y sin creación (281, anu. 33). No obstante, si volvemos a la comprensión de los dos niveles de *śabda* que tiene Jīva, comprendemos que una aplicación más amplia de *vaiduṣa-pratyakṣa* es posible, e incluso necesaria. De hecho, las percepciones de los sabios ofrecen nuevas ideas que dan lugar a «textos adicionales», como obras médicas, que se basan en los Vedas (*tad-anugatatvāt*) y, por lo tanto, se aceptan como escritura (271, anu. 28). De hecho, en la sección de *Sarva-saṁvādinī*, donde Jīva analiza *vaiduṣa-pratyakṣa*, no habla estrictamente de los Vedas, sino que analiza la naturaleza del testimonio verbal, *śabda*, en términos amplios y generales. Además, define *vaiduṣa-pratyakṣa* como una faceta de la percepción general, no como un tipo especializado de conocimiento védico. En otras palabras, el alcance de *vaiduṣa-pratyakṣa* puede extenderse mucho más allá de los confines inmediatos de los Vedas para permitir un crecimiento genuino en conocimiento fiable.

¹⁰⁷La teoría de *vaiduṣa-pratyakṣa* de Jīva Gosvāmī se basa en la epistemología Mīmāṃsaka de Kumārila Bhaṭṭa (600-650 d.C.), como lo demuestra Aleksandar Uskokov (2020).

Sin embargo, podríamos preguntar, ¿quién cuenta como *vaiduṣa*? ¿Las palabras de quién son dignas de funcionar como *śabda*? La respuesta a esta pregunta variará según el campo del conocimiento, ya que la medicina requiere un tipo de experiencia diferente al de la teología. La cuestión de la elegibilidad para la percepción espiritual (*adhikāra*) es un tema extenso, pero Jīva Gosvāmī nos da la esencia de una respuesta en su *Tattva-sandarbhā*. En *anuccheda* 49, explica que el *Bhāgavata Purāṇa* se basa en las «realizaciones en trance de [el autor] Śrī Veda-vyāsa» y esas realizaciones pueden corroborarse «citando la experiencia [*anubhava*] de todo tipo de personas satisfechas de sí mismas, personas [*ātmārāmas*] y dando razones lógicas». Jīva explica además que esas personas deben estar libres de apegos y sin deseo de ganancias egoístas. Vemos aquí tres criterios para evaluar la fiabilidad del *vaiduṣa-pratyakṣa*: el perceptor tiene las calificaciones de carácter apropiadas (*ācāra*); su percepción es consistente con la experiencia de *vaiduṣas*¹⁰⁸ anteriores; y la percepción está respaldada por un razonamiento sólido. A estos tres criterios, los Vaiṣṇavas de Caitanya suelen añadir dos más: la práctica personal constante del devoto (*sādhanā*) y la gracia de Kṛṣṇa (*kṛpā*).

Dicho de otro modo, si las palabras de los sabios son evidentes por sí mismas, lo son para un tipo particular de yo: alguien que está preparado adecuadamente mediante el carácter, la práctica y la gracia divina. De hecho, se puede decir mucho más sobre las cualidades de un autor, maestro e intérprete de *śabda*, pero basta decir que, en el descenso lineal del conocimiento (*paramparā*), la posibilidad de *vaiduṣa-pratyakṣa* no puede terminar con los sabios de antaño, dada la amplia comprensión de Jīva tanto de *śabda* como de *vaiduṣa-pratyakṣa*¹⁰⁹.

De esta forma, volvemos a nuestro círculo hermenéutico: las percepciones de los sabios, guiadas por las escrituras védicas, se convierten en testimonio verbal para las personas comunes, quienes, transformadas por este conocimiento, se vuelven sabias. En el espíritu de *paramparā*, el descenso lineal del conocimiento, su percepción sirve, de esta manera, como

¹⁰⁸Con respecto al *Bhāgavata Purāṇa*, Jīva Gosvāmī es bastante específico: «Por lo tanto, en todos los casos debemos analizar el significado del *Bhāgavatam* estrictamente de acuerdo con la actitud de su hablante, y no de otra manera. Debemos concluir que cualquier análisis que no esté de acuerdo con las ideas de Śukadeva solo creará una comprensión perversa» (*Tattvasandarbhā*, anu. 49).

