

# La unificación de las instituciones upanishádicas Bādarāyaṇa. El inicio de la escuela Vedānta\*

Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI

FIEB. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina  
cldragon@mail.retina.ar

## RESUMEN

Badarayana compuso un comentario a la Upanishads formado por un conjunto de 555 aforismos, cuya interpretación está en el origen de las distintas escuelas del Vedanta. Este artículo presenta cinco de estas escuelas y sus diferentes comentarios al Maestro.

**Palabras clave:** Upanishads, escuelas del Vedanta, Bādarāyaṇa.

## The unification of Upanishadic institutions. Bādarāyaṇa. The beginning of the Vedānta school

## ABSTRACT

Badarayan wrote a commentary on the Upanishads made up of a total of 555 aphorisms, whose interpretation gave rise to the different schools of the Vedanta. This article presents five of these schools and their commentaries on the Master's text.

**Key words:** Upanishads, Vedanta schools, Badarayana.

**SUMARIO** Introducción. Traducción del pasaje pertinente de Prasthānabheda. Texto sánscrito del pasaje pertinente del Prasthānabheda. Concordancias y diferencias entre los cinco principales comentadores. Tesis. Apreciación general del tratado de Bādarāyaṇa. Bibliografía.

## INTRODUCCIÓN

En los alrededores del comienzo de nuestra era, o sea en plena época hinduista, Bādarāyaṇa escribe sus famosos *Vedānta-sūtras* (“Aforismos del Vedānta”), también llamados *Brahma-sūtras*, 555 sumamente concisos y por eso mismo difíciles aforismos en que organiza todas las diversas enseñanzas de las *Upanishads* en un sistema unitario centrado alrededor de las nociones de *Brahman* y *Ātman*. El Tratado consta de cuatro Capítulos (*adhyāya*) divididos cada uno en cuatro Secciones (*pāda*). El término “*Vedānta*” (“Conclusión del Veda”) es utilizado para designar tanto a las *Upanishads* cuanto a los sistemas que exponen las enseñanzas desarrolladas en ellas centradas alrededor de la noción de *Brahman*. Los *Vedānta-sūtras* constituyen el texto básico del Vedānta en cuanto sistema filosófico orto-

doxo hindú explicativo de las *Upanishads*.

Como dice S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, New York/London: The Mcmillan Company/Georg Allen & Unwin Ltd, 1962, Vol. I, p. 431: «Los Sūtras *Aforismos de Bādarāyaṇa* son ininteligibles por sí mismos, y dejan todo en manos del intérprete. Se rehúsan, a la manera de Proteo, a ser encerrados en una forma definida.» Efectivamente para la gran mayoría de los Sūtras de Bādarāyaṇa es difícil o imposible saber cuál es su verdadero sentido y también determinar cuál es, de un modo general, el sistema de doctrina que la obra de Bādarāyaṇa expresa; en ambos casos estamos obligados a recurrir a las interpretaciones que se hicieron tanto de los Sūtras como de la obra en su totalidad. Entre esas interpretaciones descuellan las de Shaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha.

Cualquier intento de interpretar los Aforismos de Bādarāyaṇa en sí y de establecer en una forma integral de qué manera estructuraba él las doctrinas upanishádicas, sin poner como intermediaria a alguna de esas interpretaciones, no pasa de ser una mera hipótesis. Pero la intromisión de la interpretación de alguno de esos pensadores pondrá a nuestra disposición a su vez sólo otra hipótesis: la interpretación propia del pensador elegido.

La peculiar situación de incomprendibilidad que afecta a la obra de Bādarāyaṇa se debe a ciertas características propias de la manera de actuar de los pensadores de la India Antigua y a la forma como el pensamiento se conservaba y transmitía en la India, donde el uso de la escritura no era privilegiado, dándose preferencia a la transmisión oral. Fue una costumbre muy usual entre los pensadores indios componer sus enseñanzas en aforismos, llamados Sūtras, muchas veces sumamente breves. Estos aforismos tenían una finalidad mnemotécnica: permitir recordar complejas y extensas enseñanzas que ellos compendaban y, podríamos decir, simbolizaban. Los aforismos iban acompañados por las enseñanzas orales del maestro que constituían su comentario explicativo, el cual aclaraba el sentido del aforismo y trataba temas relacionados con él o resolvía dificultades teóricas que él suscitaba. Los aforismos y las enseñanzas que los acompañaban eran conservados memorísticamente por los discípulos del Maestro, aforismos y enseñanzas que luego eran a su vez transmitidos a sus respectivos discípulos y conservados por ellos, constituyéndose así una tradición que podía ser considerada como una Escuela. Probablemente Bādarāyaṇa tuvo sus discípulos y ellos se constituyeron en una Escuela cuya historia ignoramos, la cual o bien se extinguió o bien se conservó bajo la forma de alguna de las escuelas vedán-

---

\* Este artículo es parte de un estudio más amplio sobre Filosofía de la India: “El mito de la oposición entre *filosofía* de Occidente y *pensamiento* de la India”, que estamos llevando a cabo gracias a un subsidio (PICT99 6071 BID 1201/OC-AR) otorgado por la *Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica* de Argentina. A este mismo Proyecto pertenecen también los artículos ya publicados en esta misma revista *Ilú*, Nos.7 (2002) y 8 (2003): “El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilusión, perceptivismo”, y “El mito de la oposición entre *filosofía* de Occidente y *pensamiento* de la India: El Brahmanismo. Las Upanishads”, respectivamente, y el artículo “Rāmānuja. No dualidad-calificada. Realismo, teísmo, panteísmo”, publicado en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XXXVIII, Año 2002, Madrid, pp. 271-288.

ticas que perduraron después de Bādarāyaṇa. El hecho es que no ha llegado hasta nosotros el comentario con que Bādarāyaṇa acompañaba sin duda alguna sus Aforismos.<sup>1</sup>

Dada la importancia de Bādarāyaṇa, pues de él derivaron las diferentes Escuelas del Vedānta, y con el fin de procurar al lector un primer acercamiento a su pensamiento, presentamos a continuación un pasaje del célebre *Prasthānabheda* de Madhusūdana Sarasvatī (siglo XVI), que es un seguidor de Shaṅkara.<sup>2</sup>

## EL PRASTHĀNABHEDA DE MADHUSŪDANA SARASVATĪ

El *Prasthānabheda* (“Análisis de los sistemas”) es un comentario de sólo la estrofa 7 del popular *Shivamahimnastotra* (“Himno de alabanza a la grandeza de Shiva”). Este comentario a esta estrofa del Himno forma parte del comentario de Madhusūdana Sarasvatī a todo el Himno, y por la aceptación que tuvo popularmente pasó a constituir un breve tratado aparte que como tal recibió el nombre de *Prasthānabheda*, del cual se han conservado diversos manuscritos. Dicho comentario es una exposición de la literatura brahmánica y contiene un párrafo dedicado a los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa bajo el título de *Śārirāka-mīmāṃsā* (“Indagación sobre el Espíritu incorporado”), otro nombre de la obra de Bādarāyaṇa.<sup>3</sup>

La exposición de Madhusūdana Sarasvatī es muy escueta, pero clara y ordenada. En muchos pasajes del resumen de Madhusūdana Sarasvatī se hace presente la interpretación de Shaṅkara de los *Vedāntasūtras* (como por ejemplo cuando se refiere a la identidad del *jīva*, individuo viviente, considerado en su verdadero ser, y de *Brahman*, lo Absoluto), pero en líneas generales el tratado señala, acertadamente y en forma válida para cualquier escuela del Vedānta, los temas de los diferentes capítulos y secciones de la obra de Bādarāyaṇa.

<sup>1</sup> Sobre los aforismos y comentarios filosóficos en la India ver L. Renou, “Sur le genre du *sūtra* dans la littérature sanskrite”, en *Journal Asiatique* 251, 1963, pp. 165-216 (= *Louis Renou. Choix d'études indiennes*, Réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, Paris: Presses de l'École Française d'Extrême Orient, 1997, Tome II, pp. 569-620); C. Caillat, “Le genre du *sūtra* chez les jaina”, en N. Balbir, (edit.), *Genres littéraires en Inde*, Paris, 1994, pp. 73-101; F. Chenet, “Le Commentaire en Inde”, en *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. IV, Paris, 1998, pp. 1656-1664; M. Hulin, “Le commentaire dans la littérature philosophique de l'Inde ancienne”, en *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de L'Institut des Traditions Textuelles*, publiés sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé y otros, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 425-434; y el artículo de Kuno Lorenz, “Sūtra”, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Vol. 4, pp. 150-151.

<sup>2</sup> Sobre Madhusūdana Sarasvatī ver S. Gupta, *Studies in the Philosophy of Madhusūdana Sarasvatī*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.

<sup>3</sup> El pasaje del *Prasthānabheda* se encuentra en las páginas 19 a 20 de la edición de A. Weber, *Indische Studien I*, de G. Olms Verlag, y en las páginas 11 a 13, de la edición de Mahāmahopādhyāyapaṇḍitaśrīgurucaraṇa-darśanatīrtha, Calcutta: Calcutta University Press, 1939, que es la que seguimos con algunas ligeras modificaciones. Existe una traducción al alemán de este pasaje realizada por P. Deussen en su obra *Die Sūtra's des Vedānta*, Hildesheim: G. Olms Verlag, 1982, pp. XIV-XVI.

## TRADUCCIÓN DEL PASAJE PERTINENTE DEL PRASTHĀNABHEDA

“La *Śārirākamīmāṃsā* en **Cuatro Capítulos** –cuyo comienzo [es el Sūtra I, 1, 1, que] dice: ‘*Ahora a partir de aquí [se realiza] la investigación de Brahman*’, y cuya conclusión [es el Sūtra IV, 4, 22, que] dice: ‘*No [se da] regreso [al ciclo de las reencarnaciones] gracias a la Palabra [Sagrada]*’, que es causa de que se haga evidente [o de que se capte] la unidad del *jīva* [individuo viviente] y de *Brahman*, y que expone los métodos que permiten realizar aquella investigación llamada *śravaṇa* [= estudio destinado a determinar el verdadero sentido del Vedānta]<sup>4</sup>– ha sido compuesta por el venerable Bādarāyaṇa.

1. En ella el **Primer Capítulo** enseña *la aplicabilidad* [= título del Primer Capítulo], es decir la referencia en forma directa o indirecta de todas las formulaciones del *Vedānta* [= las *Upanishads*] a *Brahman* sin segundo, no diferente del *Ātman* individual.

