



## La Filosofía Hindú

OSCAR MARAÑÓN

La especulación filosófica de la India se ha desarrollado, sin duda, en un mundo espiritual muy especial; al que no sólo han confluído, sino también contribuido dos culturas diferentes. La que penetró a la India con la invasión indoeuropea ocurrida, probablemente, 1500 años a.C.; y la que existía en el país en la época en que penetró aquélla.

La cultura autóctona, con caracteres particulares, fue revelada inesperadamente, debido a los hallazgos arqueológicos de Mohenjo-Daro y Harappa. Materiales asociados a estas culturas del Indo, revelan fundamentalmente una preocupación por símbolos de fertilidad, culto a una divinidad similar al dios Siva, y atribución de significación religiosa a ciertos animales.

“El filón indoeuropeo tuvo su instrumento de expresión en una fuerte organización social centrada en torno al sacerdote, el rey y las gentes de rango menor, agricultores y artesanos. En tal organización, los reflejos del ordenamiento social daban colorido a la religión. Aún cuando al rey y al sacerdote correspondía el predominio, no faltaba el sentido de la coparticipación del individuo en el grupo social. El hombre no ignoraba su pertenencia a una colectividad. Para esta cultura la vida era bien y la muerte un mal. Mediante el sacrificio se aplicaba a los dioses y se podía obtener su gracia y evitar su cólera; los dioses satisfacían los deseos del hombre. Hay un intercambio entre el hombre y los dioses para asegurar la felicidad terrena. Así, el sacrificio era la clave de la religión, pues cuando se realizaba según las normas, originaba una fuerza que poseía una irresistible eficacia taumatúrgica”. (TUCCI, G., La filosofía hindú, págs. 34-35).

Los pueblos que los indoeuropeos encontraron en la India, eran quizá de raza dravídica y, en parte, “australoides”. Tenían ideas un tanto diversas: se trataba de agricultores, comerciantes y artesanos, por lo que su vida social era menos rígida; pero, en cambio, el individuo sufría el peso de las instituciones religiosas: tremendas deidades terroríficas reclamaban sacrificios cruentos. Sin embargo, el in-

dividuo tenía igualmente expedita la posibilidad de dominar el curso de las cosas y de adquirir virtudes prodigiosas. Y esto no sólo a través del sacrificio que captaba la voluntad de los dioses, sino al desarrollar algunas de sus capacidades interiores, poniendo en movimiento fuerzas psíquicas capaces de suscitar en él poderes milagrosos. Es decir el hombre podía desvincularse de las leyes que regulaban la vida universal o, insertándose en ésta, guiarla a voluntad. El no actuaba sobre las cosas por medio del sacrificio sino, sobre todo, desde su interior. Una referencia distintiva de ambas culturas podía impulsarnos a decir que la magia védica es, sobre todo, litúrgica; en tanto que la autóctona es más bien psicológica.

En la civilización védica domina el sacerdote al servicio de un rey o de una familia, por fines materiales y terrenos; en la otra, el hombre se sustrae por sí mismo a la limitación del espacio y del tiempo en que por naturaleza se halla constreñido. En la filosofía hindú, como dice Tucci, el hombre imagina que viaja por los mundos celestes y subterráneos, piensa que puede salvar el abismo que separa los dos planos en que está dividido el universo y, en consecuencia, establecer comunicación espiritual con los dioses y con los muertos. (*Loc. cit.*)

Brevemente, esta es la visión de la vida expuesta en los Vedas, los textos sagrados más antiguos de la India. En cuanto a la época de su aparición es un tema que se ha discutido mucho, sin resultados definitivamente precisos. Por eso, de manera genérica, prescindiendo de la cronología manejada por cada una de las partes, se podría sugerir que esta literatura no es anterior al segundo milenio a.C.

Consumada la conquista, las comunidades indoeuropeas sufrieron el influjo de los indígenas que habían vencido. Lentamente caen en el olvido los dioses que habían dominado la religión védica y los sacramentos quedan en estrecha conexión con la vida social, el nacimiento, el ingreso a la comunidad, el matrimonio y la muerte; aunque no pocos de ellos parecen de difícil conciliación con los presupuestos de la nueva concepción religiosa y mística de la vida.