¹⁰⁹Esta discusión sobre *vaiduṣa-pratyakṣa* puede recordar a algunos lectores otra rúbrica del Caitanya Vaiṣṇava para el conocimiento confiable, a saber, *guru-sādhu-śāstra*. Esta rúbrica no es el foco de discusión en este artículo, que se ocupa exclusivamente de los tres *pramāṇas*. De hecho, para nuestros propósitos, *guru*, *sādhu* y *śāstra* contarían como diferentes tipos de *śabda*, ya que todos implican testimonios de fuentes confiables.

testimonio fiable para aquellos que vienen después. De hecho, no es necesario indagar muy lejos de Jīva Gosvāmī para encontrar evidencia de este círculo hermenéutico en conjunto con el Vaiṣṇavismo de Caitanya. De hecho, Sanātana, el tío de Jīva y el mayor de los seis Gosvāmīs, escribió una obra muy apreciada llamada *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta*. Esta obra se enmarca como una conversación que tuvo lugar inmediatamente después del *Bhāgavata Purāṇa*. Cuando el rey Parīkṣit completó su audiencia de siete días del *Bhāgavata Purāṇa* y estaba esperando su muerte inminente, su madre Uttarā corrió y le pidió que le transmitiera la esencia del *Bhāgavata* para su beneficio. Esa esencia tomó la forma del *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta*, hablado por Parīkṣit a Uttarā, pero, por supuesto, escrito por Sanātana Gosvāmī. Aquí funciona el círculo hermenéutico: el *Bhāgavata Purāṇa* es *apauruṣeya* —es decir, sin origen humano— pero, es también revelado a los humanos a través de *vaiduṣa-pratyakṣa*, la observación de los sabios (en particular, del sabio Śukadeva). El *Bhāgavata*, como *śabda* paradigmático para los Vaiṣṇavas de Caitanya, transforma profundamente a Sanātana Gosvāmī, quien luego expresa su propia perspectiva (*vaiduṣa-pratyakṣa*) de esa verdad en el *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta*, una obra que es, por lo tanto, nueva y eterna al mismo tiempo¹¹⁰. El *Bṛhad-Bhāgavatāmṛta* se convierte entonces en *śabda* para los seguidores de los Gosvāmīs, quienes a su vez son transformados por la visión de Sanātana, y presumiblemente se convierten en fuentes de *vaiduṣa-pratyakṣa*. En la generación posterior a Sanātana, uno podría considerar las canciones de Narottama como el giro continuo de este círculo hermenéutico. Y así, una vez más, la observación humana tiene un rol mucho más importante que desempeñar en el origen y la comprensión de *śabda* de lo que podríamos haber esperado en un principio.

Finalmente, ¿qué hacemos cuando *Śabda* parece absolutamente inverosímil?

Ahora nos queda una última pregunta: ¿qué sucede cuando las Escrituras contradicen clara y obviamente la observación empírica? En otras palabras, ¿qué hacemos cuando *śabda* parece completamente inverosímil? Aquí no nos preocupamos de situaciones en las que las Escrituras

¹¹⁰La yuxtaposición de lo nuevo y lo antiguo, lo temporal y lo eterno, *vaiduṣa-pratyakṣa* y *śabda*, es evidente en los primeros versos del *Bṛhad-bhāgavatāmṛta*. Sanātana Gosvāmī escribe: «Este libro recoge la esencia de las Escrituras que enseñan el servicio devocional prestado al Señor Supremo. Estas enseñanzas esenciales las he aprendido personalmente bajo el refugio del Señor Caitanya Mahāprabhu. Los recibí de Su querido devoto Śrī Rūpa. Que los vaiṣṇavas tengan la bondad de escuchar esta escritura confidencial, el Śrī *Bhāgavatāmṛta*. Jaimini Ṛṣi se lo habló al rey Janamejaya con el entusiasmo del amor puro» (1.1; 2002, pp. 11-12).