Y en él [= el Primer Capítulo], en la Primera Sección [*pāda*], son investigadas las formulaciones conectadas con atributos que son evidentemente de *Brahman*; mientras que en la Segunda Sección [son investigadas] las [formulaciones] que contienen atributos que son de *Brahman*, [pero] no en forma evidente, [y] que se refieren a *Brahman* en cuanto objeto obligado de veneración; en la Tercera Sección [son investigadas] las [formulaciones] que contienen atributos que son de *Brahman* [pero] no en forma evidente, y que predominantemente se refieren a *Brahman* en cuanto objeto cognoscible. Así es realizada por las tres secciones la investigación de las formulaciones. Mientras que en la Cuarta Sección son examinados los términos *avyākta*, no-manifestado, *aja*, no-nacido, y otros, respecto de los cuales podría caer la duda de si se refieren [o no] a la Materia [*pradhāna*] [concebida por el Sistema *Sāṃkhya* como uno de los dos Principios Supremos, siendo el otro Principio Supremo el Espíritu, *Puruṣa*; ambos explican la realidad toda].

2. Así, establecida la aplicabilidad a *Brahman*, no dual, de [todos] los textos del *Vedānta* [= textos upanishádicos], el **Segundo Capítulo** muestra que no hay impedimento [para dicha aplicabilidad], pues habiendo presentado como objeción [el mismo Bādarāyaṇa] el impedimento, aducido [por algunos autores] contra esa [aplicabilidad], fundado [erróneamente] en [textos de] la *Smṛiti* [Tradición, no Revelación] y en razonamientos, etc., él mismo lo elimina [a tal impedimento].

En la Primera Sección [de este Segundo Capítulo] es eliminado el impedimento contra la aplicabilidad a *Brahman* de los textos del *Vedānta*, que resulta de tratados del *Sāṃkhya*, del *Yoga*, del *Vaiśeṣika* [escuelas cuyas doctrinas difieren de las del *Vedānta*], etc., y también de razonamientos contruidos por el *Sāṃkhya* y los otros

<sup>4</sup> Cf. Dharmarāja Adhvarin, *Vedāntaparibhāṣā*, Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1971, Chapter IX, párrafo 22, p. 160: *tatra śravaṇaṃ nāma vedāntānām advītye brahmaṇi tātparyāvadhāraṇānukūla-mānasī kriyā*: «El *śravaṇa* es la actividad mental adecuada para establecer que [todos] los textos vedánticos se refieren a *Brahman* sin segundo».

sistemas. En la Segunda Sección [del Segundo Capítulo] se señala la incorrección de las opiniones del Sāṃkhya y los otros sistemas, ya que la esencia de toda investigación tiene un doble aspecto: el establecimiento de la propia tesis y la refutación de la tesis del adversario [requisitos con los cuales esas escuelas no cumplen]. En la Tercera Sección [del Segundo Capítulo], en la primera parte, se eliminan las contradicciones mutuas [entre diversos pasajes] de las Escrituras [que hablan] de la creación a partir de los Grandes Elementos Materiales, etc., y, en la segunda parte, se eliminan las [contradicciones mutuas entre diversos pasajes de las Escrituras] que se refieren al *jīva*, individuo viviente. En la Cuarta Sección [del Segundo Capítulo] se eliminan las contradicciones [mutuas entre pasajes] de las Escrituras que se refieren a los órganos de los sentidos.

3. En el **Tercer Capítulo** [se encuentra] la descripción del método [para alcanzar la Verdad, el Conocimiento y la Liberación de las reencarnaciones].

En él, en la Primera Sección, se describe el desapego del *jīva* [provocado] por la descripción del ciclo de las reencarnaciones [literalmente: de sus idas al otro mundo y sus regresos a este mundo]. En la Segunda Sección, la primera parte aclara el sentido de la palabra ‘tú’, la segunda parte [aclara] el sentido de la palabra ‘aquello’ [en la célebre fórmula upanishádica ‘Tú eres Aquello’]. En la Tercera Sección se combinan [= armonizan] palabras usadas una sola vez, que aparecen en las diversas ramas [= escuelas] del *Veda* y que se refieren a *Brahman*, carente de características; y ocasionalmente se describe [la posibilidad de] combinar o no combinar [= armonizar o no] atributos que se mencionan en las [diversas] ramas [= escuelas] del *Veda* en las enseñanzas respecto de [*Brahman*] *saguṇa*, con características, y *nirguṇa*, sin características. En la Cuarta Sección se describen los métodos exteriores, como los *āśramas* [etapas de la vida], los sacrificios, etc., y los métodos interiores, como la calma, el autocontrol, la meditación, etc., propios de la enseñanza de *Brahman*, sin características, [métodos conducentes al Conocimiento, a la Verdad y a la Liberación de las reencarnaciones].

4. En el **Cuarto Capítulo** se determinan los distintos frutos de las enseñanzas respecto del [*Brahman*] *saguṇa* y del *nirguṇa*.

En él, en la Primera Sección, se explica la Liberación en vida, que tiene como característica el estar más allá del mal y del bien, propia de aquel que vive habiendo vivenciado al *Brahman nirguṇa* mediante la asiduidad del estudio de los textos sagrados y otras prácticas. En la Segunda Sección se explica la forma de partida del que muere. En la Tercera Sección se explica el camino ascendente del que muere habiendo alcanzado el conocimiento de *Brahman saguṇa*. En la Cuarta Sección, la primera parte expone la obtención del *kaivalya*, aislamiento incorpóreo de aquel que ha llegado al conocimiento del *Brahman nirguṇa*. En la segunda parte se expone la permanencia en el Mundo de Brahmā de aquel que ha llegado al conocimiento del *Brahman saguṇa*.

Este [tratado] es el más eminente de todos los tratados, y todo otro tratado le está subordinado, por eso este [tratado] debe ser tomado muy en cuenta por los que dese-

an la Liberación, de acuerdo [obviamente] con la [interpretación] adoptada por el Venerable Shri Shankara «[es] una enseñanza esotérica [destinada a los iniciados]». [La división en párrafos numerados es nuestra].

## TEXTO SÁNSCRITO DEL PASAJE PERTINENTE DEL PRASTHĀNBHEDA

*Tathā caturadhyāyī śārīrakamīmāṃsā athāto brahmajijñāsetyādir anāvṛttiḥ śabdād ityantā jīvabrahmaikatvasākṣātkārahetuḥ śravaṇākhyavicāra-pratipādakān nyāyān upadarśayanti bhagavatā bādarāyaṇena kritā /*

*tatra sarvveṣām api vedāntavākyānām sākṣāt paramparayā vā pratyagabhinnādvitīye brahmaṇi tātparyam iti samanvayaḥ prathamādhyāyena pradarśitaḥ /*

*tatra ca prathame pāde spaṣṭabrahmalīṅgayuktāni vākyāni vicāritāni / dvitīye pāde tv aspaṣṭabrahmalīṅgāni upāsyabrahmaviśayāni / tṛtīye pāde 'spaṣṭabrahmalīṅgāni prāyaśo jñeyabrahmaviśayāni / evaṃ pādātṛyaṇa vākyavicāraḥ samāpitaḥ / caturthapāde tu pradhānaviśayatvena sandhiyamā-nānyavyaktājādirpadāni cintitāni /*

*evaṃ vedāntānām advaye brahmaṇi siddhe samanvaye tatra sambhāvitaṃ smṛtitarkādivirodham āśāṅkya tatparihāraḥ kriyata ityavirodho dvitīyādhyāyena darśitaḥ /*

*tatrādyapāde sāṅkhyayogakāṇādādismṛtibhiḥ sāṅkhyādiprayuktais tarkaiś ca virodho vedāntasamanvayasya parihṛtaḥ / dvitīye pāde sāṅkhyādi-matānām duṣṭatvaṃ pratipāditam svpakṣasthāpanaparapakṣanivāraṇarūpa-parvadvayātmatkatvād vicārasya / tritīye pāde mahābhūtaśṛṣṭyādisrutinām parasparavirodhaḥ pūrvabhāgeṇa parihṛtaḥ / uttarabhāgeṇa tu jīvaviśayānām / caturthapāde indriya-  
viśayaśrutinām virodhaḥ parihṛtaḥ /*

*tṛtīyādhyāye sādhananirūpaṇam /*

*tatra prathame pāde jīvasya paralokagamanāgamananirūpaṇena vairāgyaṃ nirūpitam / dvitīye pāde pūrvabhāgeṇa tvam padārthaḥ śodhitaḥ / uttarabhāgeṇa tat padārthaḥ / tṛtīye pāde nirguṇe brahmaṇi nānāśākhāpāṭhitāpunaruktapadopasaṃhāraḥ kṛtaḥ / prasaṅgācca saḡuṇanirguṇavidyāsu śākhān-tarīyagūṇopasaṃhārānupasaṃhārau nirūpitau / caturthe pāde nirguṇabrahmavidyāyā bhāiraṅga-sādhanānyāśramayajñādīnyantaraṅgasādhanāni śamadamanididhyāsanādīni ca nirūpitāni /*

*caturthādhyāye saḡuṇanirguṇavidyāyoḥ phalaviśeṣanirṇayaḥ kṛtaḥ /*

*tatra prathame pāde śravaṇādyāvṛtīyā nirguṇaṃ brahma sākṣātkṛtya jīvataḥ pāpapuṇyālepalakṣaṇā jīvanmuktir abhihitā / dvitīye pāde mriyamāṇa-syotkrānti-prakāśā cintitaḥ / tritīye pāde saḡuṇabrahmavido mṛtasyottaramār-go 'bhīhitaḥ / caturthe pāde pūrvabhāgeṇa nirguṇabrahmavido videhakaiva-lyaprāptir uktā / uttarabhāgeṇa saḡuṇabrahmavido brahmalokasthitir uktā /*

*idam eva sarvvaśāstrāṇām mūrdhanyaṃ śāstrāntaraṃ sarvvam asyaiva śeṣabhūtam itīdam eva mumukṣubhir ādaraṇīyaṃ śrīśāṅkarabhagavatpādodita-prakāreṇeti rahasyam /*

## CONCORDANCIAS Y DIFERENCIAS ENTRE LOS CINCO PRINCIPALES COMENTADORES: *Shaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha*

Otra forma de acercarnos al pensamiento de Bādarāyaṇa y determinar cuáles eran las doctrinas por él sostenidas es recurrir a los comentarios de los *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa compuestos por Shaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, los cinco comentaristas y creadores de escuela del Vedānta más importantes y representativos, y establecer así, por comparación, qué doctrinas tienen ellos en común.

La razón de la elección de estos cinco pensadores es que cada uno de sus sistemas considerado como un todo constituye una línea de interpretación divergente de las de los otros. Así el sistema de Shaṅkara representa al llamado *Advaita Vedānta*, o sea un *No-dualismo absoluto*; el sistema de Rāmānuja al *Vishishtā Advaita*, o sea un *No-dualismo calificado*; el sistema de Nimbārka al *Dvaitādvaita* o *Bhedābheda*, o sea un *Dualismo/No-dualismo* o *Diferencia/No-diferencia*; el sistema de Madhva representa al *Dvaita*, o sea un *Dualismo absoluto* o mejor dicho un *Pluralismo*; el sistema de Vallabha al *Shuddhādvaita*, o sea un *No-dualismo puro*.<sup>5</sup>

Hay que tener en cuenta en estos calificativos que los términos “No-dualismo” y “Dualismo” se refieren a la “Unicidad” o “No-unicidad” del Principio Supremo, *Brahman*.

