

El Vedānta, ¿filosofía o teología? (según Vedāntasāra 1-5)

Javier Ruiz Calderón

1. Introducción

1. La "filosofía comparada"

Comparar dos filosofías, es decir, estudiar sus semejanzas y diferencias, hacerlas dialogar, puede servir para entenderlas mejor. Si la comparación se refiere a algún asunto particular, sea metodológico o doctrinal, el enfocarlo desde dos ángulos distintos permite un abordamiento más completo, en el que se aprecian mejor sus relieves y quedan menos zonas de sombra. Si el sujeto que realiza la comparación se identifica con una de las filosofías comparadas, la apertura al punto de vista ajeno puede favorecer la ampliación de su propio horizonte hermenéutico y, por tanto, vital.

Se suele llamar "filosofía comparada" a la que tiene en cuenta las aportaciones filosóficas de las diversas culturas. La comparación y el diálogo interculturales producen los mismos beneficios que los intraculturales: aclaración mutua de las perspectivas, "triangulación" de los problemas filosóficos y fusión de horizontes; pero la mayor distancia hermenéutica suscita problemas metodológicos que dificultan la empresa e incluso podrían poner en cuestión su viabilidad.¹

En mi opinión el verdadero interés de la disciplina llamada "filosofía comparada" no consiste tan sólo en mostrar parecidos más o menos llamativos entre los pensamientos de distintas culturas sino en abrir un ámbito más amplio - intercultural o transcultural

¹ Sobre la posibilidad y los límites de la filosofía comparada véanse, por ejemplo, Panikkar 1980 y Larson & Deutsch 1988; sobre el caso específico de la relación entre el pensamiento indio y el occidental, Halbfass 1988 y Panikkar 1997.

- de reflexión en el que al plantearse los problemas filosóficos no sólo se tengan en cuenta los intentos de respuesta surgidos en Occidente sino también los extraoccidentales. Esto exige un conocimiento suficiente de las tres grandes tradiciones filosóficas² de la humanidad, a saber: las que nacieron en Grecia, la India y China. Es decir, un conocimiento suficiente de la historia universal, mundial o global de la filosofía; o, en otras palabras, de la "historia de la filosofía" a secas, y no sólo de una parte de ella.³

2. Planteamiento del problema

El Advaita Vedānta es una de las escuelas espirituales y de pensamiento más importantes de la India.⁴ En los textos del Vedānta⁵ hay argumentación racional, en ocasiones elaboradísima, y se tratan todos los temas clásicos de lo que en Occidente llamamos filosofía: metafísica, antropología, teoría del conocimiento,

² Entendiendo la filosofía en su acepción estrictamente académica, como un saber racionalmente fundado sobre la estructura de la realidad. En este sentido no puede hablarse, como se hace en ocasiones, de "filosofía" africana, polinesia, etc. sino, a lo sumo, de "la visión del mundo" o "el pensamiento" de esas culturas. Sobre las diversas acepciones del término filosofía véase el apartado 2 *infra*.

³ Esta deseable visión global de la historia de la filosofía es muy infrecuente; pero hay excepciones notables como, por ejemplo y abarcando todo el arco cronológico, Deussen 1894/1917, Radhakrishnan 1952 y Scharfstein 1998.

⁴ Introducciones al pensamiento hindú en castellano: Mahadevan 1991 (peor para lo no hinduista) y, sobre todo, Glasenapp 1977. En general, Radhakrishnan 1940 y en especial Dasgupta 1922/1955. Introducciones breves al Advaita Vedānta en castellano: Deutsch 1999, Nikhilananda 1993 y Pujol 2001. En otras lenguas, además de los capítulos correspondientes de Radhakrishnan y Dasgupta, Deussen 1883 (sic) y Potter 1981.

⁵ Hay otras escuelas de Vedānta, pero aquí vamos a llamar "Vedānta" sin más al Advaita Vedānta o Vedānta no dualista, por simplificar.

ética, etc. ¿Nos encontramos ante una "filosofía" o, más bien, como presupone el dato de la fe en una determinada revelación religiosa, se trata de una "teología"?⁶ No es una cuestión meramente terminológica. De lo que entendamos por filosofía dependerá no sólo la posibilidad, los límites y las condiciones de la filosofía comparada sino los de la filosofía en general e incluso el propio sentido de la actividad filosófica.

En este trabajo intentamos responder la cuestión planteada a partir de uno de los textos clásicos del Vedānta, el *Vedāntasāra* de Sadānanda; pero antes de entrar en su análisis, exponemos y comentamos algunas de las ideas expuestas en Panikkar 1997 sobre el concepto de filosofía, su aplicabilidad al pensamiento indio y la crítica de la distinción filosofía / teología, que cuestionan directamente nuestro modo de abordar el problema.

2. Panikkar sobre la filosofía india y la teología

1. Exposición de sus tesis

En Panikkar 1997 el autor, uno de los especialistas más reconocidos en el campo del diálogo intercultural, estudia detalladamente la cuestión de la filosofía india. En este apartado y el siguiente resumo y comento algunas de sus tesis como punto de partida sistemático sobre el que se apoya el resto de nuestro trabajo.

1. Hay que "ampliar el sentido de la palabra [filosofía] con el fin de legitimar su uso cuando nos referimos a experiencias equivalentes de otros pueblos" (p. 122). Es decir: filosofía en sentido estricto quizá no la haya en otras culturas, pero sí algo semejante que cabe denominar con ese término ampliando un poco su significado. Veamos en qué sentido debe ir esa ampliación.