hablan de asuntos que son imposibles de verificar mediante la observación empírica, es decir, asuntos que están verdaderamente más allá de la percepción sensorial, como la existencia de una realidad inmaterial. Esa es una situación más fácil donde las Escrituras ofrecen conocimiento que, de otro modo, no estaría disponible para los seres humanos. Más bien, aquí nos preocupamos de casos en los que las Escrituras hablan de asuntos que pueden conocerse a través de los sentidos y contradicen ese conocimiento sensorial.

A pesar de sus declaraciones de supremacía escritural, Jīva, en la práctica, no está ansioso por eliminar la percepción humana como un medio confiable y directo de conocimiento. En sus ejemplos de conflictos del tipo *śabda-pratyakṣa*, emplea un camino útil: la reinterpretación limitada de las Escrituras para resolver el conflicto. Quizá haya casos en los que uno deba aceptar una declaración escritural por fe, a pesar de la evidencia sensorial sea la contraria. No obstante, si existen tales casos, Jīva no nos ofrece ninguno. Más bien, todos sus ejemplos nos exhortan a releer las declaraciones de las Escrituras de una manera que las alinee con nuestra propia experiencia, sin dejar de ser fieles a la intención y autoridad de las declaraciones. Echemos un vistazo más de cerca a sus ejemplos.

La tradición literaria sánscrita ha categorizado, durante mucho tiempo, los significados de las palabras en tres tipos generales: el significado primario o directo (*mukhyā*), el significado indirecto o indicado (*lakṣaṇā*) y el significado sugerido (*gauṇī* o *vyañjanā*)¹¹¹. El sentido directo de una palabra, tal como se conoce por convención social o etimología, es el punto de partida en la lectura de un pasaje, pero si el significado directo es obstruido de alguna manera, entonces se debe proponer un significado indirecto que esté relacionado con el significado directo¹¹². El ejemplo clásico es *gaṅgāyām ghoṣaḥ*, «la aldea está en Gaṅgā». Dado que no existen asentamientos humanos en los ríos, debemos proporcionar algún elemento que no se afirma en la oración: la aldea está en la orilla del Gaṅgā.

El punto clave para nuestros propósitos es que el cambio del significado primario al significado indirecto suele ser provocado por la experiencia humana, como en el caso de las aldeas a orillas de los ríos. Cuando se aplica a las Escrituras, esto tiene consecuencias potencialmente de largo alcance. Jonathan Edelman ha proporcionado un excelente estu-

¹¹¹Véase, por ejemplo, *Kāvya-prakāśa* de Mammata Bhaṭṭa, capítulo 2 (Jha, 1967, pp. 9-39, traducido por Edelman, 2012, p. 183), o *Sāhityadarpaṇa* de Viśvanātha, citado por Jīva Gosvāmī en el *Sarva-Saṁvādinī* (303, anu. 50).

¹¹²Véase también el tratamiento que hace Jīva Gosvāmī de los tres tipos de significado de palabras en *Sarva-Saṁvādinī* (300-3, anu. 46-50).

dio sobre cómo este método hermenéutico puede (y ha impulsado) una reinterpretación de las Escrituras a la luz del conocimiento científico. En particular, Edelmann (2012) examina el trabajo de Jñānarāja a principios del siglo XVI, quien intenta reconciliar las cosmologías puránicas con las cosmologías científicamente mensurables de la literatura *siddhānta* (pp. 180-82). Como señala Edelmann, «esta no es una hermenéutica, queramos o no, en la que el significado no literal puede construirse de manera indisciplinada o arbitraria si uno decide que un significado primario es insatisfactorio». Más bien, «debe haber una razón por la que uno pasa del sentido primario a un sentido indicativo [indirecto] de una palabra» (p. 184).

