

TEMA 1

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA EN INDIA

Tiene sentido hablar de “filosofía” en una cultura que no se inspira en la tradición griega de la philosophia. El pensamiento indio investiga todas las áreas y problemas centrales de la historia de la filosofía tal y como la concibieron los griegos:

- Hay intentos de articular los fundamentos del conocimiento
- Intentos de reducir la realidad metafísica a unos pocos tipos fundamentales de entidad.
- Encontramos argumentos a favor del atomismo y de las concepciones del tiempo y el espacio.
- Desarrollan la lógica.
- Presentan teorías sobre la ética y la legitimidad política.

La India puede desafiar y ampliar nuestra noción de lo que es y podría ser la filosofía. La exhortación upaniśádica a reflexionar sobre uno mismo para conocer el mundo.

La práctica de la filosofía es algo relacionado con la buena vida, Aristóteles lo llamaba telos, es decir, fin último, objetivo o propósito de la vida misma.

El bien supremo es la domesticación del yo. Esto es, una contención, una forma de autocontrol. Con el deseo bajo control, uno vive la vida de la conducta sabia, recibiendo tanto el placer como el dolor con ecuanimidad, sin deleitarse en ninguna adquisición y sin sufrir por ninguna pérdida. No hay otro objetivo para una vida así, como la riqueza o la fama, porque vivir bien es su propia recompensa.

Esta ética de la moderación no se opone a la busca del conocimiento del yo que se propone en las Upanisads. Solo conociendo el yo se puede refrenar y controlar. “Tapas” es la forma de vivir sabiamente y con autocontrol.

Puede parecer que esta forma de vida amenaza no solo con domesticar el yo, sino con extinguirlo por completo. Pero este autocontrol no lleva necesariamente a una negación de la vida.

En la práctica, son unos pocos elegidos los que tienen fines como éstos. Para el resto de personas este autocontrol o “negación de la vida” es un camino de perfección más que un fin en sí mismo, una manera de progreso vital. Luchar por un ideal trascendente podría ser en sí mismo un “ejercicio espiritual”. Es posible que reflexionar sobre una vida totalmente desprovista de placer y dolor nos ayude a reexaminar el placer y el dolor en sí mismos.

Redefinir “religión” y “filosofía” en el contexto indio

Aunque es un error considerar las culturas indias como intrínsecamente religiosas -pues florecieron las ciencias, el escepticismo y el razonamiento puramente utilitario-, la división que se percibe en Occidente entre objetivos místicos y racionales, o entre teología y ciencia, pasa por alto un importante eje del pensamiento indio.

Veremos que la razón en la India podía servir como práctica espiritual y los filósofos eran a menudo retratados como héroes de la autodisciplina. La realidad más elevada se identificaba generalmente por sus raíces metafísicas, y los protagonistas de la narrativa literaria se detenían con frecuencia para entregarse a una detallada discusión filosófica.

...son las categorías de "religión" y "filosofía" las que deben redefinirse para el contexto indio".

Jessica Frazier, "Philosophy and Religion in India". En Purushottama Bilimoria (ed). *History of Indian Philosophy*. Routledge, 2018.

UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

La filosofía india cuenta con gran variedad de periodos, cambios de paradigma, idiomas, influencias religiosas y docenas de grandes figuras.

No hay que caer en la tentación de clasificar los periodos de la filosofía india de forma paralela a la “occidental”, ya que siguieron un progreso cultural y filosófico totalmente diferente. No se puede hablar de “antigüedad” o “edad media”.

1º Periodo- Vedas- Siglo VIII a.C. a Siglo II d. C.

- Realmente los vedas ya existían antes. Surgen con los nuevos pobladores arios y ofrecen prescripciones para la práctica ritual. Fuente del hinduismo.
- No se dispone de una cronología precisa de pensadores y textos concretos.
- Época de las filosofías del camino y del propósito, cuando la filosofía se consideraba un modo de vida y un vehículo a través del cual se podía alcanzar la liberación del sufrimiento.
- La cultura filosófica india no era monolítica, sino que estaba marcada por el desacuerdo y la diversidad, surgieron dos escuelas de pensamiento para desafiar los valores y creencias de los Vedas, el budismo y el jainismo.

2º Periodo- Los Sūtra- 100 a.C. a 350 d.C.

- El término sūtra significa “hilo”, y un sūtra es tanto un único aforismo filosófico como un texto que comprende toda una colección de tales aforismos.
- Es periodo de construcción de sistemas.
- La clasificación de seis sistemas (nyāya, vaiśeṣika, sāmkhya, yoga, mīmāṃsā y vedānta) es una forma anacrónica de organizar este material, e ignora los movimientos menos convencionales, así como todos los disidentes, especialmente los budistas y los jainas.

- Para utilizar el lenguaje de la tradición, la anterior preocupación por el yo se une así a un interés por los pramāṇas, las fuentes del conocimiento humano, y los prameyas, el mundo tal como se conoce. En la Era del Sūtra, la indagación llegará a considerarse un fin en sí misma. Pero en el período más temprano, los filósofos buscan sobre todo el camino a la liberación.
- Los pensadores de estas escuelas se pasaron al sánscrito.

3º Periodo- Desarrollo budista y jainista- 150 d.C. a 550 d.C.

- Época de análisis budista y síntesis jainista. Estaban desarrollando su sofisticación filosófica y proliferando en varias ramas.