2. Para ello primero hay que saber qué es la religión, ya

⁶ La misma cuestión puede plantearse respecto a gran parte del pensamiento occidental, en particular el medieval: Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, ¿es filósofo o teólogo?

que la filosofía tiene mucho que ver con ella. Panikkar propone, entre otras, estas tres definiciones del término: religión es 1) "el peregrinaje existencial hacia la salvación humana" (49); 2) "el camino de salvación o liberación" (36); y 3) "el esfuerzo encaminado a la meta de la vida" (146). Y este "fin último del hombre" al que apunta la religión "es la plenitud humana mediante la comunión con lo real" (50). La religión es, pues, camino de salvación, de plenificación humana. Y esta búsqueda de la salvación está presente en todos los seres humanos (Panikkar 1999, 158ss), pues la fe religiosa o religiosidad, entendida como apertura existencial a la trascendencia, es una dimensión humana universal (Abumalham 2001, 16; Panikkar 1998, 42ss). Para Panikkar todo ser humano es constitutivamente religioso, se vive en marcha hacia la salvación. Es obvio que se trata de un concepto de religión más amplio que el habitual.

3. La filosofía es "la dimensión intelectual de la religión" (31), "el aspecto intelectual del peregrinar humano", de "la religión misma" (146). En otras palabras, "la filosofía sería la conciencia de este camino" (36) o "viaje" (146) que es la religión, "la conciencia reflexiva (crítica) misma de nuestro sendero existencial" (146). La vida humana es, pues, lo mismo que la religión entendida como apertura existencial a la trascendencia. La filosofía es "la hermenéutica de tal peregrinaje [vital, que es esencialmente religioso por estar siempre en marcha hacia la salvación] durante el trayecto" (49). Por este arraigo existencial, "la filosofía se ocupará de todas aquellas cuestiones que se relacionen directa o indirectamente con el fin [de la plenitud humana] y los medios [hacia ella]" (50).

4. La filosofía es, pues, saber, trabajo intelectual, conciencia hermenéutica y crítica del peregrinar existencial (es decir, religioso); pero es un saber intrínsecamente práctico, vital, una "sabiduría que conduce a la salvación" (31). "Filosofamos porque queremos saber. Queremos saber (...) porque ese conocimiento nos orienta en la vida" (115). La filosofía no es mera curiosidad intelectual sino el aspecto teórico del camino

hacia la salvación. Por eso, "ambos tipos de filosofía [la occidental y la india] buscan la realidad y nuestro puesto en ella. Ambos tipos aspiran a la plenitud humana investigando la estructura última del universo" (74).

5. Si la filosofía es un aspecto de la religión (= de la existencia), la teología sólo puede ser otro nombre u otro aspecto de la filosofía; en concreto: "la interpretación de este peregrinar [hacia la salvación] desde su propio fin" (49). Como hemos visto más arriba, la filosofía es la hermenéutica del viaje existencial "hecha durante el trayecto" (49). Y, como toda interpretación de la vida se hace inevitablemente "durante el trayecto", toda hermenéutica es filosofía. Incluso la hecha "desde el propio fin" o meta de la existencia. Por tanto, no hay teología al margen de la filosofía. Y, recíprocamente, directa o indirectamente toda filosofía se refiere a la meta de la vida que es la salvación y, en consecuencia, toda filosofía verdadera es, lo quiera o no, teología.

6. Esta visión integrada de la filosofía, común a la India y al Occidente antiguo, se escindió en nuestra cultura: "El antiguo concepto de filosofía como sabiduría que conduce a la salvación, como dimensión intelectual de la religión, desapareció para dar lugar a dos productos típicamente euro-cristianos: la teología y la filosofía" (31). Tras esa escisión quedaron separados "tres objetos diversos: la religión como existencial humano, la teología como sabiduría última a la luz de la autorrevelación divina, y la filosofía como búsqueda natural (racional) del significado de la realidad" (31).

7. Esta separación, iniciada en los griegos y vigente aún entre nosotros, ha sido útil, pues ha permitido estratificar campos de conocimiento; pero hoy éstos pueden volver a integrarse en un concepto más amplio de filosofía entendida como "sabiduría crítica" (36). "El problema 'fe - razón' es una cuestión mal planteada, y por ende un pseudo-problema", pues se trata de dos lados irrenunciables de la búsqueda de la verdad (34). Es un conflicto occidental que no puede trasladarse a la India como si

"fuese también una preocupación índica" (129), ya que en la India - como en ciertos momentos de Occidente - la filosofía es también a la vez religión y teología (31s).

8. Al concepto corriente de la filosofía como saber racional y el más amplio, indio y antiguo, de dimensión intelectual del camino existencial y religioso, añade Panikkar un tercer concepto, aún más extenso, de la filosofía como búsqueda no meramente teórica del sentido: "la filosofía es esa actividad humana que busca el sentido global de la realidad - incluyéndonos a nosotros mismos, el sujeto - por todos los medios que creamos tener a nuestra disposición" (149s), no sólo los intelectuales. En esta acepción la filosofía ya no sólo es una dimensión esencial de la existencia-religiosidad, sino prácticamente un sinónimo de ésta.

9. El autor resume en un párrafo sus conclusiones sobre estos tres sentidos del término filosofía y su presencia en la cultura hindú:

¿Podemos hablar de filosofía en la India clásica? No podemos esquivar la respuesta. Si por filosofía entendemos la interpretación académica occidental prevalente, la India clásica conoció algo por el estilo, pero no le prestó mucha atención. No se veía como algo muy importante. La vida corría por otros márgenes. Esa filosofía era marginal, como hoy lo es en Occidente, aunque por otros motivos. Si, por otra parte, por filosofía entendemos lo que se consideraba como tal en períodos anteriores de la misma occidental, tendremos que reconocer paralelismos intrigantes. Pero hay más. Si por filosofía entendemos esa empresa humana fundamental que busca dar un sentido a la realidad por todos los medios disponibles, encontramos un enriquecimiento positivo de la filosofía con la contribución índica. (150)

Hay, pues, filosofía india en los tres sentidos del término. Lo

que sucede es que el primer sentido, el académico usual, la resulta a Panikkar pobre, abstracto - en el sentido de Hegel - y desprovisto de interés. Los otros dos, el amplio y el amplísimo, también están presentes de manera significativa y digna de consideración en la India.