El cambio profundo que sufre la religión védica tardía es provocado por el sustrato precario. Probablemente, la doctrina del ciclo de la reencarnación se formó bajo la antigua influencia chaminístico-animista. El elemento chamanista es la separación del alma del cuerpo en *trance*. La idea de que el alma de un difunto vuelve a la familia para renacer, se ha encontrado en esta época en algunas tribus primitivas.

“La mística de los Upanishads (800-600 a.c.) gira en torno al problema de la reencarnación y de su superación en la unidad del Todo. Los patrocinadores de la nueva mística eran los círculos de la nobleza y los reyes (como Janaka de Videha) quienes se revelaban contra el ritual del sacrificio, excesivamente complicado y no controlable de los sacerdotes; y que por el camino del debate filosófico y de la experiencia mística, trataban de llegar a la realidad final de la

existencia. A esta realidad última pertenece la superación del mundo por la conciencia de la identidad del alma individual (*ātman*) y el alma universal (*brahman*). En este contexto la expresión "Eso eres tú" (*tat tvam asi*) se convierte en la fórmula de la unidad universal". (EMBREE y WILHELM. (Siglo XXI), India, pág. 30).

A la creencia en la transmigración de las almas se añade una doctrina moral que explica la reencarnación como consecuencia de los actos (*karman*) de la vida anterior. Esto significa que el hombre no sólo está determinado por la calidad particular de la edad en que vive, es prisionero de sus actos. "El karman reina desde lo alto del universo como soberano absoluto. Desde los seres más ínfimos hasta los propios dioses, todo le está sujeto. Nada podría limitar o desviar su eficacia, ni las oraciones, ni los sacrificios, ni la intervención de Visnu o de Siva en persona. Algunos lo consideran como la expresión de la justicia divina, para la mayoría es un principio supremo que se basa a sí mismo". Esta noción llegó a ejercer pronto una fuerza fascinante sobre el alma india. (MOURRE. M., Religiones y filosofías de Asia, pág. 111).

No podría afirmarse con certeza absoluta que los sistemas filosóficos del pensamiento indio aparecen inmediatamente después de cerrarse el período védico. Seguramente tardan en aparecer un tiempo considerable, aunque no se puede determinar la duración exacta de este intervalo.

La fecha acerca de la aparición de los sistemas es todavía motivo de grandes y encontradas conjeturas. El problema es complicado por el hecho de que los *sūtras* o aforismos, literatura técnica (libro de reglas, manual), que forman la base de un sistema de filosofía no son trabajos unitarios. Con respecto a muchas obras, a saber los *Brahma sūtra*, *Nyāya sūtra* y los *Yoga sūtra*, se ha mostrado con alguna plausibilidad— como sostiene Bhattacharya— que ellas son elaboraciones de autores múltiples y, por consiguiente, pertenecerían a diferentes períodos de tiempo. Esto significa que no se puede asignar una fecha exacta en relación con el origen de un sistema de filosofía. Sin embargo, la opinión contemporánea de consenso entre los eruditos es en favor de aceptar alguna fecha antigua para los sistemas de filosofía (*darsanas*). De esta manera se les ha asignado el período que cubre una centuria y media antes y, aproximadamente, dos centurias después de la era cristiana. Según el estudio del conocimiento actual no es posible asignarle una fecha más exacta al origen de los *darsanas*.

"El pretexto inicial de la especulación de los sistemas de filosofía no han sido las cosas en sí mismas, parece que ha sido el ansia del hombre de conocerse a sí mismo, de explorar sus potencias y virtudes, de descubrir su subconsciente recóndito y secreto, de realizar el principio eterno que se oculta más allá de la sucesión de las pasiones y temores que constituyen el fluir de su efímera personalidad" (TUCCI G., *Op. cit.* pág. 36).

Generalmente se refieren seis darsanas clásicos. Sin embargo, hay autores que incluyen un mayor número de ellos. Por eso llegados a este punto nos proponemos primero explicar en qué sentido utilizamos "sistema de filosofía" para referir a los darsanas; y en segundo término, pasaremos a analizar las dificultades que acarrea la clasificación de los mismos.