(Algunas) Etapas de la Filosofía India

I. Filosofías del camino y el propósito Siglo VIII a.n.e –II d.n.e	II. La era del <i>sūtra</i> Siglo II–V	III. La era del diálogo Siglo VI-IX	IV. La era de la inquietud Siglo IX-XIV
<p>Los Vedas Las Upaniṣads Enseñanzas originales del Buddha Ascetas śramaṇas Mahābhārata</p>	<p>Nyāyasūtra Vaiśeṣikasūtra Sāṃkhyakārikā Yogasūtra Mīmāṃsāsūtra Brahmasūtra o Vedāntasūtra</p> <p>Budistas y jainistas se pasan al sánscrito: <i>Tattvārthasūtra</i> de Umasvati <i>Mādhymika-kārikā</i> de Nāgārjuna</p>	<p>Bhartṛhari Dignana Dharmakīrti Śāṅkara Kumārila Śāntideva</p>	<p>Utpaladeva Abhinavagupta Yogavāsiṣṭha...</p>

ĀNVĪKṢIKĪ. Esto significa algo así como “indagación crítica” o “investigación”. Y esta palabra, a diferencia de darsāna, fue de hecho adoptada y utilizada por los propios filósofos indios clásicos. Uno de los primeros textos conocidos en los que se habla del término ānvīkṣikī es el Arthaśāstra o Tratado de la Ventaja, una obra sobre gobierno, política y economía que data quizá del siglo IV a. C. ānvīkṣikī ofrece ayuda a la gente, mantiene su mente firme en la aflicción y la prosperidad, y produce la destreza de la comprensión, el habla y la acción.

No hay una palabra en sánscrito totalmente equivalente a filosofía. Darsāna es un término anticuado, propio de los historiadores de la filosofía india con sesgo religioso.

TRES MITOS SOBRE LA FILOSOFÍA INDIA

DAYA KRISHNA “Three myths on Indian philosophy”, en: Indian Philosophy: a counter perspective (1991)

Estas tres ideas se consideran hechos indudables acerca de la filosofía india.

1-ESPIRITUALIDAD- se considera que la filosofía india es *solo* espiritual

Desde un punto de vista ontológico, espiritual significa que la naturaleza de la realidad se considera igual a la de la mente o el espíritu. La materia es ilusoria.

Es cierto que la mayoría de las escuelas filosóficas indias reconocen la realidad última del espíritu de una forma u otra. Pero también reconocen de la misma manera la realidad última de la materia.

- Vaisesika y Samkhya reconocen abiertamente la materia.
- Nyaya- también reconoce la realidad de la materia, la conciencia no es una cualidad inalienable del alma, sino una cualidad que surge en ella cuando se da accidentalmente un conjunto de circunstancias.
- Mīmāṃsā- defienden la realidad última de la tierra, el agua, el fuego y el aire, difícilmente puede considerarse que crean únicamente en la realidad del espíritu.
- Vedānta- (escuelas principales)
 - Rāmānuja y Madhva afirman claramente que la materia es real en última instancia.
 - Śāṅkara la materia es tan real como cualquier otra cosa.
- Cārvāka- materialistas
- Jainismo- reconocen la realidad material
- Budismo- dos de sus escuelas tradicionales afirman la realidad del mundo externo al tiempo que niegan su sustancialidad.

Solo los yogācāras defienden explícitamente la idealidad o mentalidad de todo lo que existe. Hay que tener en cuenta que el yoga principalmente es un instrumento o sistema práctico.

El único contexto en el que puede considerarse “espiritual” es el de la moral o la ética.

El pensamiento indio ha considerado la salvación espiritual como el objetivo más elevado del esfuerzo individual. Pero esto, es una característica generalizada de la cultura tradicional india.

El concepto de moksa es una incorporación de las tradiciones religiosas y espirituales no védicas (sramanas). Los filósofos no fueron los iniciadores, en cambio, señalaron las dificultades del concepto e intentaron superarlas.

Hay pocos filósofos de las grandes tradiciones históricas cuyos puntos de vista sobre los fines de la vida humana no sean idealistas en un sentido u otro. El rasgo distintivo de los filósofos indios parece residir en su énfasis en lo espiritual frente a lo moral, y en la creación de una dicotomía o división entre ambos.

Inicialmente los objetivos de la búsqueda humana eran tres:

- Dharma- ley, regla o lo prescrito
- Kama- las cosas deseadas
- Artha- instrumentos para la realización de las cosas deseadas

Los movimientos religiosos y espirituales introdujeron el cuarto, moksa, que se enfrentó a los tres anteriores en la dicotomía moral-espiritual.

¿La filosofía india es “espiritual”?

¿Qué entendemos por “espiritual”?

El ideal de *mokṣa* o liberación comenzó a tomar fuerza en la cultura india a partir de los ascetas *śramaṇas* (s. V a.n.e), es decir, a partir de un contexto no védico, y la mayoría de las filosofías lo terminaron adoptando con el paso del tiempo, a excepción de la filosofía *Lokāyata* (i.e. los *cārvakas*, “materialistas”)

Algunas tradiciones *śramaṇicas*: Gautama buddha, proto-jainistas, *sāṃkhya*.

Sin embargo, esta “liberación” o meta soteriológica no impide que las filosofías consideren el conocimiento y el razonamiento como un medio para obtenerla. Esto, entre otras cosas, es lo que hace que sea difícil calificar al budismo como una religión en el sentido cristiano del término. (ver Siderits, 2018)

2- AUTORIDAD- las escuelas se dividen en “ortodoxas” y “no ortodoxas” en función de su aceptación o no de la autoridad de los Vedas.

Qué constituye a los Vedas-

- En un principio se pensó que los Vedas autorizados eran sólo tres. Más tarde, se aceptó la autoridad de un cuarto.
- Siempre fueron plurales.
- Su autoridad no estaba establecida de forma igualitaria ni segura ni siquiera en la época de su composición.
- Tardaron al menos mil años en adoptar su forma actual, por lo que recibieron numerosas adiciones.
- Ha habido diferencias en cuanto a qué parte de los Vedas era autoritativo, sobre qué tema y con qué fin

Si este mito fuera cierto, las diferencias entre las llamadas escuelas “ortodoxas” surgirían de sus distintas interpretaciones de lo que significan los Vedas. Pero los textos clásicos de las diversas escuelas no son un comentario sobre los textos védicos, salvo las escuelas *mīmāṃsā* y *vedānta*, que más bien parecen diferir en cuanto a lo que debe considerarse que constituye realmente los Vedas que en su interpretación.