2. Crítica. Nuestra concepción de la filosofía y la teología

Panikkar distingue, pues, tres sentidos del término filosofía: como saber racional sobre el sentido de la realidad, como aclaración intelectual de la existencia y como búsqueda de sentido por todos los medios posibles. Es evidente que sólo en la primera acepción se opone el término filosofía - como saber natural y universalizable - a la "teología" en cuanto saber que se apoya sobre una fe revelada y, por tanto, esencialmente particular y sólo aceptable por los que se identifiquen con esa fe.

La filosofía en el sentido amplio de conciencia crítica del caminar existencial no se opone en principio a la teología, ya que la hermenéutica de la vida no excluye por principio la admisión de contenidos revelados o de fe religiosa. E incluso, desde la teoría de Panikkar de que todo ser humano es constitutivamente religioso, la filosofía debe ser siempre simultáneamente teología, al referirse siempre directa o indirectamente a la trascendencia a la que el ser humano está esencialmente abierto.

Y, con mayor razón aún, la acepción amplísima de la filosofía como búsqueda del sentido por todos los medios posibles o incluye también la teología como uno de dichos métodos o, sencillamente, equivale a la teología.

Caben otras concepciones de la filosofía además de las tres presentadas por Panikkar, algunas muy estrictas, según las cuales, por ejemplo, sólo sería filosofía el análisis lógico del lenguaje, o la descripción de la estructura trascendental de la experiencia, etc., es decir: la aplicación de alguno de los métodos particulares empleados por la investigación filosófica a lo largo de su historia; o sería sólo la reflexión sobre determinados problemas

y no sobre otros tradicionalmente considerados filosóficos⁷. Otras concepciones semejantes a las dos más extensas de Panikkar serían la filosofía como aspiración a una sabiduría entendida no como teoría sino como plenitud vital, individual y colectiva; o la filosofía en el sentido sumamente amplio de concepción del mundo o modo de vida.

Entre todas estas determinaciones más o menos abarcales del concepto de filosofía, legítima cada una de ellas en su propio contexto, preferimos emplear en el ámbito académico en que nos encontramos la acepción bastante estricta que está vigente entre nosotros - aunque a Panikkar le resulte poco interesante - de la filosofía como un saber racionalmente fundamentado sobre el conjunto de la realidad. Al ser conocimiento crítico-racional, tiene pretensiones de validez universal ya que sus argumentaciones aspiran a ser reproducibles y sus conclusiones aceptables por cualquier persona que se ponga a la tarea. La teología pretende igualmente proporcionar una descripción correcta de la realidad en su conjunto, pero apoyándose no sólo en la experiencia y la racionalidad comunes sino también en creencias y experiencias propias de una tradición religiosa determinada. Sus conclusiones, pues, sólo pueden aspirar a ser vinculantes o aceptables para las personas que comparten ese sistema de creencias.

Hay filosofía, pues, cuando hay argumentación puramente racional, "natural", sobre aspectos de lo real que desbordan los límites de las ciencias particulares. Y teología cuando entre las premisas de la argumentación se adoptan contenidos de fe. Esta oposición es la que rechaza Panikkar debido al concepto tan amplio que tiene de la religiosidad. Si la religiosidad es apertura

⁷ Esto es lo que sucede con Heidegger, lo que le lleva a negar tajantemente que haya filosofía fuera de Occidente: "El estilo de toda la filosofía europeo-occidental - y no hay ninguna otra, ni china ni india - viene determinado por la dualidad ente/Ser" (Heidegger 1954, 136; citado en Panikkar 1997, 105). Además de la estrechez de su concepto de filosofía, es discutible que en la India o en China no se haya reflexionado en serio sobre la dualidad ente/Ser.

existencial a la trascendencia y esta apertura se da en todos los seres humanos, no hay diferencia entre la filosofía y la teología, pues la distinción natural / sobrenatural carece de validez; pero esta opinión no nos parece correcta. Toda persona está abierta a la trascendencia, de acuerdo; pero lo que no es cierto es que todos los seres humanos estén abiertos a la trascendencia *religiosa* - eso que suele llamarse el Misterio, lo santo o lo divino -, no es cierto que el modo de ex-sistir de todos los seres humanos sea religioso. La generosa e inclusivista ampliación del concepto de religión de Panikkar, que llega a identificarlo con la existencia en general, vacía de contenido dicho término y difumina las diferencias que hay entre los modos de existir religioso e irreligioso.

Aunque no sigamos a Panikkar en sus planteamientos, hemos querido exponerlos para mostrar que la oposición filosofía / teología que empleamos no es tan evidente, que caben otras concepciones distintas de la filosofía que cuestionan esta oposición y que conviene recordarlas como contrapunto crítico de lo que se vaya diciendo a lo largo de este trabajo.

3. El Vedāntasāra de Sadānanda

Vamos a comprobar si el Vedānta es una filosofía, una teología o alguna otra cosa reflexionando sobre uno de sus textos clásicos, el *Vedāntasāra* ("La esencia del Vedānta ", VS) de Sadānanda (siglo XV/XVI d. C.), el manual introductorio más popular y sistemático de esta escuela.⁸ Se puede discutir la adecuación de esta elección. Hay tres clases de obras de Vedānta: 1) las bases escriturísticas (*upaniṣads*, *Bhagavadgītā* y *Brahmasūtras*), 2) las obras independientes y 3) los comentarios y subcomentarios de 1 y 2. Entre las obras independientes las hay de dos tipos: 2a) Exposiciones de la doctrina vedántica y 2b) tratados dialécticos,

⁸ La edición más accesible es Nikhilananda 1974.

que argumentan racionalmente apoyándose o no en las escrituras, intentando demostrar la verdad del Vedānta o refutar las doctrinas y argumentos de las otras escuelas de pensamiento, tanto ortodoxas (hinduistas) como heterodoxas. VS es uno de los tratados expositivos (2a) y en él aparecen tan sólo unos pocos argumentos⁹ aparte de las continuas referencias a textos de las escrituras para confirmar el fundamento revelado de las doctrinas expuestas. Podría pensarse que el examen de alguno de los tratados dialécticos sería más útil para comprobar el carácter filosófico, teológico o de otra naturaleza de las doctrinas del Vedānta; pero nos parece que los escasos argumentos que aparecen en VS son suficientes para realizar dicha comprobación. Además, no queremos responder la pregunta sobre la naturaleza del Vedānta analizando su modo efectivo de argumentar - o de no hacerlo - sino estudiando la autocomprensión que esta escuela tiene acerca de sí misma. Y para ello el fragmento elegido es idóneo: los párrafos 1-5 de la obra, que introducen y enmarcan breve y claramente todo lo que viene después - es decir, la "substancia" de la enseñanza del Vedānta - de un modo aceptado y presupuesto por los otros tratados que se concentran más en la argumentación y la dialéctica.