En el pensamiento de la India la indagación, es decir la investigación (*ānvīksiki*), en realidad se orienta a dos asuntos fundamentales: hacia el sí mismo (*ātman*), y a la razón causal (*hetu*). En tanto la indignación concierne al sí mismo permite la formación de las *darsanas*; en cuanto se dirige a la razón causal desarrolla una teoría de la razón o una forma lógica llamada preminentemente *ānvīksiki*.

El término 'darsana' se forma a partir de la raíz sánscrita DRS que significa principalmente 'ver'. En razón de lo cual se podría decir que 'darsana' literalmente significa: visión. Algunos lo traducen como intuición. Sería la intuición que ve el sí mismo, la verdad, que permite conocer lo real. La *Brhadāranyaka Upanishad* (2,4,5,) parece aludir a esta noción cuando expresa: "debemos ver al *Ārman*, 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". (Traducción: TOLA F., Doctrinas Secretas de la India. Upanishads).

Por extensión de su aceptación literal también podríamos decir que darsána es "un punto de vista". Más exactamente, "punto de vista coherente acerca de la verdad". Es precisamente este significado el que prevalece cuando traducimos darsána como sistema de filosofía. Traducción aceptable debido no sólo a la coherencia interna inherente a todo sistema filosófico, sino también a la relación de parte a conjunto que se pueden vislumbrar en las nociones implícitas en los darsánas.

Esto posibilita sostener que los darsánas, en cuanto sistemas, no presentan un carácter exclusivamente parcial. No son puntos de vista específicamente fragmentarios. Al contrario, parecen estar animados por una dinámica integradora que les ha permitido conformar un conjunto lógicamente articulado de nociones sobre metafísica, psicología, teoría del conocimiento y otras más, cuyo propósito no es únicamente el conocimiento intelectual, sino la realización del verdadero conocimiento. Afirmamos esto, porque es característica esencial del pensamiento de la India "su insistencia en que uno no debería estar satisfecho con una mera certeza intelectual, sino que debería intentar transformar semejante certeza en experiencia directa". Por lo tanto, los sistemas, desde antes, no sólo estaban motivados por el deseo de descubrir, experimentar y transmitir la verdad, sino también por el propósito de realizarla en vida. Por eso no quisiéramos dejar de citar nuevamente a G. Tucci cuando dice: "que el darsána proporciona los medios lógicos para conocer la verdad y persuadirnos de ella; pero llega un momento en que estas argumentaciones racionales deben ce-

der su lugar a la experiencia (*anubhava*) en la que aquella verdad se hace vida". (*Op. cit.*, pág. 17). Esto significa que en el pensamiento de la India la realización prevalece antes que el individuo. Y se podría agregar, incluso antes que el sistema.

Explicado el sentido de *darsána*, ahora tocaremos lo concerniente a su clasificación. Los sistemas pueden ser considerados en dos grandes campos: *āstika* (los que afirman que es) u ortodoxo; y *nāstika* (los que afirman que no es) o heterodoxo. Se les denominó ortodoxos a aquellos que aceptaron la autoridad de los Vedas en cuestiones trascendentales; a los que armonizaron sus enseñanzas y la fe védica. En cambio, a los que no aceptaron dicha autoridad se les consideró heterodoxos. Sin embargo, se debe observar que estos últimos fueron, aunque de otra manera, también resultado del pensamiento upanishádico. La aceptación de la autoridad de los Vedas por las escuelas ortodoxas no significó, empero, que ellas la aceptaron *in toto*. Su lealtad varió ampliamente y a menudo no fue muy exacta.

Con respecto a la clasificación de los sistemas de la filosofía india en ortodoxos y heterodoxos, por analogías europeas uno podría esperar la implicación siguiente, que la ortodoxia afirma y heterodoxia niega la existencia de Dios. Sin embargo, aunque parezca chocante y contradictorio uno puede ser hindú ortodoxo y atea; pues, como se sabe, algunas de las escuelas tradicionales hindúes niegan la existencia de un Dios creador. Como se ha explicado, ortodoxia consiste no en suscribirse a una creencia doctrinaria particular, sino en aceptar la validez de las escrituras hindúes, los Vedas.