- Mīmāṃsā- niega a las Upaniṣads la inclusión en el corpus de védico, y sostiene que cualquier enunciado que no sea un puro mandato, no debe ser considerado como Veda. Por tanto, niega que haya filosofía en los Vedas.
- Vedānta- reconocen la autoridad de las Upaniṣads, pero también a textos que nadie considera védicos, como la Gītā y el Brahma-sūtra. Del mismo modo, conceden escaso reconocimiento a la autoridad de la parte no upaniṣádica de los Vedas.

Autoridad de los sutras y de las diferentes escuelas

- Sutra- después de Gaṅgeśa, el nyāya da un giro, y entra en un camino de desarrollo que conduce más tarde a grandes pensadores. En las diferentes escuelas, cuando un gran pensador se apoya en los textos tradicionales, sus sucesores inmediatos lo toman a él como punto de partida, y no al texto del que derivó sus ideas. Los Sutra no son más que resúmenes del pensamiento anterior, por lo tanto, representan simultáneamente el final de una línea de pensamiento y el inicio de una nueva.
- Budistas y jainistas- Los budistas y los jainistas no tienen textos filosóficos sagrados, investidos de una autoridad divina o sobrehumana.

3. LAS ESCUELAS- son la materia misma con la que se ha tejido toda la historia de la filosofía india.

Tradicionalmente se dividen en escuelas cerradas.

- Ortodoxas-
 - nyāya, vaiśeṣika- epistemología, metafísica
 - sāmkhya, yoga-
 - mīmāṃsā y vedānta- interpretación textos védicos
- No ortodoxas-
 - budismo, jainismo y cārvāka

Si la autoridad de los Vedas, de las Upaniṣads o de los sūtra es definitiva, entonces lo que se propone en ellos como filosofía también es definitivo. Así, surge la noción de una escuela de pensamiento cerrada, final y acabada. En cambio, si negamos este carácter “autoritario”, negamos el concepto de “escuelas”. No existen las posiciones finales y congeladas que el término “escuela” suele connotar en el contexto de la filosofía india.

El caso de las escuelas filosóficas indias es similar a las diversas escuelas de la filosofía occidental, por ejemplo, el “empirismo”, el “realismo” o el “idealismo”, pues, aunque cada una de ellas tiene una identidad propia, ha tenido y sigue teniendo capacidad de desarrollo continuo. Ningún pensador podría agotar lo que postulan cualquiera de estas escuelas de filosofía occidental. Sin embargo, la presentación tradicional de las escuelas de la filosofía india casi nunca sigue esta línea, se las trata como algo acabado y definitivo, y nunca se distingue entre el pensamiento de un pensador individual y el pensamiento de su escuela. Se identifican como si se tratara de lo mismo, por ejemplo, todo lo que Sankara ha escrito no es estrictamente vedanta advaita.

CONCLUSIÓN

La filosofía india, por tanto, ni es exclusivamente espiritual, ni está vinculada a una autoridad incuestionable e infalible, ni constreñida y congelada en los moldes congelados de las llamadas “escuelas”, que los que han escrito sobre el tema suponen que constituyen la esencia de la filosofía india.

Estos son únicamente mitos, y a menos que sean vistos y reconocidos como tales, cualquier mirada nueva o fresca a la filosofía india será imposible. La imagen muerta y momificada de la filosofía india solo cobrará vida cuando se vea que es una corriente viva de pensadores que han lidiado con problemas difíciles que, filosóficamente, están tan vivos hoy como lo estuvieron en el pasado. En cas contrario, seguirá siendo un mero tema de interés e investigación anticuaria.

LO QUE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA LE DEBE A HEGEL.

TOLA Y DRAGONETTI “Filosofía de la india. Del veda al vedanta. El sistema samkhya”

OPINIÓN NEGATIVA DE HEGEL CON RESPECTO A LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

La idea de que el pensamiento indio no es filosofía, y solo lo es el que nace y se desarrolla en Grecia, tan seguida en manuales e historias de la filosofía, muchas veces basada en el desconocimiento y no en un estudio serio, tiene su origen en gran parte en Hegel. Esta idea está penetrada incluso en algunos historiadores de la filosofía indios.

Los requisitos que, según Hegel, deben darse en un pueblo para que surja la filosofía y de qué tipo de razonamiento saca su conclusión de la inexistencia de filosofía en la India (Cursos de 1823 a 1830)(Todos esos requisitos y condiciones adolecen por lo general de una intrínseca oscuridad y ambigüedad):

- Para la aparición de la filosofía en un pueblo se requiere que este tenga como fundamento la conciencia de la libertad espiritual. Este concepto de libertad (libertad en tanto soy considerado libre por los otros) surge por primera vez en Grecia, y por lo tanto comienza allí la filosofía. La libertad, solo entre muchos es libertad real, en el Oriente sólo uno es libre, algunos en Grecia, todos en el mundo moderno.
- La filosofía aparece sólo ahí en donde se establezcan Constituciones políticas libres. En el Oriente la individualidad no existe como persona, desapareciendo en lo objetivo. La libertad del individuo es algo relegado a un segundo lugar.
- Así la filosofía comienza por primera vez en donde la esencia de las cosas llega a la conciencia bajo la forma de idea pura; y éste es el caso en el mundo griego. En el Oriente ningún conocimiento filosófico puede tener lugar, pues para ello se requiere el conocimiento de la sustancia y de lo universal. Lo oriental debe en su totalidad ser excluido de la Historia de la Filosofía.

OPINIÓN DE HEGEL ACERCA DE LA INDIA

Hegel emite una serie de generalizaciones sobre el pensamiento indio, que está formado por diversidad de escuelas desarrolladas a lo largo de 3.500 años de historia, revelando un conocimiento incompleto y superficial, debido a que este se reduce a la información que Colebrooke le proporcionó en sólo 44 páginas sobre sólo tres sistemas de filosofía de la India. Se enfrentó a una tarea para cuya realización le faltaban requisitos necesarios.