*Cuando todos los mencionados cinco comentaristas de Bādarāyaṇa concuerdan en atribuir a las Upanishads una misma doctrina, se puede pensar con probabilidad de certeza que esa doctrina era también atribuida a la Upanishads por Bādarāyaṇa y constituía así parte de su propia interpretación de las Upanishads.*

Nos ocupamos a continuación, en las secciones que siguen, de cuatro tesis importantes, coincidentemente aceptadas por los cinco grandes comentaristas (cf. V.S. Ghatte, *The Vedānta*, pp. 36 y 166-167), acompañadas de observaciones respecto de las limitaciones a las coincidencias, provenientes de divergencias entre las diversas escuelas.

Estas 4 tesis, de acuerdo con el criterio antes expuesto, pueden ser consideradas también como propias de Bādarāyaṇa:

1. *Brahman es el Principio Supremo del universo;*
2. *La naturaleza de Brahman y sus atributos sólo pueden ser establecidos sobre*

---

<sup>5</sup> En la obra de V.S. Ghatte, *The Vedānta*, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960, se encuentra un estudio comparativo de los comentarios de los cinco mencionados autores, y en la de B.N.K. Sharma, *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries*, en 3 volúmenes, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971, 1974 y 1978, respectivamente, un estudio también comparativo de los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva a los *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa.

Sobre los sistemas de Shaṅkara y Rāmānuja, ver nuestros artículos “El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilusión, perspectivismo”, en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 7, 2002, pp. 141-162, y “Rāmānuja. No dualidad-calificada. Realismo, teísmo, panteísmo”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XXXVIII, 2002, pp. 271-288.

la base del shāstra;

3. *La Liberación, mokṣa, del saṃsāra, ciclo de las reencarnaciones, es la meta final del esfuerzo humano;*

4. *Existe un medio para alcanzar la Liberación.*

### **PRIMERA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES:** *Brahman es el Principio Supremo del universo*

1. Los cinco grandes comentaristas consideran que *Brahman es el Principio Supremo del universo*. No obstante sus coincidencias respecto de esta primera tesis, no todos los indicados comentaristas piensan lo mismo acerca de la naturaleza de *Brahman* ni acerca de sus atributos.

Los cuatro comentaristas teístas sostienen la naturaleza concreto-personal de *Brahman*, concebido como un Dios personal, el Íśvara (Señor), que recibe diversos nombres: Vāsudeva, Kriṣṇa, Viṣṇu.

Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha le atribuyen al Dios personal que ellos conciben como Principio Supremo, la carencia de todo defecto y la posesión de las más excelsas cualidades, señaladas positivamente (*via eminentiae*).

Shaṅkara se adhiere a una interpretación abstracto-impersonal de *Brahman*, ya que lo concibe como un Absoluto, al margen de toda determinación y que puede ser descrito solamente mediante la *via negationis*, pues *Brahman* no puede ser alcanzado ni por la palabra ni por la razón, y consecuentemente no puede ser descrito mediante la atribución de ninguna cualidad. Las cualidades que Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha le atribuyen a *Brahman*, son atribuidas por Shaṅkara al Íśvara, que en su sistema no pasa de ser una creación ilusoria de la mente humana sumida en el error al igual que las creaciones ilusorias del mundo y del yo empírico.

2. Un hecho que deriva de este punto de concordancia entre los cinco comentaristas es que *Brahman*, el Principio Supremo para todos ellos, es asimismo y por tal razón el tema principal de sus sistemas, al cual todos los otros temas se subordinan, por cuanto *Brahman* es el origen, la esencia última y el fin, y también la razón explicativa de todo.

El primer Sūtra de Bādarāyaṇa que abre el tratado expresa que se inicia la investigación acerca de *Brahman*, presentando así a *Brahman* como el tema del tratado: *athāto brahmajijñāsā*.

El comentario de Shaṅkara *ad locum*, p. 77, de la adición de la Nirṇaya Sāgar Press, aclara: *brahma hi jñānenāptum iṣṭatamatvāt pradhānam*: «Pues *Brahman* es lo principal [= el tema principal de investigación, el objeto primordial de estudio] por el hecho de que es lo que más se desea alcanzar mediante el conocimiento». Unas pocas líneas antes de este texto, p. 74, Shaṅkara expresa: *tathā brahmavijñānād api paraṃ puruṣārthaṃ darśayati 'brahmavid āpnoti param' ityādiḥ* (*Taittirīya Upanishad* II, 1): «Así [la Shruti, Revelación] enseña que es a partir del conoci-

miento de *Brahman* que se da el supremo fin del hombre al decir: ‘El que conoce a *Brahman* alcanza lo supremo’.’”

De igual manera se expresa Vallabha, *Bhāshya ad locum*, p. 9, de la edición de la Shuddhadvait Sansad: *brahmajñānam puruṣārthasādhana tvād iṣtam*: «El conocimiento de *Brahman* es deseado por el hecho de ser el medio de realización del fin del hombre».

## SEGUNDA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: LA NATURALEZA DE BRAHMAN Y SUS ATRIBUTOS SÓLO PUEDEN SER ESTABLECIDOS SOBRE LA BASE DEL SHĀSTRA

La segunda tesis aceptada por los cinco grandes comentaristas sostiene que *la naturaleza de Brahman y sus atributos no pueden ser establecidos mediante la razón, recurriendo a argumentaciones; ellos sólo pueden ser establecidos sobre la base del shāstra*, término éste que se puede traducir por “Escritura” en el sentido que se le da a esta palabra en Occidente.

El término “*shāstra*” en este contexto hinduista abarca los *Vedas*, los *Brāhmaṇas*, los “*raṇyakas*” y las *Upanishads*. Estos textos reciben el nombre colectivo de *Shruti*, que puede ser traducido por “Revelación”.

Los textos que componen la *Shruti* tienen una existencia autónoma, no han sido compuestos por ningún ser ni divino ni humano, existen desde una eternidad sin comienzo, y por sí mismos se revelan a ciertos seres privilegiados que a su vez los comunican a los otros seres; también puede algún Dios darlos a conocer. La *Shruti* constituye el *criterio* o *canon* último de la verdad. La autonomía de la Revelación hace que ella sea la suprema instancia en el pensamiento hinduista. La aceptación de la Revelación es así el criterio de acuerdo con el cual se determina la ortodoxia de los sistemas filosóficos indios. Esto constituye una importante diferencia con el pensamiento cristiano occidental en el cual Dios es la instancia suprema, el autor de la Revelación y la creencia en Él el criterio de ortodoxia.

1. Shaṅkara en su comentario de Bādarāyaṇa, por ejemplo *ad I*, 1, 3, glosa el término *shāstra* con la expresión: *ṛgvedādi*, que literalmente significa: “el *Rig Veda*, etc.”, es decir la *Shruti*, constituida por los mencionados textos: *Vedas*, *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* y *Upanishads*.

En sus explicaciones Bādarāyaṇa utiliza *sobre todo* las doce principales *Upanishads*, y por tal razón Shaṅkara considera a los *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa como una sistematización de “la filosofía de las *Upanishads*”, *aupani=adam darśanam* (cf. Shaṅkara, comentario *ad II*, 1, 8, II, 1, 9, II, 1, 37, II, 2, 10, III, 4, 2). Shaṅkara por su parte procede en su comentario de la misma manera que Bādarāyaṇa en su recurrencia a las *Upanishads*.

Se puede pensar por esto que tanto Bādarāyaṇa como Shaṅkara se inclinaban a considerar que es sobre la base de los textos *Vedas*, *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* y

especialmente las doce principales *Upanishads* que se puede establecer la naturaleza y los atributos de *Brahman*. Estos textos son así el fundamento de la metafísica upanishádica.

2. La situación es diferente con relación a los otros cuatro comentaristas. Es indudable que para ellos también el *shāstra* estaba constituido por los *Vedas*, los *Brāhmaṇas*, los *Āraṇyakas* y las *Upanishads*, en cuanto estos textos conforman la Revelación (*Shruti*), pero los comentaristas en sus explicaciones, reflexiones y comentarios aducen, además de citas provenientes de estos textos, otros textos de diverso origen en una proporción que no ocurre de ninguna manera en Bādarāyaṇa y en Shaṅkara. Estos otros textos no forman parte de la *Shruti* (Revelación) sino de la *Smṛiti* (Tradición), que puede gozar de gran autoridad sobre todo cuando no contradice a la *Shruti*.

Madhva, que presenta la forma extrema de este proceder, recurre profusamente en su comentario de Bādarāyaṇa a los *Purāṇas* (obras históricas), el *Mahābhārata* y el *Mūlarāmāyaṇa* (obras épicas), los *Pañcarātras* (obras de sectas Vishṇuitas), y todos los textos que estén de acuerdo con ellos. Cf. *Vishnutattvavinirṇāya* I, 3-4.<sup>6</sup>

3. Es un principio incontestable en la Filosofía Hinduista que la naturaleza y atributos de aquello a lo que no se puede llegar mediante los sentidos, que está más allá de los mismos, que es suprasensible (*atīndriya*), tiene que ser fundado sólo en el *Śabda*, la Palabra, el Texto Sagrado, la Escritura, la Revelación, que es aquella Palabra en la se deposita la confianza, la fe. De la misma manera aquello que no puede ser pensado (*acintya*) no puede ser objeto del razonamiento (*tarka*), no puede aplicarsela a ello los usos del raciocinio. Este principio epistemológico se aplica fundamentalmente a *Brahman*, que es aquello que está más allá de los sentidos y de la razón, que es la entidad *atīndriya* por excelencia, objeto privilegiado de la adhesión metafísica hindú.

Esta idea está claramente expresada en el comentario de Shaṅkara *ad* II, 1, 27: *śabdāmūlaṃ ca brahma śabdapramāṇakaṃ nendriyādipramāṇakaṃ tad yathāśabdāḥ abhyupagantavyam*: «[La noción de] *Brahman* tiene su fuente [de conocimiento] en la Palabra; su [único] medio correcto de conocimiento es la Palabra; los sentidos y los otros medios correctos de conocimiento no son su medio correcto de conocimiento; Él ha de ser concebido de acuerdo con la Palabra». Y en el mismo lugar cita un texto de un *Purāṇa* que dice: *acintyāḥ khalu ye bhāvā na tāṃs tarkeṇa yogayet*: «En efecto, a las cosas que no pueden ser pensadas no se les puede manejar con la razón». Y Shaṅkara concluye: *tasmāc śabdāmūla evātīndriyārthayā-*

<sup>6</sup> Ver los *Índices de obras citadas* en las traducciones de los *Vedāntasūtras* con los comentarios de Shaṅkara y de Rāmānuja realizadas por George Thibaut y publicadas en la serie *Sacred Books of the East*, y en la edición del *Bhāṣya* de Madhva (en *Collected Works of Śrī Madhwācārya*, Vol. II). Señalemos como hechos dignos de atención, a título de ejemplo con relación al tema de las citas de estos cinco comentaristas, que Shaṅkara no cita ningún *Purāṇa*; que Rāmānuja cita un mayor número de *Upanishads* y un mayor número de versos de la *Bhagavad Gītā* que Shaṅkara, y tiene un buen número de citas del *Vishṇupurāṇa*; y que Madhva cita un gran número de *Purāṇas*.