Una de las paradojas de la tradición es que se han formulado interpretaciones doctrinarias extraordinariamente diversas de las escrituras; de manera que el ateísmo y el teísmo se han dado bases escriturarias. Con todo, se presenta aquí una dificultad lingüística: ateísmo en el contexto indio no lleva consigo la noción irreligiosidad. Ateísmo implica no creer en un creador, pero esta actitud es muy compatible con la creencia en la salvación. Esto es, con la posibilidad de liberarse del círculo de renacimientos. En síntesis, de realizarse. Ateísmo tampoco es incompatible con el hecho de orar a los dioses, concebidos como seres que están dentro y no trascendiendo el cosmos empírico y, menos aún, con el complejo de deberes socio-religiosos que abarcan la vida diaria del hindú ortodoxo. Por consiguiente, ateísmo en este contexto cultural no es necesariamente anti-religioso o indiferente a la religión. De manera que en una forma importante ortodoxia va junto no tanto con la creencia correcta como con la práctica correcta.

Por esta razón es bueno recordar que la negación de la existencia de un Gobernante supremo del universo en el marco cultural indio, no tiene que ser igualada con el conjunto de creencias acerca del mundo y la religión que bajo el nombre de ateísmo se da en Occidente. Para singularizar esta diferencia diremos que ateísmo significa la negación india de un Creador. Sin embargo, hay particula-

res divergencias religiosas entre la religión brahmánica que se cuenta como ortodoxia y aquellas creencias que se categorizan como no-ortodoxas, a saber: Budismo, Jainismo y las escuelas materialistas, particularmente la *Cārvāka*, por lo que resulta conveniente adoptar la presente distinción.

Para la tradición india, los siglos VI y V y el período anterior fue determinante, porque aproximadamente éste fue el lapso de la terminación de los Upanishads clásicos; o sea aquella colección de escritos que buscaban, en diversas formas, penetrar el significado religioso real de la religión de sacrificios expresada en muchos himnos védicos antiguos y en la literatura ritualista agregada en las centurias intermedias.

Pero sobre todo, es la enseñanza de los Upanishads lo que los pensadores religiosos posteriores trataron de sistematizar. Este corpus total de literatura, considerada como sagrada, es el canon básico del hinduismo, aunque a veces se hacen adiciones notables como la *Bhāgavadgītā* (300 a 250 a.C. aprox.), en la que ocupa un lugar central la entrega con fe (*bhakti*). También hay que mencionar los numerosos *sūtras*, libros de proverbios y sus comentarios precisamente relacionados con las especulaciones filosóficas. Es a todo este cuerpo al que apela el ortodoxo. Se considera que expresa la verdad eterna, y esta verdad por haber sido transmitida desde tiempos antiguos, inmemoriales, oralmente, constituye la *sruti*, es decir, "lo que es oído". Todo esto contribuye finalmente a la aparición de las grandes escuelas filosóficas.

En cuanto a la clasificación de los *darsanas*, es usual mencionar seis sistemas ortodoxos e igualmente seis heterodoxos. Entre los primeros se mencionan los siguientes: *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Nyāya*, *Vaisesika*, *Pūrva*, *Mīmāṃsā*, *Uttara Mīmāṃsā* o *Vedānta*. Entre los heterodoxos se consideran cuatro escuelas budistas: *Vaibhāsika*, *Sautrāntika*, *Vijñānavāda* y *Madhyāmiki*; y además el *Jainismo* y los *Cārvākas*.