La razón es que el significado primario está obstruido (*bādha*), es decir, un significado de palabra que no tiene sentido en relación con las otras palabras de la oración (párrafo, capítulo o texto completo), o que no tiene sentido dado lo que sabemos sobre el mundo . . . Una segunda característica importante de este sistema hermenéutico es que el sentido indicativo de la palabra debe estar «conectado con» (*tad-yoga*) el sentido primario. En otras palabras, el significado secundario debe tener una similitud lingüística y conceptual con el significado primario. (p. 184)

Una vez más, la cuestión de quién está calificado para hacer esta reinterpretación de las Escrituras se vuelve pertinente y, para ello, remitimos a los lectores a la discusión anterior sobre *vaiduṣa-pratyakṣa*.

Siguiendo estos métodos establecidos por la teoría literaria sánscrita y la hermenéutica Mīmāṃsā¹¹³, Jīva Gosvāmī tampoco rehúye reinterpretar las Escrituras a la luz de observaciones empíricas contradictorias. Proporciona tres declaraciones del *Śatapatha Brāhmaṇa* como ejemplos: «la tierra habló», «las aguas hablaron» y «las piedras flotan»¹¹⁴, y en cada una de ellas es la observación empírica la que impulsa la reinterpretación de las Escrituras de una manera indirecta. En las dos primeras afirmaciones, que sostienen de manera inverosímil que la tierra y el agua hablan, Jīva sugiere que el texto se refiere a los dioses que controlan estos elementos. En el caso de las piedras flotantes, Jīva ofrece una ex-

113 Véase Edelmann y Dasa (2014, 17) para un debate acerca del comentario de Śabara sobre el *Mīmāṃsā-sūtra*, donde Śabara interpreta declaraciones védicas complejas de una manera similar a Jīva. Véase también Broo (2006) para una consulta sobre los métodos hermenéuticos de Mīmāṃsā que emplea Jīva.

114 Las dos primeras declaraciones provienen del *Śatapatha Brāhmaṇa* 6.1.3.2,4 (Eggeling, 1984, p. 157). No he podido localizar la fuente de la frase «las piedras flotan», aunque probablemente provenga de la literatura *śruti*.

plicación funcionalista: las Escrituras aquí alaban las piedras (usadas en sacrificio para presionar la planta Soma) para aumentar su eficacia, como sucedió en el caso del puente de Rāma a Laṅkā (284, anu. 36). Implícito en todas las interpretaciones de Jīva está que, cuando *śabda* y *pratyakṣa* entran en conflicto, debemos preservar la autoridad de ambos y no rechazar ninguno.

Conclusión

Hemos examinado aquí cuatro preguntas desafiantes con respecto a *śabda*: «¿qué cuenta como *śabda*?», «¿cuál es el alcance de *śabda*?», «¿cómo sabemos que *śabda* es fiable?» y «¿qué sucede cuando *śabda* es inverosímil?». Cada una de estas preguntas abre espacios interesantes y productivos para una comprensión y aplicación más completa de la observación empírica, lo cual permite que *pratyakṣa* no solo coexista con *śabda* sino que influya significativamente en cómo entendemos las Escrituras. Sin duda, estos espacios tienen implicaciones importantes para el papel del estudio científico en relación con las Escrituras, pero en términos más generales, crean una comprensión holística del conocimiento humano que se resiste al fundamentalismo. La imagen que surge de nuestra exploración de los *pramāṇas* es decididamente dialógica: *śabda* y *pratyakṣa* aprenden uno del otro y discuten entre sí, sin que ninguno de los dos quede excluido de la conversación. De hecho, si *śabda* se basa en el testimonio de los sabios, entonces la sabiduría nacida de la observación cuidadosa del mundo también pide ser admitida en el reino de *śabda*. Si las Escrituras influyen en cómo percibimos nuestro mundo, entonces la percepción sensorial influye en cómo leemos las Escrituras. Si la sabiduría de las Escrituras respalda y refina nuestras observaciones del mundo, entonces la sabiduría obtenida de una observación cuidadosa puede respaldar y refinar nuestra lectura de las Escrituras. Por el contrario, si las Escrituras pueden anular la percepción sensorial, entonces la percepción puede provocar una reinterpretación de las Escrituras. Y si las Escrituras crean buenos seres humanos, guiándolos por el camino de la sabiduría, entonces las observaciones de los sabios son la base de las Escrituras.