*thātmyādhigamaḥ*: «Por esta razón el conocimiento de la naturaleza real del objeto suprasensible tiene su fuente en la Palabra.»

4. Pero la Palabra Revelada no constituye un principio cerrado e inalterable, lo cual aparentemente sería una garantía de su Verdad absoluta y definitiva. La Palabra Revelada es objeto de interpretación por los que a ella se adhieren y de ella se deducen conclusiones no expresadas explícitamente por ella. En esta tarea hermenéutica y deductiva interviene la razón, bajo formas de argumentación. En la India la Revelación constituida por las *Upanishads* y sistematizada por Bādarāyaṇa ha sido en especial objeto de variadas interpretaciones por parte de pensadores como los comentadores que estamos examinando. Cada una de esas interpretaciones es dada por quienes la sostienen como la auténtica interpretación de la Revelación. La Revelación se presenta así bajo múltiples y variados aspectos que se yuxtaponen. No existe en la India una instancia superior que decida cuál de esas interpretaciones es la verdadera y la imponga como tal.

No obstante la diversidad de las interpretaciones posibles de la Revelación nada impide que los pensadores indios ortodoxos estén profundamente convencidos de que la naturaleza y atributos de *Brahman* sólo pueden ser conocidos mediante la Revelación.

### **TERCERA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: LA LIBERACIÓN, MOKṢA, DEL SAṂSĀRA, CICLO DE LAS REENCARNACIONES, ES LA META FINAL DEL ESFUERZO HUMANO**

La tercera tesis aceptada por los cinco grandes comentadores de Bādarāyaṇa expresa que *la Liberación, mokṣa, del saṁsāra, ciclo de las reencarnaciones, es la meta final (phala) del esfuerzo humano y de las enseñanzas del Vedānta.*

1. Bādarāyaṇa, que comienza su tratado señalando en el primer aforismo del primer capítulo que el tema central principal de su investigación es *Brahman*, lo finaliza afirmando en el último aforismo del último capítulo del mismo que la *Liberación* de las reencarnaciones se produce a partir del *Shabda*, la Revelación, la Palabra Revelada: *anāvṛttiḥ śabdāt*. Este hecho induce a pensar que el efecto del estudio de los *Brahmasūtras*, texto destinado a dar a conocer la naturaleza y atributos de *Brahman*, y de la realización de las prácticas “interiores” (como la calma, el autocontrol, la meditación) y “exteriores” (etapas de la vida o *āśramas*, sacrificios, etc.) recomendadas por Bādarāyaṇa, es el *mokṣa*, la Liberación de las reencarnaciones. Corroboran la anterior suposición las siguientes consideraciones:

De un modo general se considera que el Cuarto Capítulo del tratado de Bādarāyaṇa se ocupa del “fruto” (*phala*), efecto o resultado o finalidad de la enseñanza que él imparte. Por tal razón al Cuarto Capítulo usualmente se le denomina: *Phalādhyāya*, “El Capítulo del fruto [efecto o resultado o finalidad]”.

Madhusūdana Sarasvatī en su resumen ya citado del *Prasthānabheda* expresa que

en el Cuarto Capítulo de los *Brahmasūtras* se determina el “fruto” [efecto o resultado o finalidad] de las enseñanzas impartidas en dicho tratado: *phalaviśeṣanirṇaya*.

Shāṅkara, en el inicio de su comentario *ad IV, 1, 1*, afirma: *atheha caturthe [adhyāye] phalāśraya [vicāraḥ] āgamīsyati*: «Pero ahora en el Cuarto [Capítulo] vendrá la [investigación] relacionada con el fruto [efecto o resultado o finalidad]».

Rāmānuja, igualmente en el inicio de su comentario *ad IV, 1, 1*, también dice: *athedānīm vidyāsvarūpaviśodanapūrvakaṃ vidyāphalaṃ cintyate*: «Pero ahora se reflexiona sobre el fruto [efecto o resultado o finalidad] del conocimiento precedido de la aclaración de la naturaleza del conocimiento».

Madhva *ad IV, 1, 1*, expresa: *phalaṃ nigadyate 'sminn adhyāye*: «El fruto [efecto o resultado o finalidad] es tratado en este capítulo».

Y, finalmente, Vallabha *ad IV, 1, 1*, señala en forma indirecta que el tema del capítulo es el fruto [efecto o resultado o finalidad]: *asya phalaprakaraṇatve 'pi ...*: «aunque el tema de éste [capítulo] es el fruto [efecto o resultado o finalidad]...»

2. Pero también en el caso de esta tercera tesis común a todos los comentaristas (= *la Liberación*, *mokṣa*, *del saṃsāra*, *ciclo de las reencarnaciones*, *es la meta final*, *phala*) no todos los comentaristas están de acuerdo sobre *en qué consiste la Liberación*.

Para Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha la Liberación consiste en poner fin a las reencarnaciones y acceder a una existencia eterna y feliz junto a la Divinidad.

Pero para Shāṅkara la Liberación es poner fin a las reencarnaciones e identificarse y unificarse con *Brahman* y absorberse en Él.

Es indudable, pues, que los diferentes sistemas del Vedānta expuestos por los comentaristas de Bādarāyaṇa tienen una finalidad salvífica.

#### **CUARTA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: EXISTE UN MEDIO PARA ALCANZAR LA LIBERACIÓN**

La cuarta tesis de los cinco comentaristas consiste en afirmar que *existe un medio para alcanzar la Liberación*.

Nuevamente aquí no todos los comentaristas están de acuerdo sobre *cuál es el medio para obtener la Liberación*.

Para Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha los medios para alcanzar la Liberación son *el conocimiento* de la naturaleza y atributos de Dios, transmitido por la Revelación, *el culto* a Dios, que comporta homenaje y veneración, *la conducta moral* de acuerdo con los valores del Hinduismo, y *la devoción (bhakti)*, es decir el amor a Dios y la entrega total y absoluta que uno hace de sí mismo a Él. De todos estos medios es *la devoción* el más importante para estos cuatro comentaristas. Para ellos el conocimiento de Dios y la acción, *karman* (tanto la acción moral en la vida cotidiana como la acción ritual) para surtir un efecto liberador deben estar subordi-

nados a la *devoción*. Sin devoción no hay Liberación.

Para Shaṅkara el único medio para alcanzar la Liberación es *el conocimiento* – el conocimiento de que uno mismo en su verdadero ser es *Brahman*. Para él el estudio de la verdadera naturaleza y atributos de *Brahman*, la conducta moral e incluso la acción ritual y la devoción (aunque dirigidas a un Dios que para Shaṅkara no es sino una mera creación de la mente incapaz de acceder normalmente al *conocimiento de Brahman*), y la meditación son imprescindibles para que en uno nazca el *conocimiento*, que es el medio directo de llegar a la Liberación, sólo en tanto medios o instrumentos útiles o necesarios para tal efecto. Sin conocimiento no hay Liberación.

A la meta final de la Liberación se llega por la Vía del amor según Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, por la Vía del conocimiento según Shaṅkara.

### CONCORDANCIAS ENTRE RĀMĀNUJA, NIMBĀRKA, MADHVA Y VALLABHA (TESIS 5, 6, 7, 8, 9, 10 Y 11)

En las secciones anteriores, al tratar de las cuatro tesis concordantes entre los cinco grandes comentaristas de Bādarāyaṇa, hemos tenido ocasión de señalar al mismo tiempo también algunas doctrinas en que *cuatro* de ellos, que podrían ser considerados los comentaristas teístas y devocionales, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, concuerdan a su vez, pero oponiéndose en ese respecto a Shaṅkara.

Estas doctrinas comunes a los cuatro comentaristas teístas son:

5. *la concepción de Brahman como Dios personal;*

6. *la atribución a Dios de excelsas cualidades;*

7. *la concepción de la Liberación como existencia eterna y feliz junto a la Divinidad;*

8. *la preeminencia de la devoción para alcanzar esa meta y la subordinación de la acción salvífica a la devoción.*

Además de estas cuatro doctrinas (5, 6, 7, 8, ya mencionadas en las secciones anteriores) relacionadas con la idea de Dios, hay tres doctrinas más en las que los cuatro comentaristas teístas y devocionales concuerdan oponiéndose con ellas igualmente a Shaṅkara:

9. *el Īśvara, las almas y el mundo son reales por igual;*

10. *las almas nunca dejan de ser diferentes de Brahman;*

11. *las almas son de tamaño atómico.*

¿Se puede concluir de estas siete concordancias (5 a 11), que se dan sólo entre los cuatro comentaristas teístas y devocionales, que Bādarāyaṇa sostenía estas mismas tesis, como hicimos antes con ocasión de tratar sobre las cuatro concordancias entre los cinco principales comentaristas de los *Vedāntasūtras*? No se puede dar una respuesta global a esta pregunta. Es necesario examinar estas tesis una por una para poder responderla.

## TESIS 5 A 8: TEÍSMO. CONSIDERACIONES SOBRE LOS TESTIMONIOS RESPECTO DE ESTE TEMA

Con relación a las tesis 5 a 8 señalemos que todas ellas giran alrededor de la concepción de Dios, pudiéndoseles considerar como una única doctrina que podemos designar con la palabra “Teísmo”, un Teísmo plenamente de-sarrollado.

Señalemos ante todo que hay razones que inducen a dudar de la validez del testimonio de los cuatro comentadores teístas con relación al Teísmo de Bādarāyaṇa.

En efecto, debemos tener presente que estos cuatro comentadores, Rāmānuja y Nimbārka del siglo XI, Madhva del siglo XIII y Vallabha del siglo XV, están separados de Bādarāyaṇa, que se ubica alrededor del inicio de la Era Cristiana (uno o dos siglos antes o después), por un buen número de siglos que van desde 13 a 17, lapso durante el cual tuvieron lugar profundas transformaciones en la Cultura de la India. Es necesario por tal razón y por las razones que mencionamos a continuación ser muy cautelosos respecto de los testimonios de esos comentadores tan alejados del texto que comentan.

A esto hay que agregar que a mediados del primer milenio después de Cristo se inicia en la India un largo período de un notable incremento del Teísmo (concepción de un Dios Creador y Gobernante del universo que se constituye alrededor de la noción de un *Īśvara*, “Señor”), como consecuencia de la decadencia del Politeísmo. El Teísmo queda cristalizado predominantemente en las figuras de Vishṇu y de Shiva. Podríamos también utilizar el término “Monoteísmo”. Este proceso tenía necesariamente que influir en las concepciones de los comentadores que vivieron en ese período e inclinarlos a interpretar a Bādarāyaṇa dentro de la perspectiva teísta entonces predominante.