Esta enumeración tradicional tiene una particularidad, pues es, a la vez, demasiado amplia y demasiado estrecha. Estrecha en demasía pues no incluye muchas otras escuelas como las *no-advaita* de la *Vedānta*, los diversos sistemas *Sivaitas*, ni la filosofía del lenguaje, que en modo alguno aparecen mencionados. Pero si la intención es incluir sólo los sistemas básicos, entonces resulta demasiado amplia, porque éstos se podrían reducir a tres sistemas en el lado brahmánico, a saber: *Sāṃkhya*, *Nyāya-Vaisesika* y *Vedānta advaita*. Del lado del Budismo se podrían considerar los siguientes: *Abhidharmika*, *Madhyāmika* y *Yogācāra*. En cuanto al *Jainismo*, según este criterio clasificatorio, puede ser considerado como diferente a estas dos orientaciones mencionadas.

Por consiguiente, considerar seis sistemas ortodoxos y seis heterodoxos, en conjunto, no es muy racional. Sin embargo, resulta útil porque permite delimitar las ideas fundamentales de cada sistema y,

sobre todo, destacar el énfasis que, sobre aspectos diferentes, coloca cada uno de ellos.

Aún cuando referiremos sólo los seis sistemas ortodoxos, no quisiéramos dejar de remarcar que todos ellos, seis o más, constituyen en conjunto el pensamiento filosófico de la India. Filosofía llena de sugerencias, de espiritualidad, de planteamientos sorprendentes como la hipótesis atómica sostenida por el *Vaisesika*; el dinamismo del susttrato material, en lo cual hace incapié el *Sāmkhya*; la naturaleza momentánea y fluctuante de la realidad del Budismo; y poblado de otras nociones más que nos induce a creer —como sostiene Dasgupta— que el logro más importante del pensamiento Indio fue la filosofía.

Seguidamente acometeremos la tarea de delinear las ideas fundamentales de los sistemas ortodoxos. Comenzaremos por aquel considerado como uno de los más antiguos.

## SAMKHYA

El origen del punto de vista *Sāmkhya* es algo oscuro. Algunas de sus ideas se remontan a épocas muy antiguas. Este sistema, atribuido a Kapila (s.VII a.c.), postula una dualidad de Naturaleza (*Prakṛti*) y Espíritu (*Puruṣa*). *Prakṛti* representa la naturaleza primordial, activa, que se está moviendo siempre. Es la base de toda existencia objetiva. No consiste solamente en pura materia, pues incluye todos los recursos de naturaleza material, pero también los psíquicos. *Prakṛti* es la sustancia sutil a partir de la cual evoluciona el mundo. Esta evolución de *Prakṛti* que es un desenvolvimiento en diversas formas, es posible únicamente bajo la influencia de *Puruṣa*, el principio espiritual. La historia del mundo es la historia de esta evolución; que va de la formación de los principios más sutiles hasta la aparición de los elementos más densos y groseros. La aceptación de *Puruṣa* permite evitar que el *Sāmkhya* desemboque en un naturalismo ciego, pues la presencia del principio espiritual, pasivo y consciente permite percatarse de lo que sucede en la naturaleza, sustenta nuestra actividad consciente.

El *Sāmkhya* cree firmemente en el principio de causación. En realidad usa este principio para mostrar la necesidad de asumir la existencia eterna de *Prakṛti*; ya que al postular que algo no puede salir de la nada, hay que suponer la existencia de un principio de donde evoluciona lo demás. Ese principio es *Prakṛti*. De otro lado, el *Sāmkhya* afirma que mientras la causa y el efecto son diferentes, distinto uno del otro, el efecto siempre está presente en la causa. Por eso se sostiene que el efecto es sólo un resultado diferente de la causa, pues en última instancia ambos están constituidos por la misma sustancia. Una jarra no es una masa de barro de la cual ella ha sido hecha, pero ambas constan de la misma sustancia. El principio

de causación según el *Samkhya* permite postular no sólo la eternidad de *Prakrti*, sino también la indestructibilidad de la materia.

Otro aspecto importante de este sistema es la doctrina del *triguna*. Esto se refiere a los constituyentes de *Prakrti*, a saber: *Sattva* *rajas* y *tamas*: brillantez, energía y oscuridad o pesadez respectivamente; aspectos antagónicos que juegan diferentes roles en la evolución de *Prakrti*. Los *gunas* no deben considerarse distintos de *Prakrti*, pues nunca se dan separadamente; en todo fenómeno físico, biológico o mental existen los tres a la vez, aunque en proporciones desiguales. Esta desigualdad permite precisamente la aparición de un "fenómeno", cualquiera sea su naturaleza, como diferente de otro.