VS puede dividirse en cuatro secciones:

⁹ Los siguientes son los principales argumentos explícitos que se aducen y que no están basados en el testimonio de las escrituras sino tan sólo en la experiencia y el raciocinio comunes: La existencia de la ignorancia se prueba desde su experiencia (párrafo 6); la experiencia del despertar demuestra que en el sueño profundo hay conciencia y felicidad (#8); la inercia de los elementos materiales demuestra que en ellos predomina la cualidad de la oscuridad (tamas) (#12); la luminosidad de la mente muestra el predominio en ella de la cualidad del equilibrio (sattva); en #19 se exponen distintas teorías de la identidad personal, acompañadas cada una de ellas por un argumento escriturístico, uno filosófico y una experiencia subjetiva supuestamente confirmatoria, y en #20 se refutan todas esas teorías mediante textos de las escrituras, argumentos racionales y experiencias más fuertes; refutación de las interpretaciones incorrectas de "Tú eres Eso" y demostración de la correcta (#24-27). Además, en muchos lugares hay descripciones fenomenológicas de aspectos de la experiencia que no requieren otro argumento aparte de la propia exposición.

1. Introducción (#1-5)
2. Descripción de lo ilusorio (#6-20)
3. Negación de lo ilusorio (#21-29)
4. Práctica espiritual y liberación de la ignorancia (#30-38)

En el apartado siguiente de este trabajo ofrecemos una traducción frase por frase de la introducción de VS acompañada de los comentarios que nos parecen pertinentes para aclarar la naturaleza del Vedānta, prescindiendo de detalles innecesarios para ese objetivo por interesantes que pudieran resultar. Aunque en los comentarios se resumen algunas de las ideas principales del Vedānta, no pretendemos ofrecer una exposición suficiente de este sistema, ya que esto requeriría mucho más espacio y no es necesario para el fin que nos proponemos.

La introducción puede dividirse en los siguientes apartados:

1. Invocación inicial (#1-2)
2. Definición del Vedānta (#3.1)
3. Cuestiones preliminares del Vedānta (#3.2)
 - 3a) La persona calificada (#4.1)
 - 3ai. Acción correcta y adoración (#4.2-9)
 - 3aii. Los cuatro medios (#4.10-21)
 - 3b) El objeto (#4.22)
 - 3c) La relación (#4.23)
 - 3d) La finalidad (#4.24)
4. El maestro (#5.1-2)

4. Traducción comentada de VS 1-5

1. Invocación inicial

#1. Me refugio en la Realidad-Conciencia-Beatitud indivisa, que la mente y el habla no alcanzan, en el Yo que es el substrato de todo, para que se cumpla lo que deseo

Al comienzo de cualquier tratado indio, y más de asunto religioso,

el autor invoca a su deidad tutelar para que le ayude a llevar a buen puerto la obra que inicia. El Vedānta concibe lo divino como el *brahman*, la realidad simple, impensable e inefable, en la que todo existe y que es conciencia autoluminosa y plenitud perfecta.

#2. Después de adorar a mi maestro, que verdaderamente es "Advayānanda" porque ha trascendido la apariencia de la dualidad, voy a exponer la esencia del Vedānta según mi entendimiento.

El autor ofrece también su obra a su maestro espiritual, cuyo nombre monástico era Advayānanda, que significa "el que es o posee la beatitud de lo Único". Sadānanda afirma que ese nombre le iba bien a su maestro porque éste había superado la ilusión de la dualidad. Es decir, había logrado la meta a la que aspira el Vedānta: la conciencia directa y continua del *brahman* como la realidad única o no dual (*a-dvaita*). Esta conciencia equivale a la destrucción de la ignorancia que nos hace percibir dualidades y multiplicidades ilusorias. El conocimiento directo de lo infinito libera del apego a lo finito y, en consecuencia, del sufrimiento.

Las dos estrofas de la invocación inicial aluden a las doctrinas principales del Vedānta: el *brahman* como la realidad única y el conocimiento liberador como fin último de la existencia. Dejan claro desde el principio el carácter religioso del texto en que nos adentramos.

2. Definición del Vedānta

#3.1. El Vedānta es el instrumento de conocimiento constituido por las upaniṣads y sus textos auxiliares, tales como los Śarīrakasūtras y otros.

Se llama Vedānta ("el final del Veda") a la escuela espiritual y de pensamiento basada en las *upaniṣads*, textos metafísicos y

místicos situados - de ahí el nombre - al final de los Vedas, las escrituras consideradas reveladas por el hinduismo. Según esta frase, el Vedānta es un instrumento de conocimiento (*pramāṇa*). Veremos (#4.22) que el objeto conocido por medio del Vedānta es la identidad de la verdadera naturaleza del individuo con el *brahman* absoluto. El Vedānta admite seis medios de conocimiento. Los tres principales son la percepción, la inferencia y el testimonio verbal (*śabda*). El Vedānta como instrumento de conocimiento forma parte de éste último. El testimonio de la palabra revelada afirma que el verdadero yo del ser humano es lo Absoluto. La confianza en ese testimonio, fortalecida por el estudio de las escrituras, la reflexión y la meditación sobre ellas, desemboca en el conocimiento directo, en la experiencia (*anubhava*) mística de esa identidad yo - infinito.