ERRORES DE HEGEL ACERCA DEL YOGA

- Lo considera como la esencia de la religión india, cuando es una técnica para llegar a un estado de trance, no discursivo e intuitivo, usado por variados movimientos religiosos y escuelas filosóficas. El Yoga está estrechamente vinculado con el sistema Sámkhya dualista (que afirma la existencia de dos Absolutos, el Espíritu y la Materia), que le proporciona su fundamento metafísico; el Yoga a su vez le proporciona al Sámkhya el método para llegar a la meta de la separación del Espíritu de la Materia.
- Considera que el más elevado concepto de Dios se encuentra en el Yoga, cuando inicialmente fue ateo, e incorpora más tarde el teísmo pero considerando la noción de "Señor" (Isvara), con una función de simple soporte o apoyo de la técnica.
- Lo considera una doctrina poco sistematizada y sofisticada cuando su libro central, los Yogasutras de Patañjali, está estructurado de forma sistemática y científica.
- Piensa que las cosas no tratadas por Colebrooke darían cabida a asuntos extraños y productos de la superstición.
- Considera que la finalidad del yoga es la unión con Dios, cuando esta depende de los supuestos filosóficos o religiosos del sistema del que es instrumento.

ERRORES DE HEGEL ACERCA DEL BUDISMO

- Confunde las formas en las que el budismo se divide.
- Piensa que cree en un Dios creador, cuando el budismo rechazó desde el inicio la idea de Dios.
- El budismo no eleva a la Nada a la categoría de principio supremo, Lo Uno.
- Equipara Dios, Nada, Buda, Dalai Lama,...
- Atribuye al budismo la idea de transmigración de las almas, cuando este no recurre a la noción de alma.

INCREMENTO DEL CONOCIMIENTO CON RESPECTO A LA INDIA A PARTIR DE FINES DEL SIGLO XVIII

Sólo a fines del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX se inicia el estudio científico de la India, en la propia India, Colebrooke en el campo del pensamiento, y la mayoría de los otros autores en el de la literatura y la religión, aumentando gradualmente la Indología su calidad científica, hasta ponerse a la altura de los estudios greco-latinos.

EL PREJUICIO ETNOCÉNTRICO

El prejuicio etnocéntrico induce a pensar que la propia cultura es la mejor y resalta lo negativo de las restantes. El prejuicio quita validez al juicio que acompaña y es un obstáculo para el conocimiento.

Un golpe para este prejuicio fue el descubrimiento de la existencia de la familia lingüística indo-europea, a la que pertenecen el sanscrito, latín, griego, persa, lenguas germánicas,...

Hegel estaba influido por los relatos de los ingleses, muy a menudo los conquistadores rebajan a los pueblos conquistados para justificar sus acciones.

Su posición también puede explicarse como reacción al entusiasmo romántico de muchos alemanes por la India, otra forma de etnocentrismo (Herder, Schelling,...), hoy ningún indólogo se adhiere a esta interpretación idealizante.

También pudo haber influido su fascinación por Grecia.

Y finalmente, la convicción de la superioridad europea sobre el resto de las naciones del mundo. “El destino de los reinos asiáticos es estar sometidos a los europeos”

REFLEXIONES FINALES

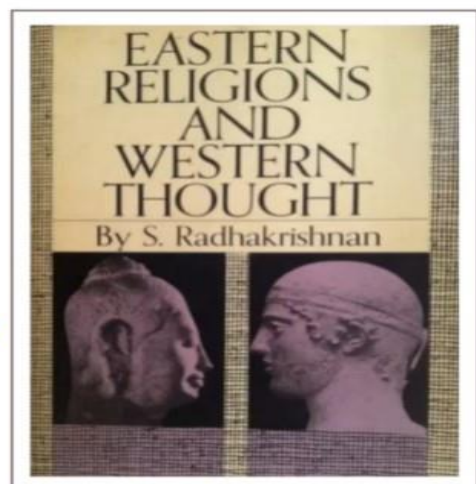
La idea de que no hubo filosofía en India, basada en confusiones, generalizaciones, prejuicios etnocentristas y escaso conocimiento, se ha implantado en la comunidad filosófica, que precisamente se debe caracterizar por todo lo contrario. Provocando una actitud de únicos poseedores de la verdad y perdiendo la oportunidad de establecer lazos y mostrar las divergencias y múltiples maneras del pensamiento.

El descubrimiento de lo que es en realidad el pensamiento indio puede traer el autocuestionamiento de la filosofía occidental con miras a su propia valoración. “La filosofía india le debe a Hegel su exclusión, la occidental, haber sido privada de sus posibilidades”.

Al ser el colonialismo una co-creación, descolonizar implica la descolonización tanto del conocimiento del colonizado como (del) conocimiento (del) colonizador». (Santos, 2019:40)

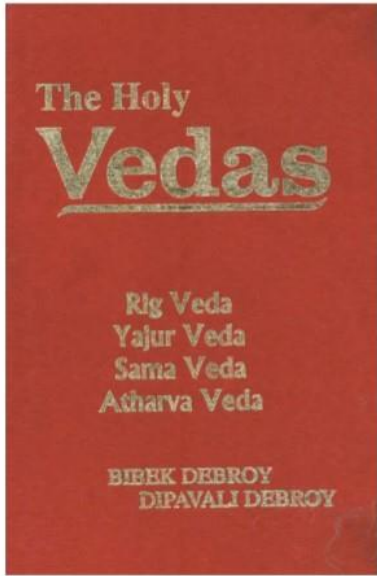
Es indignante que, estando inmerso en la filosofía india y el aprendizaje del sánscrito, [Radhakrishnan] no solo compré el mito de Hegel y se las arregle para no apreciar dos milenios de tradición de disputas puramente intelectuales en la India, ¡sino que también esté dispuesto a clasificar a un Zhuangzi o un Dogen como pensadores meramente orientados a la acción! (Chakrabarti y Weber, 2016:8)