La realización para este sistema se logra a través del conocimiento discriminativo entre la naturaleza esencial de *Prakrti* y *Purusa*. En otros términos, el conocimiento se logra al entender esta dualidad fundamental.

## YOGA

Atribuido a Patanjali (aprox. s. II a.C), la base filosófica del Yoga puede ser armonizada con la del *Samkhya*, excepto que introduce en su sistema un Dios personal: *Isvara*, *Isvara* es un *purusa* *visesa*, es decir, un espíritu particular.

En la práctica la disciplina del sistema Yoga consiste en ejercicios de la mente y del cuerpo. Esta disciplina incluye prácticas sumamente difíciles de ejercitar en forma completa, por eso siempre se recomienda la guía de un verdadero maestro. Estas prácticas no sólo están destinadas a hacernos más saludables de cuerpo y mente sino, sobre todo, ayudarnos a conseguir la liberación.

A diferencia del sistema *Samkhya*, el Yoga no cree que la realización viene sólo del conocimiento discriminativo. A esto contribuye definitivamente la disciplina de la mente y del cuerpo. Por eso el Yoga coloca el énfasis en la ascesis.

La técnica espiritual del Yoga se desarrolla en etapas sucesivas, cada una de las cuales supone el dominio perfecto de la anterior. El Proceso que conduce al trance final comprende las siguientes etapas: abstinencias (*yāma*), obligaciones (*niyāma*), posturas del cuerpo (*āsana*), técnica de la respiración (*prāṇāyāma*), reversión de los sentidos (*pratyahara*), concentración (*dāraṇā*), meditación (*dhyaṇa*) y éntasis (*samādhi*). El perfecto cumplimiento de este método de Patanjali conduce al *Purusa* a su des-identificación de los procesos mentales y, en última instancia, a su manifestación tal como es; es decir, Conciencia Pura.

## NYAYA

Atribuido a *Gotama* es un sistema que, técnicamente hablando, define las reglas del modo correcto de pensar, concluir y discutir.

El *Nyāya* es un sistema de lógica. No se ocupa de interpretar el misterio de las cosas, ni de proponer una nueva cosmovisión. Más bien proporciona los medios para dar consistencia lógica a las argumentaciones. En la India antigua la técnica de la discusión constituía un instrumento necesario, quien lo ignoraba no tenía posibilidades de éxito.

El *Nyāya* postula cuatro medios de conocimiento (*pramāna*), a saber: la percepción (*pratyakṣa*), la inferencia (*anumāna*), la comparación (*upamāna*) y el testimonio (*śabda*). Estos medios de conocimiento son criterios de medida aplicables a la realidad, y cuyo resultado es el conocimiento válido que excluye toda aproximación o error.

La orientación hacia la realización en este sistema, no es una preocupación abstracta, sino un deseo específico e ineludible. La lógica *nyāya* atiende a la salvación del hombre. Los *Nyāyasūtras* (I.1,1) fijan desde su primer aforismo ese fin de la lógica: "El supremo bien se obtiene mediante el conocimiento de la verdadera naturaleza de las dieciséis categorías: medios de conocimiento, objeto de conocimiento, duda, propósito (de la demostración), ejemplo, conclusión, partes (del razonamiento inferencial), refutación, certeza, discusión, disputa, argucia, falsas razones, juegos de palabras, analogías y defectos (del adversario)".

## VAISESIKA

Las raíces de este sistema se remontan aproximadamente al siglo VI a.C. Es atribuido al legendario *Kaṇada*. Su orientación es de carácter cosmológico.