Entonces, sugiero que pasemos de una escalera de *pramāṇas* muy jerárquica a un modelo más dialógico, donde *śabda* es, sin duda, el interlocutor principal en la conversación, portador de la seriedad de la revelación. No obstante, la observación y la razón humanas son participantes importantes, tomados en cuenta seriamente y nunca ignorados o silenciados. ¿Cómo sería en la práctica ese enfoque dialógico? A partir de los métodos de Jīva, como se discutió anteriormente, podemos comenzar con los siguientes tres asuntos:

- 1) Leemos las Escrituras junto con nuestro conocimiento del mundo. Preguntamos: «¿qué sabemos sobre el mundo que pueda confirmar o problematizar nuestra comprensión de este pasaje?» Por el contrario, cuando observamos el mundo, lo vemos a través de los ojos de las Escrituras: «¿Cómo iluminan o nublan las Escrituras nuestra comprensión del mundo? ¿Qué marco interpretativo nos ofrecen las Escrituras para ver el mundo?»
- 2) Si las Escrituras y el conocimiento empírico entran en conflicto, no rehuimos el tema. En cambio, preguntamos: «¿Cómo podemos honrar a ambos? ¿Se pueden entender las Escrituras (o su tradición de comentarios) de una manera que reconcilie el conflicto? Por el contrario, ¿mi observación del mundo eventualmente tendrá sentido a la luz de las Escrituras?»
- 3) Cuando nos topamos con fuentes de conocimiento fuera de śruti y smṛti, como la sabiduría de otras religiones o el conocimiento científico, estamos dispuestos a tomarlas con rigor como interlocutores de conversación. Preguntamos: «¿Son estas fuentes de conocimiento fiables en sus respectivas áreas de especialización y, por lo tanto, ejemplos de *vaiduṣa-pratyakṣa*? ¿Siguen el espíritu de śruti y smṛti? Si es así, ¿qué puedo aprender sobre mi propia tradición al estudiar estas otras fuentes de conocimiento?»

En un mundo ideal (no humano o divino), cada *pramāṇa* sería perfecto: *pratyakṣa* no estaría obstaculizado por las limitaciones de los sentidos, *anumāna* estaría libre de falacias y confusión, y *śabda* siempre vendría de una fuente confiable y sería apropiadamente interpretada. Pero en nuestro mundo, cada *pramāṇa* tiene sus trampas características que están bien articuladas por Jīva Gosvāmī y otros filósofos vedāntas. La observación empírica es empañada por el error humano y el alcance limitado de nuestros sentidos. La razón es tan buena como los datos empíricos en los que se basa (es decir, las premisas del argumento). Incluso, el razonamiento *a priori* ofrece bienes limitados que a menudo se confunden con la falacia, como lo demuestra la historia de la filosofía.

El testimonio verbal también está plagado de problemas potenciales, incluidas fuentes engañosas, malas interpretaciones por parte del oyente o lector y la corrupción del conocimiento con el tiempo. De hecho, el propio Kṛṣṇa señala este desafío en el *Bhagavad Gītā* (4.2), cuando le dice a Arjuna que el conocimiento que enseñó hace milenios fue destruido con el tiempo y que, por lo tanto, era necesario enseñarlo nuevamente. La tradición de los comentarios sánscritos ha reconocido, desde hace mucho tiempo, la posible falta de fiabilidad e inestabilidad de las fuentes de cono-

cimiento, incluidos los textos sagrados. Por ejemplo, Madhva, el filósofo vedānta del siglo XIII, afirma en su tratado sobre el *Mahābhārata* que este texto, el cual es la «conclusión de todas las escrituras», está «en su mayor parte en ruinas», con pasajes interpolados y desordenados (*Mahābhārata-tātparya-nirṇaya* 2.3-4)¹¹⁵. Jīva Gosvāmī expresa quizá el mayor desafío del testimonio verbal cuando señala que «todos piensan que su propia opinión está libre de engaños» (270, anu. 26).