El camino del Vedānta no es, pues, filosofía en sentido estricto sino fe que acaba convirtiéndose en experiencia mística. En el comentario de #4.14 veremos el papel específico que desempeña la razón en este proceso.

3. Cuestiones preliminares del Vedānta

#3.2. Como éste es un manual de Vedānta, sus cuestiones preliminares son las mismas de éste y, por eso, no es necesario desarrollarlas independientemente.

Al comienzo de los tratados científicos indios es costumbre, tras la invocación inicial, definir la disciplina, como se ha hecho en la frase anterior, y exponer cuatro cuestiones preliminares (*anubandhas*) que la describen:

#3.3. Dichas cuestiones preliminares son: la persona calificada, el objeto, la relación y la finalidad.

3a) La persona calificada

#4.1. La persona calificada es el aspirante al conocimiento correcto que, por haber estudiado según las reglas los Vedas y las ciencias auxiliares, ha obtenido una comprensión general de todo el contenido de los Vedas; que, por haberse librado de todas sus impurezas abandonando las acciones interesadas y prohibidas y practicando los deberes diarios y ocasionales, acciones expiatorias y adoraciones, ha purificado completamente su mente en esta vida o en otra; y que ha adquirido los cuatro medios.

La primera cuestión preliminar describe a la persona que está capacitada para estudiar la ciencia de que se trate. Al estudiante de Vedānta se le piden tres cosas:

1. Que tenga un conocimiento general de los Vedas.
2. Que tenga la mente purificada, lo que se logra mediante la acción correcta y la adoración.
3. Ese conocimiento de los Vedas y esa pureza mental dan lugar a cuatro cualidades mentales llamadas "los cuatro medios".

No se trata, pues, de una ciencia meramente mundana como serían, por ejemplo, la gramática o la medicina, sino de un saber espiritual que requiere un previo entrenamiento intelectual, psicológico, moral y religioso.

3ai. Acción correcta y adoración

La acción correcta que purifica la mente y la prepara para la práctica del Vedānta consiste en abstenerse de acciones interesadas y prohibidas y practicar los deberes diarios y ocasionales y las acciones expiatorias:

#4.2. Las acciones interesadas son aquéllas que, como la "alabanza de la luz", permiten llegar al cielo de Indra y lograr otros objetivos deseados.

Hay que abstenerse de acciones, sean rituales como la mencionada o no, que se realicen para satisfacer deseos personales. La acción que purifica la mente es la que se realiza por deber, no por interés egoísta.

#4.3. Las acciones prohibidas, como por ejemplo matar a un sacerdote, producen resultados no deseados, como por ejemplo ir al infierno.

Con mayor motivo hay que abstenerse de acciones prohibidas porque perturban el orden cósmico-moral y son castigadas por ese mismo orden transgredido.

#4.4. Los deberes diarios son aquéllos, como la oración del alba y el crepúsculo, cuya no realización provoca perjuicios.

Son acciones obligatorias que se realizan todos los días: cumplir las normas de convivencia y realizar determinadas oraciones y ceremonias necesarias para no salirse del marco del *dharma*, la ley sociorreligiosa.

#4.5. Los deberes ocasionales son aquéllos que - como el sacrificio del nacimiento - están relacionados con el nacimiento de un hijo u otras ocasiones especiales.

Son acciones también obligatorias pero que sólo hay que realizar en determinadas etapas de la vida, épocas del año u otras circunstancias particulares.

No es inútil ir viendo estos detalles, aparentemente irrelevantes, ya que nos permiten hacernos una idea más concreta del contexto real del Vedānta.

#4.6. Las acciones expiatorias, como el "voto del movimiento de la luna", destruyen las impurezas.

Son prácticas penitenciales, como ayunos, vigiliias, etc., que se realizan para librarse de impurezas contraídas por la comisión de acciones contrarias al *dharma*.

#4.7. Las adoraciones - como la ciencia de Śaṅḍilya - son actividades mentales que tienen por objeto el brahman con cualidades.

Las adoraciones (*upāsānās*) son prácticas de concentración de la atención en alguna idea relativa al *brahman* con cualidades (*saguṇa*). El *brahman* en sí es *nirguṇa*, sin cualidades, ya que trasciende todo pensamiento y concepto. Según el Advaita Vedānta, para las personas incapaces de un nivel de abstracción tan elevado, las *upaniṣads* ofrecen un concepto del *brahman* más asequible, una especie de Dios personal que sería el fundamento y el soberano del universo, en quien se puede meditar y a quien se puede adorar en una actitud religiosa que no es todavía vedántica pero sí una práctica preliminar que capacita la mente para acercarse al verdadero Vedānta. Dios, el *brahman* con cualidades relativas al mundo, no es más que un concepto útil, preparatorio, pero en realidad tan ilusorio como el mundo del que supuestamente sería la causa.

#4.8. La finalidad última de los deberes diarios, etc. es la purificación de la mente, y la de las adoraciones, la concentración de la mente; según textos védicos como: "los sacerdotes intentan conocer este mismo Yo por el estudio de los Vedas y por el sacrificio" (BU 4.4.22); y textos tradicionales como: "por la mortificación destruye las impurezas" (Manu 12.104).

La acción correcta, realizada según y por el *dharma* (deber), purifica la mente, y las adoraciones, al fijarla en un concepto de Dios, la concentran apartándola de la dispersión en la

multiplicidad. Sólo en una mente purificada y concentrada de este modo puede surgir el conocimiento directo del *brahman*.

Por primera vez en la obra se alegan dos textos, uno perteneciente a la revelación védica y otro a la tradición, para mostrar la base escriturística de la doctrina expuesta. Es un procedimiento estrictamente teológico que se repite continuamente en éste y los demás textos del Vedānta.

#4.9. Los deberes diarios y ocasionales y las adoraciones producen como beneficio incidental el acceso al mundo de los antepasados y al mundo de Brahmā, respectivamente; según textos védicos como: "por la acción se obtiene el mundo de los antepasados; por el conocimiento, el mundo de los dioses" (BU 1.5.16).