*Vaisesika* postula que todos los objetos materiales están constituidos por cuatro clases de átomos. De manera tal que combinaciones diferentes de átomos de tierra, agua, fuego y aire crean diferentes materiales. Según esto los átomos se encuentran en la base de la realidad como constituyentes de todo lo que es material. Eternos, indivisibles e indestructibles los átomos existen en continuo movimiento, uniéndose entre sí de dos en dos para formar díadas o de tres constituyendo tríadas. Las díadas son entidades diminutas e inaccesibles a los sentidos. Las tríadas, a diferencia de las anteriores, son de magnitud finita y accesibles a los sentidos. Es por la combinación de los átomos que se producen las diversas formas del devenir natural. En realidad, los átomos carecen de extensión, pero por combinaciones sucesivas se vuelven extensos y visibles.

Este sistema ha clasificado los datos de la experiencia y los ha reducido a ciertas categorías fundamentales irreductibles, cuyo carácter sería el de fungir como fundamentos ontológicos de todo lo que existe en la realidad. Estas categorías son: la sustancia (*dravya*), la cualidad (*guṇa*), la acción (*karma*), el universal (*sāmānya*), la par-

ticularidad (*visesa*), la inherencia (*samavāya*), y la enexistencia (*abhāva*).

Para lograr la realización, según el Vaishesika, es necesario que el alma tome conciencia de su diferencia radical en relación con *manas* que es la que la encadena a los átomos materiales. Por consiguiente, la realización es un retorno del alma al estado des-encarnado para el que ha sido creada. Cuando se produce esta separación, el alma vuelve a su inmovilidad, inactividad e inconsciencia esenciales. De este modo se desliga de todo contacto con el mundo de las cosas.

### PŪRVA MIMĀMSĀ

Generalmente es denominado el *Mīmāṃsā* de *Jaimini* (aprox. 400 a.C.). Este sistema es denominado *Pūrva Mīmāṃsā*, porque trata con la primera parte del *Veda*. Es decir, con los *mantras* y *brahmanas*. Su objeto es examinar los versículos (*mantras*) y las interpretaciones (*brahmanas*), que constituyen la trama del ritual védico. Todo esto con el fin de proponer reglas generales, de fijar en todos los casos la liturgia ritual y asegurar de esta manera la realización de la práctica ritual.

La *Mīmāṃsā* es esencialmente una ciencia del rito. Su importancia en la historia del pensamiento filosófico de la India se halla, ante todo, en haber elaborado un método de investigación y de enseñanza destinado a servir como base a los diversos tipos de investigación científica.

En cuanto al contenido de este sistema, inmerso en la *Mīmāṃsā sūtra*, y en sus normas interpretativas, en un comienzo tenía muy poco que ver con la filosofía, pues sólo servía para determinar los deberes (*dharma*) religiosos precisos, impuestos por los preceptos rituales (*codana*) del *Veda*. Pero la necesidad de defender de los ataques adversarios la fe en la eternidad del valor del *Veda* y su naturaleza ultraterrena, sobre lo cual está fundado todo el sistema; unido a la tarea de refutar a diversas doctrinas, hizo ciertamente que con el tiempo, los *mīmamsaka* debieran ocuparse de una serie de cuestiones filosóficas y alcanzaran así ellos mismos una posición filosófica bien definida y precisa. Es comprensible que ellos dirigieran fundamentalmente su mayor interés a los problemas dogmático-religiosos y lingüísticos.

Los primeros *mīmamsaka* aceptaron el *dharma* pero no *moksa* (liberación). El ideal supremo fue el de salvación (*svarga*: literalmente cielo). Con posterioridad se llegará a creer en *Moksa* y se sustituirá el ideal de salvación por la liberación, es decir realización.

### UTTARA MIMĀMSĀ O VEDĀNTA

Quizá el sistema filosófico más influyente ha sido y todavía lo es, el *Vedānta*. Literalmente significa: "fin del *Veda*". Su fundador

fue *Bādarāyana*, cuyo *Brahmasūtra* (llamado *Uttara Mīmāṃsā*) constituye conjuntamente con los *Upanishads* y la *Bhagavad gītā* la literatura fundamental del sistema.

En la *Vedānta* pueden distinguirse dos grandes divisiones. Una rígidamente no-dualista (*advaita*); y otra cuyo punto de vista tolera varios grados de dualismo (*dvaita*).