Precisamente a causa de estos obstáculos, cada *pramāṇa* necesita ser probado y apoyado por los demás. Las Escrituras pueden extender el conocimiento humano más allá de los límites de la observación empírica limitada, lo cual revela verdades trascendentes a lectores calificados, y nos implora que enfrentemos honestamente las consecuencias éticas y espirituales de nuestro razonamiento. Por el contrario, las afirmaciones sobre las Escrituras pueden probarse, desacreditarse o respaldarse mediante observación empírica y razonamiento sólido, de la manera que hemos discutido en este artículo.

Un excelente ejemplo de esta relación dialógica entre los *pramāṇas* aparece en el capítulo undécimo del *Bhagavad Gītā*, cuando Arjuna le pide a Kṛṣṇa que le muestre su forma cósmica que abarca todo el universo en su cuerpo. Arjuna acaba de oír acerca de este aspecto cósmico en capítulos anteriores, donde Kṛṣṇa se describió a sí mismo como la luz del sol y la luna, el sabor del agua, la vida de todo lo que vive y el modelo de todas las cosas creadas: ríos, montañas, árboles, animales, dioses, demonios y más. Pero Arjuna quiere verlo por sí mismo y Krishna lo complace, dándole la visión necesaria para ver su forma universal. Swami Prabhupāda (1983), un maestro global de Kṛṣṇa-bhakti, escribe en su comentario:

Kṛṣṇa también entiende que Arjuna quiere ver la forma universal para establecer un criterio, porque en el futuro habrá muchísimos impostores que se harán pasar por encarnaciones de Dios. Por tanto, la gente debe tener cuidado; aquel que afirma ser Kṛṣṇa debe estar preparado para mostrar su forma universal y así confirmar su afirmación ante la gente. (p. 556; 11.3 significado)

En este punto, se emplea la observación empírica para verificar una afirmación de autoridad mediante testimonio verbal. Cuando alguien afir-

115 Agradezco al Dr. Howard Resnick por señalar este ejemplo de crítica textual en los escritos de Madhva. La traducción es suya y me la proporcionó en correspondencia personal. Para un tratamiento más detallado de la práctica editorial y la crítica textual vaiṣṇava, consulte mi ensayo «Como era: repensar la edición de los libros de Swami Prabhupāda» (de próxima publicación).

ma llevar el peso de *śabda*, entonces *pratyakṣa* puede ayudarnos a determinar la autenticidad de esa afirmación. Lo que hace que este pasaje sea particularmente sorprendente es que Swami Prabhupāda, al igual que Jīva Gosvāmī, insiste repetidamente, en sus escritos, en la preeminencia de *śabda* sobre *pratyakṣa*. Y, sin embargo, permite (e incluso exige) que los lectores utilicen sus propios sentidos para verificar las afirmaciones de revelación divina, tal como lo hizo Arjuna con Kṛṣṇa, y así crear una base sólida para la autenticidad, la confiabilidad y la fe.¹¹⁶

En un modelo dialógico de los *pramāṇas*, la autenticidad es multifacética y compuesta; se fortalece al apoyarse sobre varios pilares. Por ejemplo, cuando intentamos verificar la fiabilidad de un artículo publicado, nos hacemos muchas preguntas: la cualificación del autor, la fiabilidad del editor, la recepción de la comunidad académica, la estabilidad de sus resultados en el tiempo y el grado en el que el razonamiento del artículo tiene sentido para el lector (suponiendo que esté dispuesto a realizar el esfuerzo y la preparación necesarios). De la misma forma, la autenticidad de *śabda* depende de una variedad de criterios, todos los cuales se unen (*samanvaya*) para darnos confianza en la fuente. Estos criterios son esbozados por Jīva Gosvāmī en su *Tattvasandarbhā*, en el cual defiende la fiabilidad del *Bhāgavata Purāṇa* como escritura: las cualificaciones del autor, Vyāsa, el método de su composición, la recepción del texto por otras tradiciones escriturales vaiṣnavas, y —como hemos visto anteriormente—: su disponibilidad para la percepción y la razón. Debemos señalar que para los Vaiṣnavas de Caitanya verificar la revelación con la propia experiencia es un proceso, no una epifanía, y el proceso requiere tanto un esfuerzo devocional constante (*sādhanā*) como el cultivo del carácter (*ācāra*), junto con la gracia de Kṛṣṇa (*kṛpā*). No parece haber ninguna buena razón para excluir la razón y la percepción de este proceso gradual y multifacético. Al igual que con los ejemplos médicos de Jīva, uno esperaría que la eventual congruencia de los *pramāṇas* (el diagnóstico del médico, la experiencia del paciente y la autoridad de los textos médicos) apuntaran todos al mismo resultado: la curación del paciente que sufre.