Incidentalmente, la acción correcta y la adoración de Dios hacen que el alma individual se encarne en un plano de existencia más elevado, o cielo, donde disfrutará durante algún tiempo antes de volver a reencarnarse en nuestro mundo para proseguir su evolución hacia la liberación del ciclo de las reencarnaciones.

3aii. Los cuatro medios

En el que tiene un conocimiento general de los Vedas y ha purificado y concentrado la mente mediante la práctica de la acción correcta y la adoración de Dios, surgen las cuatro características mentales llamadas "los cuatro medios" (*sādhana catuṣṭaya*).

#4.10. Los cuatro medios son: el discernimiento entre la realidad eterna y las temporales, el desapego respecto al disfrute de los resultados de las acciones en este mundo y en el otro, la posesión de seis virtudes - serenidad, etc. - y el anhelo de liberación.

#4.11. En primer lugar, el discernimiento (viveka) entre la realidad eterna y las temporales consiste en realizar esta

distinción: "El brahman es la única realidad eterna y, en consecuencia, todo lo demás es temporal".

La mente purificada, concentrada y que conoce las escrituras realiza espontáneamente esta distinción entre lo eterno y lo pasajero. Este discernimiento muestra el carácter transitorio y, por tanto, insatisfactorio de todo lo limitado y provoca, en consecuencia, desapego.

#4.12. El desapego (virāga) respecto al disfrute de los resultados de las acciones en este mundo y en el otro es la completa indiferencia respecto al disfrute de objetos de este mundo - como las guirnaldas de flores, el perfume de sándalo y otros objetos deseables - por su temporalidad debida a que proceden de acciones; e igualmente respecto al disfrute de objetos del otro mundo - como la "inmortalidad" - (también) por su temporalidad.

El discernimiento entre lo eterno y lo temporal provoca desapego respecto a lo temporal, sea en este mundo o en otros. La "inmortalidad" a que se refiere el texto consiste en una larga y placentera estancia en algún cielo en recompensa por los méritos morales y religiosos adquiridos. Al que posee discernimiento esto tampoco le parece deseable, por su transitoriedad. Se dice que uno de los mayores sufrimientos concebibles es el de una alma cuya estancia en un mundo superior se está acabando, porque sabe que va a perder los placeres que disfruta para volver a la mediocre vida de los planos intermedios.

Lo que se obtiene por medio de acciones, finitas, siempre es finito y, por tanto, insatisfactorio.

#4.13. (Las seis virtudes, como) la serenidad, etc. son: la serenidad, el autodomínio, el desistimiento, la fortaleza el centramiento y la fe.

Del discernimiento entre lo eterno y lo pasajero y el consiguiente desapego respecto a lo temporal se derivan estas seis cualidades (*ṣaḍkasampatti*), necesarias también para practicar el Vedānta con eficacia.

#4.14. En primer lugar, la serenidad (śama) es el refrenamiento de la mente respecto a objetos distintos de oír, etc.

La mente desapegada de lo temporal se concentra en la búsqueda de lo eterno. Esto se hace mediante la práctica del Vedānta, que tiene tres etapas (#30): oír (*śravaṇa*) la enseñanza de labios de un maestro, reflexionar (*manana*) sobre ella y meditar (*nidhidhyāsana*). La meditación en la identidad del yo y lo Absoluto produce como resultado la absorción (*samādhi*) de la mente en el *brahman* y, en consecuencia, la liberación de la ignorancia y el sufrimiento.

El conocimiento del *brahman* es, al principio, indirecto, pues se basa en el testimonio de las escrituras y los sabios. Después, mediante la reflexión, se llega a la convicción intelectual de la verdad de las doctrinas vedánticas. Esta reflexión se apoya en ocasiones en los textos revelados y en otras se ejerce independientemente de ellos, en especial cuando se argumenta contra escuelas de pensamiento no hinduistas, que rechazan la autoridad de los Vedas. Finalmente, la meditación desemboca en el conocimiento místico de la no dualidad de la realidad.

El Vedānta es, pues, esencialmente, un camino espiritual cuya meta es la santificación y la salvación religiosa; pero incluye en su práctica tramos de reflexión racional, tanto teológica - apoyada en la revelación - como filosófica (natural).

#4.15. El autodomínio (dama) es el apartamiento de los órganos externos respecto a los objetos, excepto éstos (oír, etc.).

Los órganos externos son los órganos sensoriales (oído, piel, ojos,

lengua y nariz) y los de acción (boca, manos, pies, ano y sexo). El desapego y el consiguiente control de la mente implican el apartamiento de los sentidos respecto a objetos no relacionados con la práctica espiritual, así como la abstención de acciones no relacionadas con esta práctica.

#4.16. El desistimiento (uparamaṇa) es la renuncia de éstos (órganos externos), que se han apartado, a los objetos, excepto éstos (oír, etc.); o el abandono según las reglas de las acciones prescritas.

El desistimiento es una consecuencia del autodomínio y se traduce en el abandono de las prácticas religiosas y morales obligatorias. La religión ritualista y las normas sociales tienen vigencia mientras se quiere permanecer en el mundo del deseo y la acción, por ellas regulado; pero, cuando surge el desapego y se busca sólo lo eterno, las normas sociorreligiosas pierden toda funcionalidad. La religión común sirve para ordenar la vida individual y colectiva. La religión superior busca la trascendencia de todo orden, del mundo temporal con todas sus leyes.

#4.17. La fortaleza (titikṣā) es la capacidad de soportar los pares de opuestos, como el frío y el calor, etc.

Esta virtud se deriva del discernimiento y el desapego o indiferencia respecto a todo lo limitado. Al que está volcado hacia lo eterno le afecta menos lo que suceda en su entorno mundano: que haga frío o calor, que lo alaben o lo censuren, etc.

#4.18. El centramiento (samādhāna) es la absorción de la mente controlada en oír, etc. y otros objetos favorables para éstos.