El representante más famoso de la *Vedānta* fue, sin duda alguna, *Sankara*, quien vivió en el sur de la India en la octava centuria después de Cristo. Gracias a él el hinduismo conoció un florecimiento filosófico que contribuyó, en gran medida, a alejar al Budismo de la India.

*Sankara* fue precedido por *Gaudapāda*, creyente de una forma muy estricta de monismo. El afirmaba categóricamente que el mundo externo era irreal. La única realidad era *Brahma*. Los objetos exteriores son considerados puramente subjetivos. Los sueños son difícilmente diferentes de nuestras experiencias, mientras somos conscientes. La totalidad del mundo es una vasta ilusión y, definitivamente, no existe otra cosa que *Brahma*. En relación con esto, el punto de vista que sostiene *Sankara* es menos extremo.

La idea principal de la *Vedānta advaita* es que la verdad última y absoluta es el *sí mismo*, que es *uno*, aún cuando aparece como muchos en los diferentes individuos. El mundo como separado de nosotros los individuos tampoco tiene realidad, ni tiene otra verdad que mostrar que este *sí mismo*.

Todos los hechos mentales y físicos son sólo apariencias pasajeras, mientras que la única verdad absoluta e incambiable que subyace a todo es el *uno*.

Mientras otros sistemas investigaron los *pramanas*, es decir los medios de conocimiento, para establecer hasta qué punto podía determinarse la verdad objetiva de las cosas o nuestra actitud hacia ellas en la vida práctica; la *Vedānta* buscaba llegar debajo de la superficie de las apariencias e indagar después la verdad final y última que subyace a los múltiples y aparente, al sujeto y al objeto.

El texto *Vedānta* más importante, *Mahāvākya*, en relación con la famosa enseñanza de *Svetaketu*, dice: "Eso eres tú" (*tat tvam asi*) "O *Svetaketu*". Es decir, tú, criatura,, ser particular, limitado por el sufrimiento y por muerte, eres realmente lo universal, eso, lo indeterminado, el uno.

"La comprensión de mí mismo como la última verdad es el conocimiento más elevado, puesto que una vez que este conocimiento se ha alcanzado nuestra cognición del mundo de las apariencias desaparecerá automáticamente. A menos que la mente esté depurada y purificada de todas las pasiones y los deseos, el alma no podrá comprender esta verdad. Pero una vez que esto se ha conseguido y el alma está inquieta por la salvación, por un conocimiento de la más elevada verdad, el preceptor le enseña, le instruye: "Eso eres tú". En seguida él llega a ser la verdad misma, y al mismo momento es idén-

tico con la pura felicidad y la pura inteligencia. Todas las nociones ordinarias y las cogniciones de la diversidad y de lo múltiple desaparecen. No hay dualidad, ni noción de mío y tuyo. La vasta ilusión de este proceso mundano se extingue en él, y resplandece como el uno, la verdad, el Brahma". (DASGUPTA S., A history of Indian philosophy, págs. 439-440. Vol. I).

Cuando adquirimos el verdadero conocimiento, reconocemos que el mundo es sólo una manifestación de Brahma. El mundo no es real ni absolutamente irreal. Es una apariencia basada en la existencia de Brahma. La relación precisa entre Brahma y el mundo es inexpressable y, a veces, es referida como *māyā* (ilusión). "La ilusión que se sobrepone a la realidad como efecto de la ignorancia".

Avidyā, ignorancia, es la raíz de todos los problemas. Su fin es la liberación. Esta se logra a través de la realización práctica, y no por una mera aceptación teórica de la unidad del sí mismo con el absoluto. Cuando alguien logra este conocimiento lo real llega a ser un *jivan mukta*, es decir un liberado en vida.

Estos sistemas que hemos delineado, aparte de sus particularidades, representan el lado ortodoxo del pensamiento filosófico de la India clásica.



LETRAS solicita canje con revistas similares. Dirigirse a la Oficina General de Editorial, Imprenta, Biblioteca Central y Librería de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Av. República de Chile 295, Of. 508. Lima 1. Perú.

La Revista LETRAS se terminó de imprimir el 24 de mayo de 1988 en la Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Jirón Paruro 119. Lima, 1.