Estoy absolutamente sorprendido de que un hombre de la talla de Radhakrishnan haya contrastado **las religiones orientales con el pensamiento occidental**. Debería haber contrastado **el pensamiento occidental con el pensamiento indio**. **Hay poder en el pensamiento indio**, y tiene la capacidad de enfrentarse al pensamiento occidental. Debería hacerlo. La imagen que hemos construido es una imagen de una vasta supresión, como si la India no tuviera intelecto, razón o sentidos y observación. Esto es absolutamente increíble. Y en contraste con Occidente, la supresión de Occidente es una supresión más vasta. ¿Realmente Occidente no tiene religiosidad? Imagínate. (Krishna, 2012:97)



TEMA 2

LOS VEDAS



Cuatro VEDAS
(Śruti, “lo que ha sido oído”)
[s. XVI a.e.c. – s. VI a.e.c]

1. R̥g Veda / 2. Sāma Veda / 3. Yajur Veda /
4. Athārva Veda

Cada Veda se compone de cuatro partes

- **Sección karmakaṇḍa**
 1. Saṃhitā (himnos)
 2. Brāhmaṇa (liturgia)
- **Sección jñānakaṇḍa**
 3. Āraṇyaka (libros del bosque)
 4. **Upaniṣads** (final del veda; *veda-anta*)

Época de las filosofías del camino y del propósito, cuando la filosofía se consideraba un modo de vida y un vehículo a través del cual se podía alcanzar la liberación del sufrimiento. Estaban más orientadas a la vida práctica.

Primera época de la historia de la India, hay cuatro Vedas:

- Rig Veda, el más antiguo, inicio de la época védica, alrededor del año 1500 a. de C.
- Sama Veda
- Yajur Veda
- Atharva Veda

Ellos constituyen la Shruti, literalmente "lo que ha sido oído mediante comunicación oral". Los únicos textos revelados son los Vedas, aunque no se pueden equiparar completamente a lo que sería la Biblia para el cristianismo. No tenemos las claves para entender la cultura védica, no es fácil su interpretación debido a su lenguaje poético. No se dispone de una cronología precisa de pensadores y textos concretos. Sri Aurobindo, siglo XX, habla de la interpretación esotérica, desde un punto de vista del hombre, más psicológica, frente a la exotérica, desde un punto de vista del universo o naturaleza.

Profesan una religión politeísta constituida por Dioses todopoderosos, que se reparten en tres grupos:

- soberanos
- guerreros
- de la producción y de la fertilidad

Muchos de estos Dioses védicos tienen su correspondencia en Dioses de las religiones de otros pueblos indo-europeos. Pero los Vedas no sólo constituyen un texto que contiene las creencias religiosas de la época, sino que también proporcionan información sobre hechos históricos, concepciones cosmogónicas, prácticas rituales, y presentan algunas notables intuiciones filosóficas.

INDIA EN EL PERÍODO VÉDICO

Alrededor del año 1.700 a. d. C, los arios emigraron gradualmente a la India en lugar de arrollar militarmente la región, con ellos llegó la lengua indoeuropea que se convertiría en sánscrito, así como las creencias religiosas que se plasmarían en los textos sagrados a los que responde gran parte de la filosofía india, los Vedas.

Hay cuatro textos védicos, el más antiguo es el Ṛg-veda, datado en torno al 1200 a.C., explica las cuatro clases sociales a través de una cosmología, que se centra en la palabra puruṣa. Puede significar “el ser” o simplemente “persona”, pero el Ṛg-veda caracteriza aquí puruṣa como “todo lo que aún ha sido y todo lo que aún ha de ser”, estableciendo así un paralelismo entre un solo ser y todo el cosmos.

Se dice que los dioses han sacrificado a puruṣa, dividiéndolo igual que los sacerdotes trocearían un animal. Esto se convierte en una especie de justificación del sistema de clases.

- El brahmán o sacerdote- la boca
- El guerrero aristocrático (kṣatriya)- los brazos.
- El comerciantes y agricultores (vaiśya)- los muslos
- El siervo o jornalero (śūdra) (grupo excluido de los rituales védicos con sus propias prácticas religiosas separadas)- los pies

Antes que surgiera el cosmos ordenado, existía el Purusa primigenio. Los Dioses (cuyos orígenes no se explican) sacrifican al Purusa, un acto que es a la vez destructivo y creativo, dando lugar a una serie de seres y elementos jerárquicamente clasificados que en conjunto forman el cosmos ordenado: aire, bosque, pueblo, himnos, animales, castas sociales, sol, luna,...

Las Upanisads se basarán en este mito para argumentar que el autoconocimiento (del purusa o atman) equivale a conocer todo el mundo.

Pero el Ṛg-veda no está diciendo simplemente que existe una unidad última entre el yo (puruṣa-atman) y el universo. Sugiere que la realidad puede dividirse en partes naturales, como un animal sacrificial descuartizado. Estudiar la estructura de animales y humanos es una forma para descubrir la estructura oculta de todas las cosas. Así el sacerdote es brahmán personificado, todo un mundo en sí mismo. Eran solo ellos, los que tenían experiencia en los puntos sutiles del ritual y en el

conocimiento de la naturaleza de los dioses, razón por la cual su ayuda era necesaria para los aristócratas guerreros de la clase kṣatriya, estos podían esperar así el favor divino. De esta manera, se estableció una relación simbiótica entre gobernantes y sacerdotes.

Los budistas y los jainas dudaban cada vez más de la eficacia de los rituales védicos y de la posibilidad de alcanzar el tipo de comprensión que pretendían los brahmanes. De hecho, prometían a sus seguidores algo que no podía conseguirse mediante ningún ritual: la liberación. Los textos clásicos de la cultura brahmánica aluden al ciclo de la reencarnación. En las Upaniṣads, se afirma que uno puede liberarse de la rueda de renacimientos a través del conocimiento. Los budistas y los jainas ofrecieron debidamente sus propias versiones de la liberación, sometiendo los budistas a una crítica radical la idea misma de un yo o alma que pudiera pasar de un cuerpo a otro.

El budismo se convertiría en una importante religión mundial, al fin y al cabo también las ideas de los disidentes podían atraer a la clase dirigente que había buscado la sabiduría de los brahmanes durante tantas generaciones.