Como consecuencia de este incremento del Teísmo, textos de inspiración teísta surgidos en esa época o de épocas anteriores, no existentes en época de Bādarāyaṇa o desconocidos o no tomados en cuenta por él, pasan a tener gran autoridad, a ser muy valorizados y a ser muy utilizados por autores y comentadores como Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, hecho que no ocurre ni en Bādarāyaṇa ni en Shaṅkara.

La misma noción de *Brahman* como *Principio* Supremo abstracto-impersonal, que es uno de los aspectos bajo el cual *Brahman* es presentado en las *Upanishads*, podía fácilmente ser transmutada por los cuatro mencionados comentadores en la noción de un *Ser* Supremo concreto y personal. Esta posibilidad de transmutación se tornaba tanto más amplia porque en esos comentadores se daba –como se da ya en Bādarāyaṇa– la intención de unificar en una sola entidad, *Brahman*, las diferentes formulaciones de las *Upanishads* (*samanvaya*), que se referían al propio *Brahman* o a otras entidades que pasaban a ser identificadas con él. Esa voluntad de unificación o identificación en una época de predominio teísta, como es aquella en que los cuatro comentadores desarrollaron sus actividades, originaba que a *Brahman* se le atribuyesen las características teístas y se interpretasen como tales las características no-

teístas mencionadas por esas diversas formulaciones y que tenían en mira diferentes personajes y entidades.

## TESTIMONIO DE LAS UPANISHADS A FAVOR DEL TEÍSMO DE BĀDARĀYAṆA

Es necesario asimismo tener en cuenta las razones favorables a una interpretación teísta de Bādarāyaṇa, proporcionadas por las mismas *Upanishads*.

Aunque en las más antiguas *Upanishads* no se encuentra un sistema de inspiración teísta plenamente constituido como el que presentan estas cuatro tesis teístas de los mencionados autores, sin embargo incluso en las *Upanishads*, como ya lo hemos explicado en el artículo “Sobre el mito de la oposición entre *filosofía* de Occidente y *pensamiento* de la India. El Brahmanismo. Las *Upanishads*”, publicado en el No. 8 de *ʔIlu*, existen con relación al Principio Supremo *Brahman / Ātman* pasajes de marcada tendencia teísta (concreto-personal), al lado de pasajes de marcada tendencia absolutista (abstracto-impersonal), lo que *a priori* autorizaría a pensar que el teísmo, por su presencia en las *Upanishads*, tenía que tener alguna presencia también en la sistematización que lleva a cabo Bādarāyaṇa de las doctrinas expresadas en esos textos.

Debemos también tener en cuenta la manera de proceder, de un modo general, de los antiguos comentaradores de la India: ellos consideran que exponen un sistema que *se encuentra ya* en el tratado que comentan (aunque consciente o inconscientemente introduzcan en él alguna modificación), ellos no inventan, no crean de la nada sus sistemas. Así cuando los cuatro mencionados comentaradores exponen como propio de Bādarāyaṇa un sistema teísta, debemos suponer que ellos encontraban en Bādarāyaṇa elementos teístas que servían de fundamento a su interpretación, y en ellos se basaban. Y además podían inclinarse, debido a convicciones propias y de la época, a tomar como elementos teístas elementos que no eran tales.

## SŪTRAS DE BĀDARĀYAṆA QUE CONFIRMAN LA PRESENCIA EN ÉL DEL TEÍSMO

En esta situación es sumamente importante, para determinar si hubo o no una concepción teísta en Bādarāyaṇa, tomar en cuenta especialmente lo que su misma obra nos dice, aunque a veces de modo indirecto.

Existen en Bādarāyaṇa Sūtras que pueden servir de fundamento a la conclusión de la presencia en él de Teísmo, lo cual validaría como propias de Bādarāyaṇa las tesis 5, 6, 7, y 8. Entre ellos tenemos los siguientes:

1. Los Sūtras I, 1, 28-31 en Shaṅkara (que constituyen su *Adhikaraṇa* o Sub-sección 11, denominado *Pratardana*, nombre de un rey) y los correspondientes I, 1, 29-32 en Rāmānuja y en Nimbārka (que constituyen sus *Adhikaraṇas* 11, denominados

en ambos *Indraprāṇādhikaraṇa*, “El *Adhikaraṇa* o Sub-sección del *prāṇa* o aliento vital como *Indra*”), I, 1, 27-30 en Vallabha, y I, 1, 28-31 en Madhva, están todos ellos referidos según estos comentadores al Tercer Capítulo (*adhyāya*) de la *Kaushītaki-Upanishad*, o sea los cinco grandes comentadores de Bādarāyaṇa se adhieren a esa opinión.

En esta *Upanishad* se narra que el rey Pratardana visitó al Dios Indra en su palacio, y en el diálogo que tuvo lugar entre ellos Indra le dice: *prāṇo ’smi prajñātmā taṃ mām āyur amṛtam ityupāssva*: «Yo soy el aliento vital (*prāṇa*), cuya esencia es la inteligencia; venérame a mí, como la vida, como la inmortalidad». Indra se identifica así con el *prāṇa*, “aliento vital”. Bādarāyaṇa en el Sūtra 28 identifica a su vez al *prāṇa* con *Brahman*: *prāṇas tathānugamāt*: «[*Brahman* es] el *prāṇa* debido a una comprensión así [similar a las anteriores]», cf. I, 1, 23, donde se afirma también que el *prāṇa* es *Brahman*: *ata eva prāṇaḥ*.

Por consiguiente, cuando en la *Upanishad* Indra, identificado con *Brahman* por Bādarāyaṇa, ordena que se le rinda homenaje, es, para Bādarāyaṇa, *Brahman* quien lo está ordenando. Y únicamente un *Ser Supremo* entendido como un *Dios personal* puede ser objeto de *veneración*. Indirectamente la *Upanishad*, en la interpretación de Bādarāyaṇa, establece la necesidad de honrar a *Brahman*.

Además en el Sūtra I, 1, 31 en Shaṅkara (en Rāmānuja y en Nimbārka I, 1, 32; en Vallabha I, 1, 30; en Madhva I, 1, 31) se habla de “homenaje”, “veneración”, *upāsā*, y todos los comentadores están de acuerdo en que se trata de una “veneración dirigida a *Brahman*”. Bādarāyaṇa estaría entonces aceptando en *Brahman* una naturaleza de Dios personal, al cual es posible que se le rinda homenaje.

2. El Sūtra I, 3, 43, en Shaṅkara, Madhva y Vallabha (= I, 3, 44 en Rāmānuja y Nimbārka) contiene la expresión *patyādi*: “el Señor y palabras similares”, que alude, según los cinco comentadores mencionados, a los diversos términos que se encuentran en la *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 22, en que se hace presente la concepción del Principio Supremo como Dios personal: ... *sarvasya vaśī sarvasyeshānaḥ sarvasyādhipatiḥ sa na sādhunā karmaṇā bhūyān no evāsādhunā kanīyān eṣa sarveśvara eṣa bhūtādhipatir eṣa bhūtapālaḥ*...: «... *gobernante* de todo, *soberano* de todo, *rey* de todo. Él no se engrandece por la buena acción, no se empequeñece por la mala. Él es el *Señor* de todo, el *rey* de los seres, el *protector* de los seres...» Si Bādarāyaṇa tiene en mente este texto, como piensan los comentadores, no es para refutarlo sino para adherir a él y presentarlo como una autoridad para rechazar una tesis contraria, adhiriendo de esa manera a una posición teísta.

3. Los Sūtras II, 2, 37-41, en Shaṅkara, Nimbārka, Madhva y Vallabha (= II, 2, 35-38 en Rāmānuja), constituyen un *Adhikaraṇa*, que tiene por finalidad, según las diversas interpretaciones de los cinco comentadores, establecer la verdadera noción de “Dios” (*Īśvara*), rechazando la concepción del mismo sostenida por la secta de los Pāsupatas. El Sūtra 37 contiene el término *pati*, “Señor”.

No debe perderse de vista con todo que para Shaṅkara ese “Señor” es de naturaleza irreal, ilusoria. (Ver nuestro artículo “El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilu-

sión, perspectivismo”, ya citado en la nota 5.)

4. Los Sūtras II, 1, 24-37 de Bādarāyaṇa, en Shaṅkara y Vallabha (= II, 1, 24-36 en Rāmānuja) (= II, 1, 23-35 en Nimbārka) (= II, 1, 25-38 en Madhva) se refieren a la creación del mundo. Esto resulta de la simple lectura de los mismos y de un modo general todos los comentaristas concuerdan en que estos Sūtras se refieren a *Brahman* como autor de la creación (aunque ésta sea de naturaleza irreal para Shaṅkara) hecho convalidado por los Sūtras I, 4, 23-27 (en Shaṅkara, Nimbārka y Vallabha) (= I, 4, 23-28 en Rāmānuja) (= I, 4, 24-28 en Madhva) que se refieren a *Brahman* como la causa eficiente del universo. Ahora bien, el acto *creador* es uno de los elementos más importantes que configuran a un Dios personal y dan lugar al Teísmo.

Tomando en cuenta todas las consideraciones que anteceden creemos que se puede decir, como ya lo adelantamos, que una doctrina teísta formaba parte del sistema doctrinario de Bādarāyaṇa aunque no se pueda fijar el contenido exacto de la misma ni determinar su grado de coincidencia con la doctrina teísta de los cuatro grandes comentaristas de Bādarāyaṇa mencionados, resumida en estas cuatro tesis (5, 6, 7, 8) comunes a todos ellos.

## TESIS 9: REALISMO

Pasamos ahora a ocuparnos de la novena tesis: “*Brahman / Īśvara, las almas y el mundo son reales por igual*”, también común a los cuatro comentaristas y que los opone a la concepción idealista / ilusionista de Shaṅkara que considera que el *Īśvara*, las almas y el mundo son creaciones ilusorias de la mente sumida en el error y que la *única Realidad es Brahman*.

Es necesario tener en cuenta en primer lugar que la doctrina teísta a la cual, de acuerdo con lo expresado, adhiere Bādarāyaṇa constituye de por sí un indicio que inclina a pensar que él adopta una concepción realista: es imposible admitir, por un lado, que un Ser Supremo personal y dotado de las más excelsas cualidades cree un mundo ilusorio y por consiguiente de naturaleza engañosa, que se manifiesta como real no siéndolo, y que, por otro lado, ese Ser Supremo omnipotente y magnífico Señor y Soberano, sea Señor y Soberano de creaciones ilusorias, carentes de existencia real.

En segundo lugar esta conclusión del realismo de Bādarāyaṇa, que resulta de su concepción teísta, tiene sus firmes antecedentes en las *Upanishads*: al margen de algunos pasajes que pueden ser interpretados como de tendencia idealista, las *Upanishads* como un todo manifiestan una clara concepción realista. (Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, New York: Dover Publications, 1966, pp. 159-172, y los pasajes upanishádicos que él cita.) Entre los textos upanishádicos más relevantes para el realismo queremos señalar aquellos en que se proclama que *Brahman / Ātman* es el Alma o Espíritu universal que no sólo lo penetra *todo*

sino que *todo* lo rige desde el interior, no manifestándose el menor atisbo de duda de que el *todo* existe.