Creo que la tradición Vaiṣnava de Caitanya tiene el imperativo de tomar en serio el *pratyakṣa* en su teología. Los Vaiṣnavas de Caitanya, a diferencia de otras tradiciones indias, están comprometidos con una visión filosófica que afirma la realidad del mundo fenoménico, en gran parte de-

¹¹⁶ Prabhupāda sigue aquí el ejemplo de Baladeva Vidyabhūṣaṇa, un teólogo Caitanya Vaiṣnava del siglo XVIII, quien escribe en su comentario, *Gītā-bhūṣaṇa*: «Yo [Arjuna] deseo ver, por curiosidad, esa forma que expresa tu poder . . . Deberías cumplir este deseo». (11.2, p. 385)

bido a la disponibilidad del mundo a la experiencia sensorial. El mundo es la energía (*śakti*) de Kṛṣṇa y, como tal, es real, eterno y significativo¹¹⁷. Por lo tanto, es esencial que no destruyamos ese compromiso permitiendo que la revelación sofoque la observación. Ambos pueden y deben coexistir bajo una posición de influencia y conversación mutuas.



Bibliografía

- Āyurvedasaukhya (1987). *The Diagnosis and Treatment of Diseases in Āyurveda Based on Āyurveda Saukhyam of Toḍarānanda*. (Vol. 4). trans. Vaidya Bhagwan Dash and Vaidya Lalitesh Kashyap. Concept Publishing.
- Baladeva Vidyābhūṣaṇa (2018). *Gītā Bhūṣaṇa: Commentary on the Bhāgavad-Gītā by Śrīla Baladeva Vidyābhūṣaṇa*. Trans. HH Bhānu Swami. Chennai: n.p.
- Broo, M. (2006). Jīva Gosvāmī and the Extent of the Vedic Paradigm. *Journal of Vaishnava Studies* 15, (1), pp. 5-29.
- Caraka Saṃhitā (1949). Trans. Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. Vol. 3. Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. https://archive.org/details/charakasamhitagulakunvebaayurvedicsocietyvol2_167_F/page/n833/mode/2up

¹¹⁷ El sistema teológico Caitanya Vaiṣnava, llamado *acintya-bhedābheda*, afirma que el mundo es diferente y no diferente de Dios, Bhāgavān Kṛṣṇa. Como energía externa de Kṛṣṇa (*bahirāṅga-śakta*), el mundo es real y eterno, aunque está en constante cambio y, por lo tanto, es la fuente del sufrimiento de los seres vivos. Para una discusión más detallada sobre el estatus del mundo en el vaiṣnavismo Caitanya, consulte mi libro, *The Caitanya Vaiṣnava Vedānta of Jīva Gosvāmī* (2007).