MITOS DE CREACIÓN

En el *Rig Veda* se encuentran una serie de himnos que se refieren en forma más o menos extensa al tema de la creación del mundo, como resultado de diversos procesos:

- Unas veces, la creación es concebida como una obra de construcción similar a la de una casa. El Rig Veda conoce a un Dios Tvastri, el carpintero divino.
- Otras veces, el Rig Veda presenta a la creación como un acto de procreación. Dyaus (el Cielo) y Prithivi (la Tierra) como el Padre y la Madre de todo.
- Hay un himno en el Rig Veda (X, 90) de inspiración sacerdotal y ritual que narra que el mundo fue creado a partir del cuerpo de un ser gigantesco primordial (purusha) en un sacrificio en que participaron los Dioses. Se expresa qué partes del cuerpo de la víctima se convirtieron en las cuatro castas:
 - la boca se convirtió en el brahman (el sacerdote, experto en los ritos)
 - los brazos, en el guerrero
 - los muslos, en el vaishya (el comerciante)
 - los pies, en el shūdra (el servidor).
 - Este himno ha sido utilizado para justificar el sistema de clases, existen otros himnos védicos que no ha interesado difundir que hablan de la igualdad de todas las personas.

EKAM. LO UNO. HIMNO DEL RIG VEDA X, 129

Frente a todos los mitos referentes a la creación, antes mencionados, se destaca el Himno X, 129 del Rig Veda, que postula a lo Uno (ekam en neutro) como el origen de todo. Ubica en el principio de todo a una entidad de naturaleza abstracta, lo Uno. Encontramos en el himno una superación de las explicaciones concretas y míticas de las concepciones cosmogónicas anteriores.

Lo Uno, que este himno pone como origen de todo, es una prefiguración de la noción de Brahman (lo Absoluto), término que en las Upanishads ocupa un lugar de preeminencia.

La oposición entre una Unidad inicial y una multiplicidad ulterior será otra idea que las escuelas de siglos siguientes desarrollarán.

Se hace referencia a la idea de que antes de la creación nada existía.

Llama la atención la proclamación de escepticismo con que el himno se cierra: puede ser que ni el Supremo Guardián del universo sepa de dónde surgió la creación (se dice que los Dioses son posteriores a la creación). Los Dioses tienen una función secundaria. Incluso se introducen expresiones de ateísmo. La posición escéptica se mantendrá en los siglos que siguen en los Maestros del Error, en el Budismo, en los Materialistas, que niegan validez a todos los medios de conocimiento tradicionalmente aceptados. Estos pasajes dan a entender que los Vedas no son equivalentes a los libros sagrados de las religiones monoteístas.

Lo Uno nace por la grandeza de su calor ascético (tapas).

EL ÓRDEN CÓSMICO (RITA)

La segunda idea interesante que encontramos en el Veda, se hace presente En Rig Veda I, 113, y es la noción expresada por la palabra sánscrita rta (rita), que ha sido traducida por "Orden (Cósmico)" y que expresa la regularidad de los procesos que se dan en nuestra realidad, la inevitable secuencia entre diversos hechos, el orden como lo opuesto a la irregularidad, a la arbitrariedad, a lo imprevisible de las consecuencias y efectos.

El Orden se hace presente también en la deseada secuencia del acto bueno y del premio, del acto malo y del castigo. El Orden actúa en este caso como una ley moral de vigencia universal. Los Vedas proclaman la existencia de un Cielo, el mundo de Yama, lugar de felicidad y vida placentera, y de un infierno, lugar de desdicha y sufrimiento.

Rita se vincula también con la acción ritual (rita=rito). En los Brahmanas, textos posteriores a los Vedas, tiene principal importancia la idea de que el rito correctamente realizado, tiene necesariamente determinados efectos. No siendo necesaria la intervención de los dioses. Necesita reproducir las condiciones del orden cósmico para ser efectivo. Esta idea, existió también en los Vedas.

En muchas de sus manifestaciones, especialmente en aquellas que se dan en los planos de la conducta humana y de la acción ritual, la noción de rita se vincula con la noción de causalidad: todo acto tiene una determinada consecuencia. El rito, conjunto de actos sometidos a un orden, surte necesariamente determinados efectos, y lo mismo sucede con las acciones buenas o malas que el hombre realiza: serán premiadas o castigadas.

Es posible que rita pueda prefigurar el orden moral, llamado dharma, entendido como conjunto de prescripciones éticas que mantienen el universo como un todo. Aunque no está tan claro, porque dharma es algo cultural y humano, el camino a seguir en la vida, y rita se refiere al orden del universo, por ejemplo el sol en sus fenómenos no está cumpliendo con su dharma.

Rita es concebido unas veces como una ley establecida por algún Dios; otras veces rita aparece dotado de autoridad propia, independiente de los Dioses, que incluso le son subordinados.

Rita podría sugerir a la vez tanto el Orden que rige todo como el todo sometido a ese Orden, podría significar a la vez Orden y Realidad.

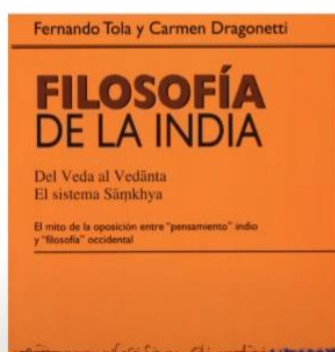
El universo como una obra de arte-

Rita es la estructura oculta en la que tienen su fundamento los mundos divino, físico y moral, a través de la cual estos mundos están inextricablemente conectados y por la cual logran preservarse.

Es precursor de la noción de dharma, el principio ontológico de integridad y el conjunto de prescripciones éticas que mantienen el universo como un todo.

La idea de rita halla expresión en las Upanisads a través de los conceptos de Brahman- el ser en sí, expansivo y omnipresente, que sostiene todas las cosas- y Atman- la esencia universal y el sujeto verdadero del que los diversos objetos del mundo son diferentes materializaciones.