Todas estas cualidades no se cultivan mediante el esfuerzo, sino que surgen espontáneamente del discernimiento y el desapego, por

los que la persona se aparta de lo mundano y se concentra en la práctica espiritual que está convencido le va a llevar a la experiencia salvífica de lo Absoluto.

#4.19. La fe (śraddhā) es la confianza en las afirmaciones del Vedānta enseñadas por el maestro.

Es obvio que es imposible entregarse en serio a la práctica del Vedānta sin tener fe en la doctrina vedántica y en el maestro que la enseña. Por eso la fe es la sexta de las virtudes que constituyen el tercer requisito que debe cumplir el que aspira a recorrer este camino.

#4.20. El anhelo de liberación (mumukṣutva) es el deseo de liberarse.

Es el cuarto requisito: del discernimiento entre lo temporal y lo eterno proceden tanto el desapego respecto a lo temporal como el deseo de alcanzar el conocimiento de lo eterno. La liberación de la ignorancia y del apego y el sufrimiento debidos a ella es la meta última de la vida para todas las tradiciones espirituales indias, incluido el Vedānta.

En resumen: el discernimiento, el desapego, las seis virtudes y el anhelo de liberación son los cuatro requisitos que hay que adquirir, mediante el conocimiento de los Vedas, la acción correcta y la adoración de Dios, para poder después recorrer con eficacia el camino espiritual vedántico.

#4.21. Así es la persona calificada que aspira al conocimiento correcto, según textos védicos como: "tranquilo, controlado..." (BU 4.4.23). Y también se ha dicho: "Esto sólo debe enseñarse a quien siempre aspira a la liberación, tiene la mente tranquila y ha sometido los órganos, ha abandonado sus defectos, actúa según las escrituras, está lleno de virtudes y siempre es dócil" (US

II.16.72).

Sendas citas de un texto védico y una obra de Śaṅkarācārya, el principal exponente del Advaita Vedānta, alegadas de nuevo como argumento de autoridad a favor de la doctrina expuesta.*

3b) El objeto

La primera cuestión preliminar era la descripción del estudiante apto para el estudio del Vedānta. La segunda es el objeto estudiado por esta ciencia.

#4.22. El objeto (del Vedānta) es el objeto de conocimiento constituido por la identidad del individuo con el brahman, la conciencia pura, porque ése es el sentido último de los textos vedánticos.

El Vedānta es, como vimos en #3.1, la "ciencia" espiritual expuesta en las *upaniṣads*, que sólo puede ser estudiada por alguien que cumpla los requisitos expuestos en #4.1-21 y cuyo objeto es la identidad del alma individual con el *brahman*. Éste, que es la conciencia pura, es el *ātman*, el verdadero Yo de todas las cosas, incluido el individuo que realiza la investigación. En el fondo el sujeto no es un individuo limitado sino lo Absoluto. "Yo soy el *brahman*" (BU 1.4.10): ésta es la experiencia liberadora de toda finitud que intenta transmitir el Vedānta y que constituye su objeto propio como ciencia.

3c) La relación

#4.23. La relación es la que existe entre lo que hay que entender y lo que hace entender, en la que el objeto de conocimiento es la identidad mencionada (entre el individuo y el brahman) y el instrumento de conocimiento las upaniṣads que la explican.

La tercera cuestión preliminar expone la relación entre el objeto que se va a investigar y el medio de conocimiento que se va a emplear para hacerlo, en este caso la ciencia del Vedānta, constituida como hemos visto por la enseñanza de las *upaniṣads*. El enunciado conjunto de ambos elementos indica que existe esa relación entre la ciencia y su objeto y que, en consecuencia, aquélla puede permitir el conocimiento de éste. Precisamente este conocimiento es la "finalidad" del Vedānta, que se expone a continuación, en la cuarta cuestión preliminar.

3d) La finalidad

#4.24. La finalidad (del Vedānta) es la desaparición de la ignorancia respecto a esa identidad que hay que conocer y la obtención de la beatitud que está en la naturaleza de uno mismo, según textos védicos como: "el que conoce el Yo (ātman) vence la aflicción" (ChU 7.1.3); y como: "el que conoce el brahman se convierte en el propio brahman" (MU 3.2.9).

La meta de esta ciencia es un saber no teórico sino experiencial, místico, de la identidad yo - el *brahman*. Destruyendo por la práctica del Vedānta la ignorancia de esa identidad, ésta se revela y, con ella, la beatitud indivisa que constituye la naturaleza esencial de la realidad. Este conocimiento beatífico es, expresándolo negativamente, la liberación (*mokṣa*) de la ignorancia y, en consecuencia, del sufrimiento. Al conocer el *brahman*, el sabio descubre que su propia realidad no es otra que el *brahman*, y en ese sentido se dice figuradamente que "se convierte en el propio *brahman*", aunque lo que se produce en realidad es un reconocimiento o descubrimiento de que uno siempre había sido el *brahman*. El conocimiento liberador no es la obtención de nada nuevo sino el autodesvelamiento de lo que ya siempre estaba ahí.

4. El maestro

#5.1. Esta persona calificada, atormentada por la existencia mundana que consta de nacimientos, muertes, etc., acude - como acude a un estanque el que tiene la cabeza en llamas - con ofrendas en las manos a un maestro conocedor de los Vedas y que viva en el brahman y le sigue. Según textos védicos como: "con leña en las manos (acude) al conocedor de los Vedas que vive en el brahman" (MU 1.2.12).

Además de un aspirante apto y de una enseñanza, en todas las ciencias indias se considera esencial la dirección de un maestro (*guru*) competente. En el Vedānta, el aspirante, desapegado de lo mundano y anhelando fervientemente la liberación de la existencia limitada, del ciclo de las reencarnaciones, acude a un maestro que no sólo conozca teóricamente los textos védicos sino que esté instalado en el conocimiento experiencial del *brahman*.

#5.2. Él, con suma compasión, le instruye por el método de la negación de la superposición, según textos védicos como: "al que se le ha acercado, el sabio le explica (la ciencia del brahman)" (MU 1.2.13).