Finalmente, Bādarāyaṇa dedica una serie de Sūtras de la Segunda Sección del Segundo Capítulo a la refutación del Budismo. Esos Sūtras son 18-32 en Shaṅkara, Nimbārka, Madhva y Vallabha y 17-30 en Rāmānuja. Los cinco comentadores están de acuerdo en que Bādarāyaṇa en estos Sūtras está refutando al Budismo, pero están en desacuerdo con relación a qué escuelas budistas tiene en mira Bādarāyaṇa en cada uno de estos Sūtras. Shaṅkara y Vallabha están de acuerdo en que los Sūtras 18-27 están dirigidos contra el realismo budista caracterizado por su peculiar teoría de los *dharmas* y el atributo de instantaneidad que les es asignado; y en que los Sūtras 28-31 refutan a la escuela idealista budista Yogācāra, siendo el *sūtra* 32 una condena general del Budismo. Rāmānuja y Nimbārka coinciden con Shaṅkara y Vallabha con relación a los Sūtras 18-31, pero piensan que el *sūtra* 32 se refiere a la escuela nihilista (*Mādhyamika*) del Budismo. Madhva tiene una interpretación diferente: para él los Sūtras 18-25 critican a los realistas budistas, los Sūtras 26-29 a los nihilistas budistas y los Sūtras 30-32 a los idealistas budistas.

Las divergencias señaladas no descartan el hecho de que Bādarāyaṇa en su tratado, en un número de aforismos que puede variar de acuerdo con los comentadores, adoptó una posición contraria al idealismo budista, única forma de idealismo hasta su época, y cuyos postulados fundamentales eran los postulados básicos de todo idealismo: la inexistencia del objeto externo y la naturaleza meramente mental de todo lo que se percibe.

Se puede, pues, concluir que Bādarāyaṇa readhería al Realismo.

## TESIS 10: DIFERENCIA DE LAS ALMAS FRENTE A BRAHMAN

La décima tesis expresa: “*las almas nunca dejan de ser diferentes de Brahman*”.

1. Los cuatro comentadores teístas y devocionales concuerdan en que existe una infranqueable *diferencia* entre *Brahman* / *Īśvara*, el Ser Supremo, único y sin segundo, dotado de incomparables y exclusivas eximias cualidades, y las almas individuales (*Ātman*, *jīva*). Las almas individuales no pueden ser concebidas como idénticas al *Īśvara* mientras están encadenadas al ciclo de las reencarnaciones y están sometidas así al error y al sufrimiento, situaciones inimaginables para el *Īśvara*; ni tampoco cuando han alcanzado el perfeccionamiento espiritual, se han liberado de las reencarnaciones y han obtenido como premio una vida de felicidad eterna al lado y a la sombra del *Īśvara*, en el magnífico mundo en que Él reina como monarca absoluto dotado de un *status* incomparable y exclusivo.

Para Shaṅkara, contrariamente a la opinión de los otros cuatro grandes comentadores teístas, existe una indestructible *identidad* entre *Brahman* y las almas individuales, identidad temporalmente oculta por la ignorancia y adventicias impurezas a las que pueden poner fin el sometimiento a la disciplina moral y el conocimiento de

la verdadera naturaleza de uno mismo, revelándose en ese momento supremo la absoluta identidad entre el alma y *Brahman*, la que siempre existió, existe y existirá.

2. Para los comentaradores teístas el *jīva* (alma encarnada) *es real* y no es otra cosa que la forma *real* que tiene o asume el alma (*Ātman*) mientras no se ha liberado del error y de las cualidades negativas que la subyugan, pero, como hemos dicho, el *Ātman* en su verdadero ser *es diferente* de *Brahman* en lo que a las cualidades respecta: excelsas en *Brahman*, limitadas en el *Ātman*, aunque ambos tienen como naturaleza el ser conciencia.

Para Shaṅkara el *jīva* no es otra cosa que *la imagen ilusoria e irreal* del *Ātman* que crea el hombre debido a la ignorancia que lo domina y que él sobreimpone sobre la verdadera naturaleza (ser *Brahman*) del *Ātman*, pero en su verdadero ser el *Ātman* *no es diferente* de *Brahman*.

3. Existen Sūtras de Bādarāyaṇa que constituyen el fundamento de la interpretación de los cuatro comentaradores teístas y devocionales. En cuanto a Shaṅkara es importante señalar que él, en su comentario de estos mismos Sūtras, concuerda en principio con los cuatro comentaradores teístas al aceptar que Bādarāyaṇa enseña efectivamente en ellos la diferencia entre *Brahman* y las almas, pero se aparta de ellos con su afirmación, *carente de fundamento*, de que esa diferencia es para Bādarāyaṇa de carácter ilusorio. Ésta es una idea de Shaṅkara, fundada en algunos textos upanishádicos, lo que le da un relativo valor, pero no es una idea que Bādarāyaṇa expresa haciéndola suya. Esta interpretación infundada de Shaṅkara corrobora la posición de sus adversarios teístas, por cuanto aduce contra ella algo carente de validez, no cabiendo entonces duda de que Bādarāyaṇa adhiere efectivamente a la tesis de la diferencia.

Examinaremos ahora el contenido de dichos Sūtras.

a. El Sūtra I, 1, 17, que en el Comentario de Shaṅkara junto con los Sūtras I, 1, 12-16 y I, 1, 18-19 constituyen el *Adhikaraṇa* o Sub-sección 6, que es denominado *Ānandamaya* y tiene la finalidad de demostrar que el término *ānandamaya*, usado por las *Upanishads*, se refiere al Supremo *Brahman*. En este Sūtra Bādarāyaṇa dice escuetamente: *bhedavyapadeśāc ca*, que significa: “y en razón de la enseñanza de la diferencia”.

Shaṅkara inicia su comentario del mismo expresando que es legítima (*bāḍham*) la opinión de un intérprete de Bādarāyaṇa que dijera que en este Sūtra Bādarāyaṇa está enseñando *la diferencia* que existe entre el *ānandamaya* = *Brahman* y el *jīva* = el alma individual encarnada (*jīvānandamayau bhedenā vyapadiśati*). Pero Shaṅkara agrega en su comentario de este Sūtra que existe en el mundo la errónea inveterada creencia de que el alma es el cuerpo, etc., creencia errónea producida por la ignorancia en que el hombre está sumergido, que le impide ver la identidad esencial entre *Brahman* y su alma (*Ātman*). Por esta razón Shaṅkara afirma que se dan en las *Upanishads* con el fin de contrarrestar esa creencia errónea formulaciones que niegan la identidad del alma y el cuerpo.

Además continúa Shaṅkara afirmando que existe evidentemente una “diferen-

cia” entre *Brahman* y la apariencia ilusoria (*jīva*, *vijñānātman*) bajo la cual el alma (*Ātman*) se manifiesta como diferente de *Brahman* en la realidad empírica, siendo así que el alma (*Ātman*) es en su verdadero ser idéntico a *Brahman* en esencia y cualidades. Según Shaṅkara es aquella *diferencia ilusoria* lo que Bādarāyaṇa afirma en este Sūtra y el que le precede, pero para él Bādarāyaṇa no niega la identidad esencial.

Esta explicación de Shaṅkara se basa en su propia concepción monista que afirma la existencia única y exclusiva de *Brahman* y el carácter ilusorio, apariencial, de todo lo que no sea *Brahman*. Pero esta idea no es coherente con el pensamiento de Bādarāyaṇa para quien las almas individuales *existen realmente*, tema al cual nos hemos referido en la sección anterior *Tesis 9: Realismo*.

b. A la misma conclusión lleva el análisis de los Sūtras I, 2, 3-6, 8, 11 y 12, 20 y 22. En su comentario de estos Sūtras Shaṅkara abiertamente reconoce que Bādarāyaṇa se refiere a la diferencia que existe entre *Brahman* y las almas. Por ejemplo, en su comentario *ad I, 2, 3* Shaṅkara señala que «el Sūtra anterior [de Bādarāyaṇa] ha hablado de la posibilidad de atribuir determinadas cualidades a *Brahman*; pero éste habla de la imposibilidad de que ellas sean atribuidas al alma incorporada»: *pūrveṇa sūtreṇa brahmaṇi vivakṣitānāṃ guṇānām upapattir uktā / anena tu śārīre teṣām anupapattir ucyate*. En su comentario *ad I, 2, 4* Shaṅkara considera que Bādarāyaṇa niega la posibilidad de atribuir al alma incorporada ciertos atributos que son propios de *Brahman*: «el alma incorporada no tiene las cualidades de ‘hecho de mente’, etc. [cualidades que son de *Brahman*]»: ... *na śārīro manomayativādiguṇaḥ*. En el comentario *ad I, 2, 5* Shaṅkara aclara que para Bādarāyaṇa “... el que posee las cualidades de ‘ser hecho de mente’, etc. [es decir, *Brahman*], es diferente del alma incorporada...”: ... *śārīrād anyo manomayativādiguṇaḥ* ... , y finaliza diciendo: «Por esta razón se entiende la diferencia entre ambos [*Brahman* y el alma encarnada]»: *tasmāt tayor bhedo ’adhigamyate*. Y en su comentario *ad I, 2, 6* en que Bādarāyaṇa simplemente dice: *smṛteś ca*: “también a partir de la *Smṛiti*”, Shaṅkara explicita: «También la *Smṛiti* enseña la diferencia entre ambos, el alma incorporada y el Supremo *Ātman* [= *Brahman*]»: *smṛtiś ca śārīraparamātmānor bhedaṃ darśayati*, citando como *Smṛiti* a la *Bhagavad-Gītā* 18, 61 y 13, 2, como prueba de la diferencia sostenida por Bādarāyaṇa. Y, finalmente, en su comentario *ad I, 2, 20*, Shaṅkara menciona la existencia en Bādarāyaṇa de esta *enseñanza de la diferencia* entre *Brahman* y el *Ātman* «... esta enseñanza de la diferencia entre ambos, el alma incorporada y el Gobernante Interno [= *Brahman*] ...»: ... *ayaṃ śārīrāntaryāmiṇor bheda-vyapadeśa*.

Pero en su comentario de estos dos últimos Sūtras I, 2, 6, y I, 2, 20 Shaṅkara limita su aceptación de la existencia en Bādarāyaṇa de la enseñanza de la diferencia entre *Brahman* y las almas: *existe diferencia* entre *Brahman* y las almas en Bādarāyaṇa, pero en él *esa diferencia es ilusoria*, irreal, creada por la ignorancia. Damos los textos del comentario de Shaṅkara a ambos Sūtras para que se vea la forma de proceder de Shaṅkara que pone en evidencia su propia posición.