Primer período védico
1500 a.e.c – 800 a.e.c



- El UNO (Ekam)
- El Orden Cósmico (Ṛta)

... y según estos los mismos principios y aspectos del cosmos divino, físico, social y moral. En cada caso, todas las cosas de este universo obtienen el sitio que les corresponde gracias a este principio unificador ordenado y, al mismo tiempo, dinámico. En ocasiones, los himnos védicos se refieren a él como «el Uno» o «la Única Realidad», o simplemente como «Eso».

Los textos védicos más antiguos suelen describir este principio unificado e integrador con el término *ṛta*, palabra sánscrita de gran riqueza semántica a menudo traducida como «ley universal» u «orden cósmico». (Puesto que hace



Doctrinas secretas

Las Upanishads son textos místico-poéticos, de corte pedagógico, aunque de lenguaje oscuro.

No son obras homogéneas, ni compuestas por un solo autor: contienen ideas y enfoques diversos, aunque sí comparten un mensaje común.

ĀTMAN = BRAHMAN

La unión entre el micro y el macro cosmos

Relación del ser individual con el ser cósmico o absoluto

Emplean juegos de palabras, paradojas, dobles sentidos, y muchas veces sus enseñanzas provocan un desconcierto intelectual.

Primer intento de sistematización del conocimiento upanisádico

***Brahmasūtra* o *Vedāntasūtra* de Bādarāyaṇa (s. II/III e.c.)**

Después del Período Védico (1.500 a.C. – 800 a.C.), comienza el Período Brahmánico (800 a.C.- 500 a.C.). Las obras básicas de este segundo período son los Brahmanas y las Upanishads. La característica principal de estas últimas es la heterogeneidad de su contenido debido al hecho de que son obras de recopilación, en que se reúnen doctrinas de diverso origen y de diversa época, muchas veces divergentes y contradictorias entre sí, que revelan la intensidad de la actividad especulativa de esa época.

En este período los Dioses de la Época Védica pasan a segundo plano, son despojados de su status de preeminencia. Dos nociones nuevas ocupan entonces el primer lugar: Brahman y Atman.

Las Upanishads son obras que se propusieron exponer el significado de los textos védicos y los rituales que describen.

Las primeras datan de alrededor del siglo VI a.C., pero se escribieron más durante muchos siglos después. Al igual que los Vedas, se transmitieron oralmente a lo largo de muchas generaciones.

Lo que ofrecen es el establecimiento de temas generales, el más fundamental de estos es el descubrimiento de conexiones ocultas entre las cosas. El propio término Upanisad significa conexión oculta.

Las afirmaciones de conocimiento se ponen en boca de diversos personajes que luego son cuestionados por otros, estableciendo un sistema de diálogos. Este escenario dialógico de la filosofía va a ser un rasgo característico del pensamiento indio durante mucho tiempo.

Las Upanishads, que se ubican un buen número de siglos antes de Cristo, constituyen la magnífica puerta de entrada al pensamiento de la India. Ellas revelan ya el poderoso impulso metafísico que caracterizará a ese pensamiento en los siglos siguientes. Encontramos en ellas audaces intuiciones y una superación de las formas arcaicas de pensamiento, no eliminándolas, sino transformándolas en formas más concordantes con un pensamiento más avanzado y exigente que encuentra sus similitudes en el pensamiento occidental de la misma época y de varios siglos después.

BRAHMAN Y ATMAN. EVOLUCIÓN SEMÁNTICA DE AMBOS TÉRMINOS

En el Rig Veda el término Atman es usado con el valor de "aliento" y también con el valor de "aliento de vida", "principio de vida".

El sentido originario de Brahman ha sido muy discutido. Expresaba lo que el sacerdote formula, configura, forma, como puede ser un himno.

Posteriormente, en las Upanishads, las nociones de Brahman y Atman, a partir de sus modestos orígenes ("la formulación" y "la respiración", respectivamente), por obra de la especulación sacerdotal, se van transformando. Atman pasa a designar al principio espiritual en el individuo (el alma), idéntico en esencia y atributos con el Principio Supremo, con lo Absoluto, Brahman. En muchos pasajes de las Upanishads son identificados; Brahman y Atman pasan a constituir una sola y misma entidad, apuntando Brahman preferentemente al plano universal y Atman al plano individual.

Brahman y Atman son la gran herencia que las Upanishads dejan a las generaciones siguientes de pensadores, que se dedicarán en los siglos siguientes a reflexionar sobre ambas nociones y a construir sobre ellas los más audaces sistemas mediante una labor de deducción metódica.

En las Upanishads diversas concepciones de Brahman, el Principio Supremo, y del Atman, el alma, se hacen presentes, y muchas de sus formulaciones con respecto a ambos pueden ser objeto de variadas interpretaciones. No se puede en rigor, hablar de una sola doctrina upanishádica; habría que referirse a las doctrinas upanishádicas.

ātman

- En el R̥g Veda, *ātman* [...] está ligado semánticamente a *āśu* y *āyus*, la vida, la fuerza, la energía, a todo lo que concierne al aliento (está emparentado con el alemán *Atem*), al viento, a lo aéreo. La palabra es siempre masculina y su empleo como pronombre reflexivo es [todavía] desconocido. El sentido gira en torno a la “fuerza vital”, “fuerza de vida”, y se aplica tanto a los seres animados como a los seres inanimados, por ejemplo, al *yajña* [sacrificio], cuando se le da vida. [...] Son los himnos del *Atharva Veda* los que anuncian sus empleos futuros: la relación con el aliento desaparece y *ātman* comienza a designar a la persona, o más bien a la personalidad, es decir, a la persona a partir de sus componentes fisiológicos. Principio animado del individuo, el *ātman* es eso del individuo que permanece al margen de los elementos que lo componen, los cuales retornan a los elementos tras la muerte.

Michel Angot, (2007, p.144-145)

Ātman = prāṇa

- R̥g Veda: *ātman* ligado semánticamente a *āśu* y *āyus*, la vida, la fuerza, la energía, a todo lo que concierne al aliento (está emparentado con el alemán *Atem*), al viento, a lo aéreo...
- “El *prāṇa* procede del *ātman*” (*ātmana eṣa prāṇo jāyate*; PrUp, 3.3)
- “Mientras en este cuerpo permanece el *prāṇa*, hay vida (*āyus*)” (KauUp)
- Un *prāṇa* cósmico que se individualiza, dividiéndose en 5 alientos.
Del aliento impersonal a un “yo” respirante que toma conciencia de su escisión.