- Caraka-Saṁhitā (1890). Trans. Abinash Chandra Kaviratna. D. C. Dass & Co. https://archive.org/details/BIUSante_47357/page/493/mode/2up
- Dāsa, Gopīparāṇadhana, trans. (2013). *Śrī Tattva Sandarbha of Śrīla Jīva Gosvāmī, translated from the original Sanskrit, with the author's Sarva-saṁvādinī commentary*. Girirāja Publishing.
- Edelmann, J. (2012). *Hindu Theology and Biology: The Bhāgavata Purāṇa and Contemporary Theory*. Oxford University Press.
- Edelmann y Dasa (2014). When Stones Float and Mud Speaks: Scriptural Authority and Personal Experience in Jīva Gosvāmin's Sarvasaṁvādinī. *The Journal of Hindu Studies*, pp. 1-28. doi:10.1093/jhs/hiu003.
- Eggeling, J., trans. (1894). *The Śatapatha Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School*. (Vol. 3). Clarendon Press.
- Gupta, Ravi M. (2007). *The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When Knowledge Meets Devotion*. Routledge.
- Horstmann, M. (1999). *In Favour of Govinddevjī: Historical documents relating to a deity of Vrindavan and Eastern Rajasthan*. Indira Gandhi National Centre for the Arts and Manohar.
- Jīva Gosvāmī (2000). *Śrī Tattva Sandarbha: Śrīpāda Baladeva Vidyābhūṣaṇa Kṛta Saṁskṛta-Ṭīkā Samvalita. trans. and commentary, Śrī Śyāmadāsa*. Vrajagaurava Prakāśana.
- Mammaṭa (1967). *Kāvya prakāśha. trans. Ganganatha Jha*. (2da ed.). Bharatiya Vidya Prakashan.
- Minkowski, C. (2001). The Pundit as Public Intellectual: The Controversy over Virodha or Inconsistency in the Astronomical Sciences. En A. Michaels (Ed.), *The pundita: Traditional Sanskrit Scholarship in India*. South Asian Institute.
- Minkowski, C. (2002). Astronomers and Their Reasons: Working Paper on Jyotiḥ-Śāstra." *Journal of Indian Philosophy* 30, (5), pp. 495-514.
- Minkowski, C. (2004). Competing Cosmologies in Early Modern Indian Astronomy. En C. Bunnett y J. Hogendijk (Eds.), *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*. Brill.
- O'Connell, J. (2019). *Caitanya Vaiṣṇavism in Bengal: Social Impact and Historical Implications*. Routledge.

- Okita, K. (2014). *Hindu Theology in Early Modern South Asia: The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy*. Oxford University Press.
- Patil, P. (2001). A Hindu Theologian's Response: A Prolegomenon to 'Christian God, Hindu God'. En F. Clooney, *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (pp. 185-195). Oxford University Press.
- Prabhupāda, A.C. Bhaktivedanta Swami (1983). *Bhagavad-gītā As It Is*. (2da Ed.). Bhaktivedanta Book Trust.
- Rambachan, A. (2006). *The Advaita Worldview: God, World, and Humanity*. State University of New York Press.
- Sanātana Gosvāmī (2002). *Śrī Bṛhad Bhāgavatāmṛta of Śrīla Sanātana Gosvāmī. trans. Gopīparāṇadhana Dāsa*. (Vol. 1). Bhaktivedanta Book Trust.
- Suśruta-Saṁhitā (1911). Bhishagraṭna, Kaviraj Kunja Lal, ed. *An English Translation of the Sushruta Samhita*. (Vol. 2). Publicado por el Autor. <https://archive.org/details/englishtranslati00susruoft/page/672/mode/2up>
- Uskokov, A. (2020). Making Sense of Religious Experience: Jīva Gosvāmin and 'Learned Perception'. Artículo presentado en el American Academy of Religion Annual Meeting, Hindu Philosophy Unit, 10 de diciembre.
- Wujastyk, Dominik (2009). "Contrasting Examples of Ayurvedic Creativity Around 1700." En D. Wujastyk (Ed.), *Mathematics and Medicine in Sanskrit* (pp. 139-153). Motilal Banarsidass.



Este libro ha sido impreso en papel bond fabricado con materia prima proveniente de material reciclado y ecológico.

VISUALImpress de Alejandro Salazar
Calle Duilio Poggi 852, Callao 4. Perú.
108visualimpress@gmail.com

ISBN: 978-612-49667-1-2