En el comentario *ad I, 2, 20* Shaṅkara se expresa así: «...Esta enseñanza de la

diferencia entre el alma encarnada (*śārīra, jīva*) y el Gobernante Interno (*antaryāmin, Brahman*), [diferencia] causada por las limitaciones constituidas por los órganos de la acción [= cuerpo, órganos del mismo] que aparecen debido a la ignorancia, no es [correcta] desde el punto de vista de la verdad suprema (*na pāramārthikaḥ*), pues el *Ātman* Interior es uno, [y] no son posibles dos *Ātmans* Interiores [que serían uno el *Ātman / jīva* y otro el *Ātman / Brahman*], pero que el hecho de que [ese *Ātman*] que es uno sea tratado en la práctica [o concebido comúnmente] como [sometido a] la diferencia es provocado por [las mencionadas] limitaciones, de la misma manera como [el espacio es tratado en la práctica o concebido comúnmente como dos:] el espacio dentro de la vasija y el gran espacio [que lo abarca todo] [a pesar de que ambos son uno y el mismo]. Y como consecuencia de ello [= de lo que sucede en la práctica o de lo que comúnmente se concibe a pesar de que la realidad es diferente], existe todo esto: textos de la Revelación (*Shruti*) que se refieren a la diferencia entre el sujeto del conocimiento y el objeto del conocimiento, etc.; y medios de conocimiento como la percepción, etc.; y la [falsa] experiencia del ciclo de las reencarnaciones (*saṃsāra*); y los tratados que contienen prescripciones y prohibiciones [, todo lo cual es inexistente en realidad desde el punto de vista de la Verdad Suprema]. Y así la *Shruti* [*Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 5, 15, cuando dice]: ‘Donde existe una *aparente* [falsa] *dualidad*, entonces el uno *ve* al otro’, está declarando que toda práctica o concepción común [que implica la dualidad relativa a un sujeto y a un objeto del conocimiento] se da [solamente] en el ámbito de la ignorancia [es decir atañe al conocimiento, se da en el plano epistemológico, es un error epistemológico]; [pero cuando dice:] ‘Pero donde *todo es* el *Ātman* de uno, entonces ¿con qué a quién vería?’, está excluyendo del ámbito del conocimiento [correcto] toda práctica o concepción común [que afirme implícita o explícitamente la existencia real de la dualidad, habiendo desaparecido toda la realidad empírica en la unidad del “*tman*, se trataría en este caso de un error ontológico]»: ...*avidyāpratyupasthāpitakāryakaraṇo-pādhinimitto ’yaṃ śārīrāntar-yāmiṇor bhedavyapadeśo na pāramārthikaḥ / eko hi pratyagātmā bhavati na tvau pratyagātmānau sambhavataḥ / ekasyaiva tu bhedavyavahāra upādhikṛto yathā ghaṭākāśo mahākāśa iti / tataś ca jñāṭṛjñeyādibhedaśrutayaḥ pratyakṣādini ca pramāṇāni saṃsārānubhavo vidhipraṭiṣedha-śāstraṃ ceti sarvam etad upapadyate / tathā ca śrutiḥ ’yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati’ ityavidyāviśaye sarvaṃ vyavahāraṃ darśayati / ’yatra tvasya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet’ iti vidyāviśaye sarvaṃ vyavahāraṃ vārayati.*

Y en el comentario *ad* I, 2, 6, después de citar a la *Bhagavad-Gītā* 18, 61 y 13, 2, como los textos a los que se referiría Bādarāyaṇa al aducir a la *Smṛiti* como fundamento de su enseñanza de la diferencia entre *Brahman* y el *Ātman* individual, Shaṅkara da su propia interpretación de los mismos sosteniendo que *la diferencia* a que ellos se refieren *es transitoria*, terminando cuando se llega al conocimiento de la unicidad de *Brahman* – que según él las *Upanishads* propugnan.

En una parte de este comentario Shaṅkara se expresa así: «El Supremo *Ātman*,

[erróneamente] acotado por las limitaciones propias del cuerpo, los órganos de los sentidos, la mente y el intelecto es imaginado por los ignorantes como [si fuera] encarnado [= el *jīva*]: *para evātmā dehendriya-manobuddhyupādhibihīḥ paricchidyamāno bālaiḥ śārīra ityupacaryate*. Y luego Shaṅkara recurre a la comparación del espacio que aparece falsamente recortado por los límites de la vasija, y agrega que cuando uno ha hecho suya la enseñanza de la Unidad de todo en *Brahman*, ya no existen ni en el nivel del lenguaje ni en el nivel de la realidad las diferencias de “acción” y “agente de la acción” ni de “encadenamiento (al ciclo de las reencarnaciones)” y “liberación (del ciclo de las reencarnaciones)”, etc. (...*karmatvakartṛtvādi-bhedavyavahāro na virudhyate prāk ‘tat tvam asi’ ityātmaikatvopadeśa-grahaṇāt / gṛhite tvātmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahāraparisamāptir eva syāt*).

c. Véase también el comentario de Shaṅkara a los Sūtras I, 3, 2-I, 3, 7 del tratado de Bādarāyaṇa, que con el fin de establecer que el Supremo *Brahman* es el único soporte del cielo y de la tierra, señala la diferencia que existe entre el *prāṇabhṛt*, “el portador del *prāṇa*” = el *jīva*, y el Supremo *Brahman*; en especial I, 3, 5, que concretamente menciona la diferencia (*bheda*) entre ambos. Shaṅkara en su comentario de estos Sūtras acepta sin oposición manifiesta que Bādarāyaṇa está estableciendo una diferencia entre *Brahman* y las almas, pero sin duda con la reserva mental de que esa diferencia es sólo imaginaria y no de acuerdo con la Verdad Suprema, idea ésta expresada en múltiples pasajes por Shaṅkara, incluso de esta misma Sección (3) del Capítulo I de su obra, como es el comentario al Sūtra I, 3, 19.

d. Finalmente, véase el comentario de Shaṅkara al Sūtra II, 1, 22 de Bādarāyaṇa. En los Sūtras II, 1, 21, 22 y 23, Bādarāyaṇa sostiene que el *jīva* no puede ser el Creador del Universo y que el único Creador posible es *Brahman*. Y en Sūtra II, 1, 22 Bādarāyaṇa da como fundamento de esta tesis la diferencia que existe entre *Brahman* y el *jīva*. Shaṅkara, siguiendo el curso del pensamiento de Bādarāyaṇa expresado en los Sūtras II, 1, 21, 22 y 23, describe en exaltados términos a *Brahman* como el *único* Creador posible del Universo (omnisciente, omnipotente, etc.), *diferenciándolo* del alma encarnada (*jīva, śārīra*), por encima de la cual *Brahman* debe ser ubicado: el *jīva* tiene la condición de transmigrador, *Brahman* tiene la condición de Creador, más allá del bien y del mal. Pero Shaṅkara termina este comentario proclamando que desde el punto de vista *de la Verdad Suprema* se da la irrealidad del *saṃsāra* y de la diferencia, creados ambos por la ignorancia.

Podemos concluir por las observaciones que anteceden que Bādarāyaṇa sostenía en su obra, al igual que los cuatro comentaristas teístas, *la diferencia absoluta* entre el alma individual y *Brahman*, siendo propia de Shaṅkara la interpretación de que en opinión de Bādarāyaṇa *esa diferencia es sólo transitoria*.

## TESIS 11: TAMAÑO ATÓMICO DEL ALMA (ĀTMAN)

La undécima tesis común a los cuatro comentaristas sostiene: “*las almas son de tamaño atómico*”.

De acuerdo con esta tesis el *jīva* (el alma encarnada, el espíritu individual empírico, diferente de *Brahman*) es de tamaño atómico. Los cuatro comentaristas teístas están de acuerdo en esto.

Para Shaṅkara el *Ātman* es siempre idéntico a *Brahman* y por lo tanto todo lo compenetra, pero mientras el *Ātman* no conoce su verdadera naturaleza de idéntico a *Brahman*, se imagina que está encarnado en un cuerpo y como tal no puede exceder de los límites del mismo.

Pensamos que la opinión de los cuatro comentaristas teístas refleja la doctrina de Bādarāyaṇa con respecto a la atomicidad del alma encarnada, doctrina que surge de los Sūtras del propio Bādarāyaṇa. En efecto en II, 3, 19-28 Bādarāyaṇa expone una serie de argumentos a favor de la atomicidad (*aṇutva*, *aṇuparimāṇatva*) del *jīva*, y más aún en algunos de ellos rechaza tesis contrarias a ésta, como en II, 3, 21: «Si se dice que [el alma encarnada] no es atómica debido a [que hay testimonios de] la *Shruti* que afirma[n] lo contrario [= la no-atomicidad del alma], negamos esto porque [esos textos] se refieren [no al alma encarnada, el *jīva*, sino] a otra entidad [= a *Brahman*, que no es atómico sino que todo lo compenetra]»: *nāṇur atacchruter iti cen netarādhikārāt*. Cf. II, 3, 24.

Agreguemos a esto que el propio Shaṅkara acepta que los Sūtras II, 3, 19-28 defienden la tesis de la atomicidad del *jīva* –como lo hacen los cuatro comentaristas teístas de Bādarāyaṇa– pero considera, en su comentario de II, 3, 29-32, que en ellos Bādarāyaṇa está exponiendo la tesis atomista de otros no aceptada por el mismo Bādarāyaṇa. Cf. en el inicio de su comentario al II, 3, 29, la expresión *tuśabdaḥ pakṣaṃ vyāvartayati*: «la palabra *tu* [‘pero’, incluida en el Sūtra II, 3, 29 de Bādarāyaṇa] rechaza la tesis del adversario [expuesta en los Sūtras anteriores]».

Por otra parte, Shaṅkara afirma que cuando se trata de formulaciones de la *Shruti* que afirman la atomicidad del *ātman*, ellas deben ser tomadas metafóricamente, con una intención determinada (*abhiprāya*), como la de expresar la extrema sutileza, es decir la incognoscibilidad (*durjñānatva*) del *ātman*. Cf. comentario al II, 3, 29, en el pasaje relativo a la *Muṇḍaka-Upanishad* III, 1, 9.

Señalemos por último que los Sūtras I, 2, 7 y IV, 4, 15-16 corroboran las conclusiones anteriores sobre la concepción de Bādarāyaṇa de que el *jīva* (alma encarnada, espíritu individual empírico) es de tamaño atómico en contraste con *Brahman* que lo compenetra todo, concepción, por otra parte coherente con su realismo y con su afirmación de la diferencia entre *Brahman* y las almas, a que nos hemos referido antes.

Podemos, pues, concluir como resultado del estudio y comparación de los mencionados comentarios que *las once tesis, tratadas en lo que precede, eran tesis sostenidas por Bādarāyaṇa, y pueden ser consideradas como las más importantes.*

## TESIS DE BĀDARĀYAṆA DE ACUERDO CON V.S. GHATE

A las once tesis tratadas anteriormente se podrían agregar otras expresadas en sus *Aforismos*, o bien recurriendo al *método de comparación* de las interpretaciones de los principales comentaristas para aceptar de entre ellas como propias de Bādarāyaṇa aquellas en que un mayor número de ellos concuerdan, o bien adoptando el *criterio de la congruencia doctrinaria* para aceptar como de Bādarāyaṇa aquellas tesis que resultan estar más de acuerdo con las tesis aceptadas sin lugar a dudas como sostenidas por Bādarāyaṇa.