El sabio le instruye al discípulo en dos fases: 1) Descripción de la ilusión, de la visión ignorante de la realidad o "superposición" (*adhyāropa*), consistente en la autoidentificación con una individualidad limitada que parece existir en un mundo múltiple, cuando en realidad sólo existe lo Absoluto no dual. 2) Negación (*apavāda*) o refutación de dicha superposición, mediante el estudio de las escrituras, la crítica racional de la experiencia ilusoria y la meditación que niega todas las separaciones y las diferencias y las disuelve en la experiencia directa del *brahman*.

5. Conclusión

Parece evidente, por el fragmento traducido y comentado, que el Vedānta es ante todo un camino espiritual. Como cualquier corriente de carácter religioso, es un sistema cultural, de significados, con un aspecto teórico y uno práctico; es decir, con creencias y con prácticas. Entre las creencias religiosas se distingue en ocasiones dos niveles: el teologal y el teológico. El subsistema de creencias "teologal" es el que constituye y expresa directamente la vivencia y la práctica religiosas, por ejemplo en los mitos, las oraciones, el culto, etc. El subsistema de creencias "teológico", sólo presente en las religiones más complejas, es una elaboración de segundo orden, una clarificación metódica y racional de lo teologal. El Vedānta, como sistema espiritual elaborado que es, comprende, además del subsistema teologal de creencias, también un subsistema teológico. No es, pues, una teología, pero contiene una teología, igual que sucede, por ejemplo, con el cristianismo.

Y, si no es una teología, mucho menos es una filosofía; pero también se puede decir que comprende una. La formalización teológica de un sistema religioso requiere tramos de argumentación filosófica, es decir, de argumentación puramente natural, no apoyada en contenidos revelados, ya que éstos nunca abarcan todos los aspectos doctrinales y metodológicos que se quiere tratar. Toda teología, pues, contiene en su seno una filosofía más o menos desarrollada. Cuando, además, una teología tiene que discutir con otros sistemas pertenecientes a la misma tradición religiosa, se ve especialmente obligada a recurrir a contenidos no deducibles directamente de la revelación. Esto sucede en el grado más elevado cuando el debate se realiza con formas de pensamiento ajenas a la propia tradición religiosa y que rechazan la validez de su revelación. En el diálogo con otras religiones o con visiones del mundo irreligiosas, el creyente tiene que emplear necesariamente argumentos filosóficos y prescindir por completo de los teológicos.

Esto es lo que sucede también con el Vedānta, cuya teología contiene a su vez o se prolonga en una filosofía bastante completa¹⁰ por haber tenido que interactuar no sólo con otras corrientes hinduistas, sino también con los budistas, los jainistas y los materialistas hindúes, así como, más recientemente, con el pensamiento occidental.

Esta conclusión sólo es válida para el Vedānta. No puede extenderse al pensamiento indio en general. En el seno del mismo hinduismo y de las otras religiones indias hay, por una parte, corrientes religiosas que prescinden por completo de toda elaboración intelectual, y, por otra, sistemas de pensamiento mucho más desligados de la revelación religiosa y de los ideales espirituales, y que propiamente podrían denominarse "filosofías". Esto es más claro todavía en las escuelas materialistas, que no sólo prescinden de lo religioso sino que lo combaten activamente y a las que de ninguna manera cabe extender las conclusiones a las que hemos llegado respecto al Vedānta.

Abreviaturas

BU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
ChU	Chāndogya Upaniṣad
Manu	Mānavadharmasāstra (Manusmṛti)
MU	Muṇḍaka Upaniṣad
US	Upadeśasāhasrī
VS	Vedāntasāra

Obras citadas

Abumalham, M. (coord.) (2001), *Samādhānam. Homenaje a Raimon Panikkar*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid.

¹⁰ Deutsch 1999 es un intento de exponer la filosofía del Vedānta prescindiendo por completo de argumentos teológicos.

- Dasgupta, S. N. (1922/1955), *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge University Press, Cambridge.
- Deussen, P. (1883), *Das System des Vedanta*, Leipzig (Trad. inglesa: *The System of the Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981)
- (1894/1917), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 6 vols., Brockhaus, Leipzig.
- Deutsch, E. (1999), *Vedanta advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid (ingl.: Honolulu, 1969)
- Glaserapp, H. von (1977), *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona (alem.: Wiesbaden, 1958; próxima reimpr. en Biblioteca Nueva, Madrid).
- Halbfass, W. (1988), *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY Press, Albany.
- Heidegger, M. (1954), *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen.
- Larson, G. J. & Deutsch, E. (eds.) (1988), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Mahadevan, T. M. P. (1991), *Invitación a la filosofía de la India*, FCE, México.
- Nikhilananda, S. (1974), *Vedāntasāra of Sadānanda*, Advaita Ashrama, Mayavati, India (6^a ed. revisada). Trad española (1987), *Vedāntasāra (La esencia del Vedānta) de Sadānanda Yoguindra*, Ramakrishna Ashrama, Buenos Aires.
- (ed.) (1993), *Shankara: La ciencia del autoconocimiento (Atmabodha)*, Hastinapura, Buenos Aires (ingl.: Madrás, 1947).
- Panikkar, R. (1980), "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", *Man and World* 13, La Haya, pp. 357-383.
- (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid.
- (1998), *Iconos del Misterio*, Península, Barcelona.
- (1999), *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid.
- Potter, K. H. (ed.) (1981), *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Motilal Banarsidass, Delhi.

- Pujol, O. (2001), "Consideraciones básicas sobre el vedānta de Śaṅkara", *Sarasvatī* 5, Madrid, pp. 37-82.
- Radhakrishnan, S. (1940), *Indian Philosophy*, 2 vols., George Allen & Unwin, Londres.
- (ed.), (1952), *History of Philosophy Eastern and Western*, 2 vols., George Allen & Unwin, Londres.
- Scharfstein, B. A. (1998), *A Comparative History of World Philosophy*, SUNY Press, Albany.