Los expositores de la filosofía de la India, recurriendo a ese método y a ese criterio procuran presentar un cuadro lo más detallado posible del sistema de Bādarāyaṇa. Es así que S. Radhakrishnan, en el Capítulo VII de la Parte III de su *Indian Philosophy*, Vol. II, pp. 434-442, hace una detallada exposición de los puntos de vista metafísicos de Bādarāyaṇa.

V.S. Ghate, en su obra citada, *The Vedānta*, ha hecho un estudio sumamente pormenorizado de los Sūtras de Bādarāyaṇa con el fin de reconstruir su sistema y darnos de él una visión lo más completa posible. De un modo general sus conclusiones parecen acertadas y merecen confianza.

Como otro acercamiento más al pensamiento de Bādarāyaṇa señalamos a continuación las conclusiones a que llegó Ghate respecto de los puntos de doctrina que según él «*mu*y probablemente» formaban parte del sistema de Bādarāyaṇa (pp. 166-167). Algunas de las tesis que Ghate atribuye a Bādarāyaṇa ya han sido tratadas por nosotros en detalle en las páginas que preceden.<sup>7</sup>

1. El *jīva* [espíritu individual empírico] es de tamaño atómico en contraste con *Brahman* que lo compenetra todo (I, 2, 7; II, 3, 19-32; IV, 4, 15-16).

2. El *jīva* no es enteramente idéntico a *Brahman*. A lo sumo se puede decir que no es enteramente diferente de él (I, 1, 16, 17, 19, 21; I, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 20, 22; I, 3, 2, 5, 7, 19; II, 1, 21-23; II, 3, 43-53; III, 2, 27-30).

3. El *jīva* es una parte de *Brahman* (II, 3, 43).

4. El *jīva* tiene como naturaleza la conciencia (el conocimiento, la inteligencia), en cuanto es un conocedor o tiene como atributo al conocimiento (II, 3, 18).

5. El *jīva* es una agente activo, pero su actividad deriva de *Brahman* (II, 3, 33-40).

6. *Brahman* es la causa del surgimiento, conservación y destrucción del universo (I, 1, 2).

7. *Brahman*, que es conciencia (conocimiento, inteligencia), es la causa del

<sup>7</sup> En esta lista de Ghate hemos introducido algunas ligeras modificaciones. Se debe tener presente que en ella en los textos citados el primer número, romano, corresponde al *Adhyāya* o Capítulo, el segundo número, arábigo, al *Pāda* o Sección, y el tercero y siguientes, arábigos, al *Sūtra* del tratado de Bādarāyaṇa.

mundo consciente (cognoscente, inteligente) y del mundo no-consciente (no-cognoscente, no-inteligente) (II, 1, 4-11).

8. *Brahman* es tanto la causa material como la causa eficiente del universo (I, 4, 23-27).

9. La meditación en *Brahman* conduce al conocimiento, el cual a su vez conduce a una felicidad de la que no se aparta uno más (III, 4, 51-52).

10. *Brahman* es uno, sin distinción de *Brahman* superior y *Brahman* inferior, y consecuentemente no hay una distinción entre una etapa superior y otra inferior en el camino salvífico y una Liberación gradual o instantánea (IV, 2 y IV, 4).

11. El efecto es una modificación de la causa (I, 4, 26; II, 1, 14-20).

12. La *Shruti* (Revelación) constituye el medio principal para alcanzar el conocimiento de *Brahman* (I, 1, 3; II, 1, 27).

13. *Tarka* o el razonamiento tiene su propio dominio; con relación a temas supra-sensibles o puramente metafísicos, como *Brahman*, carece de validez y tiene que subordinarse a la *Shruti* (II, 1, 11).

Señalemos que Ghate en las pp. 36-37 de su citada obra da una sinopsis de las coincidencias doctrinarias entre los cinco grandes comentadores y entre los cuatro comentadores teístas y de las doctrinas propias de Shaṅkara y de Madhva, temas estos a los que se referirá en detalle en el curso de su estudio.

## COMENTADORES DE LAS UPANISHADS ANTERIORES A BĀDARĀYAṆA Y COMENTADORES DEL TRATADO DE BĀDARĀYAṆA

Bādarāyaṇa no fue el primer pensador indio que se ocupó de las *Upanishads*. Antes que él existieron comentadores e intérpretes de las mismas como Āśmarathya, Bādari, Kārśṇājini, Kāśakṛtsna, Ātreya, Auḍulomi, Jaimini, cuyas obras no han llegado hasta nosotros. Probablemente el tratado de Bādarāyaṇa por su excelencia eclipsó a la obra de los que lo habían precedido y originó su gradual olvido y desaparición.

Después de Bādarāyaṇa hubo también un gran número de comentadores e intérpretes tanto de las *Upanishads* como del Tratado del mismo Bādarāyaṇa. Mencionemos entre estos últimos a Shaṅkara (alrededor del 700), Bhāskara (siglo IX o X), Yādava Prakāśa (mitad del siglo XI), Rāmānuja (1027-1137), Madhva (1198-1278), Śrīkaṇṭha (siglo XIII), Nimbārka (última parte del siglo XIII), Śrīpati (siglo XIV), Vallabha (1479-1531), Śukha (siglo XVI), Vijñānabhikṣu (mediados del siglo XVI), Bāladeva (1720-1790). Todos ellos desarrollan doctrinas que, aunque estén basadas en las *Upanishads* y en la obra de Bādarāyaṇa, son en mayor o menor grado diferentes entre sí y conforman sistemas que reciben diferentes nombres, situación esta que se explica por la heterogeneidad de contenido de las *Upanishads* y por la dificultad del tratado de Bādarāyaṇa. Dichos autores, haciendo gala de una gran habilidad interpretativa, se esfuerzan por armonizar los puntos de

vista divergentes, que encuentran en los textos upanishádicos o en el mencionado tratado, por un lado entre sí y por otro con la tesis que ellos mismos sostienen.

Se puede decir en forma general que ninguno de esos comentaristas refleja en forma totalmente fidedigna el contenido de las *Upanishads*, debido a que las *Upanishads* presentan un contenido diverso, múltiple, heterogéneo, que es imposible reducir a un sistema único y unitario, y los comentaristas por su parte se esfuerzan justamente por reducir ese contenido a un tipo tal de sistema. Se puede decir que mientras más unitario es el sistema upanishádico, que el comentarista construye, más alejado está de la naturaleza específica de las *Upanishads*.

Tampoco podemos pensar que la exposición que cada uno de esos comentaristas hace del sistema de Bādarāyaṇa sea correcta en todas sus partes, ya que en esas interpretaciones los comentaristas han presentado como propios de Bādarāyaṇa puntos de vista propios de ellos.

Contrariamente a lo que generalmente se cree el sistema de Shaṅkara, el más conocido en Occidente, es uno de los que menos reflejan el pensamiento auténtico de la *Upanishads*, aunque es indudablemente el más original, profundo y brillante de los sistemas upanishádicos.

## APRECIACIÓN GENERAL DEL TRATADO DE BĀDARĀYAṆA

Cuando Bādarāyaṇa compone su obra *Vedāntasūtras* o *Brahmasūtras* él tiene ante sí un *corpus* sumamente amplio de textos upanishádicos. Como ya lo hemos expresado, las *Upanishads* constituyen una colección de *textos heterogéneos* que expresan doctrinas de diversos autores, de diversas épocas, de diversas tendencias e inspiración. Podemos hablar de un *contenido sincretista* de las *Upanishads*, pues además de la heterogeneidad de ese contenido se da una aceptación irrestricta de todas las tesis, doctrinas, teorías, formulaciones que componen ese contenido.

Bādarāyaṇa sistematiza las enseñanzas upanishádicas unificando sus diversas y muchas veces contradictorias doctrinas en una sola y única doctrina; Bādarāyaṇa elimina la pluralidad doctrinaria reemplazándola por una unidad doctrinaria; Bādarāyaṇa introduce en el “caos” upanishádico la “armonía” de un sistema racionalmente coherente, sin contradicciones, estructurado, ordenado, en que cada elemento encuentra el lugar que le corresponde; todo el contenido de sus enseñanzas lo obtiene Bādarāyaṇa de las *Upanishads*, en este sentido él no crea nada nuevo, pero su originalidad no radica en el material intelectual que maneja sino en la forma que su racionalidad impone a ese material, recurriendo a un extraordinario poder de análisis y de síntesis que se enfrenta con una enorme masa de textos divergentes. Desde este punto de vista la obra de Bādarāyaṇa es extraordinaria y única.

Los Sūtras de Bādarāyaṇa constituyen concisos y cortos Aforismos que nos han llegado sin ningún comentario del autor o de sus discípulos inmediatos, lo cual no per-

mite conocer los textos upanishádicos en los que sin lugar a duda cada uno de ellos tenía su fundamento. Son los comentaristas posteriores los que señalan, cada uno según su interpretación, qué textos upanishádicos subyacen en cada caso a cada aforismo.

El precio que paga Bādarāyaṇa por la unificación que lleva a cabo es sumamente alto: sacrifica en aras de la *unidad* de su sistema la *heterogeneidad* misma de las *Upanishads*, su *pluralidad ideológica*, en una palabra su verdadera y auténtica naturaleza.

La paradoja del sistema de Bādarāyaṇa consiste en que su tratado *Vedāntasūtras* o *Brahmasūtras*, destinado a unificar la pluralidad doctrinaria upanishádica, va a marcar el inicio de la *Escuela del Vedānta*, cuyos principales representantes (entre los cuales se cuentan los cinco grandes comentaristas de Bādarāyaṇa a que nos hemos referido), con sus diversas interpretaciones del sistema de Bādarāyaṇa, basada cada una de ellas en aspectos diferentes de la *Upanishads* (que siguen siendo la máxima autoridad), reintroducirán en la historia del pensamiento de la India la diversidad y pluralidad doctrinales.

## BIBLIOGRAFÍA

### a. Ediciones<sup>8</sup> y traducciones

Radhakrishnan, S., *The Brahmasūtra*, London: G. Allen and Unwin, 1960. Presenta el texto sánscrito de los Aforismos y su traducción al inglés y además un comentario del autor en que éste expone las interpretaciones de diversos antiguos comentarios indios del tratado de Bādarāyaṇa.

Sharma, B.N.K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971-1973. Tres volúmenes. Contiene el texto sánscrito y la traducción al inglés de los Aforismos de Bādarāyaṇa y una exposición de las interpretaciones de los principales comentaristas indios antiguos.

### b. Estudios

Ghate, V.S., *The Vedānta, A Study of the Brahmasūtras with the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva and Vallabha*, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960.

Masson-Oursel, Paul, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923, pp. 195-198 y notas 107 y 108.

Nakamura, H., *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Pandey, S.L., *Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy*, Allahabad: Darshan Peeth, 1983.

---

<sup>8</sup> El texto de los Sūtras de Bādarāyaṇa se encuentra siempre incluido en las ediciones de los comentarios de su Tratado.