Bráhmān (NEUTRO)
R̥gveda/ Atharvaveda Acto de formulación de mantras que expresan el R̥ta, la verdad eficiente que sostiene el universo.
Yajurveda/Bráhmaṇas Poder inherente a esa formulación; poder inherente a la palabra (Vāc) dentro de un sacrificio. Poder del sacrificio (microcosmos), con el que se controla el universo (macrocosmos)
Upaniṣads Esencia divina del universo, realidad última de la que proceden todas las cosas, que no se puede percibir directamente sino como identidad con el propio espíritu (<i>ātman</i>)
Hinduismo Puránico Dios personal, Brahmā (masc.), creador de todas las cosas.

**brahmán*: sacerdote nato, miembro de la primera de las cuatro clases sociales (*varna*) de India.

BRAHMAN COMO ARJÉ, ORIGEN, FUNDAMENTO Y FIN DE TODO

Brahman, el Principio Supremo, lo Absoluto, al cual Atman es muchas veces identificado, es presentado en algunos textos upanishádicos como una entidad abstracta e impersonal que debería ser designada con la palabra Aquello, y en otros textos como un ser concreto y personal que debería ser designado por la palabra Él.

Brahman es el origen, el fundamento y el fin de todo lo existente. Todo surge de él, todo subsiste en él y todo retorna a él.

Antes de la concepción de Brahman como arjé, hubo tentativas por elevar al rango de ese principio a diversos elementos, generalmente de naturaleza material.

BRAHMAN COMO SUSTANCIA

Brahman es una sustancia en el sentido en que comúnmente se entiende este término: algo que existe *ab se*, que es la razón o causa de sí mismo (*causa sui*) y que no recibe *ab alio* su existencia; algo que existe *in se*, que no requiere para su existencia de ningún lugar, sede o receptáculo; algo que existe *per se*, que no necesita de nada o nadie para subsistir.

Tiene carácter de incondicionado, fin y límite de todo más allá del cual no existe nada que pueda servirle de fundamento.

La aceptación de la existencia de una sustancia caracterizará al Brahmanismo/Hinduismo, el Budismo se opondrá a esta aceptación, adoptando una posición fenomenista, que niega en forma absoluta la noción de sustancia y sólo admite la existencia de dharmas, únicos factores de todo lo que existe -condicionados, insustanciales e impermanentes, que no bien surgen a la existencia desaparecen, y que en realidad no son otra cosa que "lo que aparece", meros fenómenos.

NATURALEZA ESPIRITUAL DE BRAHMAN: LA CONCIENCIA COMO ESENCIA

Brahman concebido como sustancia es de naturaleza espiritual. Su esencia es el conocimiento, la conciencia, en oposición a la materia, que es no-consciente, inerte.

La esencia de Brahman como conciencia, como conocimiento, no está subordinada a la existencia de un objeto cognoscible; ella subsiste incluso en ausencia de todo objeto de ese conocimiento, de todo contenido de esa conciencia. Brahman es así lo opuesto a la materia, cuya característica es precisamente la carencia de la capacidad de conocer, de tener conciencia. La dicotomía espíritu/materia se conservará en el curso de la historia del pensamiento de la India: el espíritu caracterizado por el conocimiento, por la conciencia; la materia, por ser lo contrario.

BRAHMAN COMO ESPÍRITU UNIVERSAL

Brahman , cuya naturaleza espiritual ya hemos señalado, puede ser considerado como el Espíritu Universal, que mora en todos los seres y en todas las cosas, que es distinto de todo, a quien nadie ni nada conoce, cuyo cuerpo son todos los seres y todas las cosas, que rige todo como un Gobernante Interno "desde adentro", y que es inmortal.

AMBIVALENCIA DEL CONCEPTO DE BRAHMAN/ATMAN COMO PRINCIPIO SUPREMO EN LAS UPANISHADS

Las características de Brahman antes señaladas (fundamento, sustancialidad, espiritualidad, Espíritu Universal) hacen de él un Principio Supremo por encima de todo lo que existe.

Pero se da en las Upanishads lo que podríamos llamar una ambivalencia del concepto Brahman/Atman como Principio Supremo:

- Unos textos lo conciben como una entidad abstracta e impersonal, que puede ser considerada como un Absoluto (Aquello) (Shankara, fundador de la Escuela Vedanta No-dualista adopta esta postura, pero postula un Ishvara que, no obstante ser una creación ilusoria de la mente, es tratado como una entidad real. Habla de Brahman como Absoluto mediante negaciones, al no tener límites ni atributos, solo se puede decir lo que no es).
- Otros como un Ser concreto y personal (Él), que puede ser considerado como un Dios personal (Ramanuja, Madhva, de marcada inspiración teísta y devocional).

Brahman concebido principalmente como un Principio Supremo personal, es decir como un Ishvara (Señor, Dios), ha tenido siempre en la Cultura de la India una gran presencia.

El Ishvara es el centro de una profunda religiosidad y espiritualidad teístas. Él es el digno objeto de culto y devoción; muchos sistemas filosóficos lo tienen como el Principio central, fundamento de todas sus teorías; y una intensa vida mística se centra alrededor de Él. Pero no debemos olvidar que ha habido muchos sistemas que nada tienen que hacer con un Ishvara, como por ejemplo el Budismo, el Jainismo, los materialistas, mimansa y samkhya.

Se dice que la India es "la tierra de la Espiritualidad". Europa con igual derecho puede ser llamada así, si juzgamos por la intensidad del culto y de la devoción dedicados a Dios, por las magníficas obras de literatura y arte que Él ha inspirado, por el lugar importante que Él ha ocupado en las obras de muchos filósofos occidentales que hicieron igualmente de Él el fundamento de sus teorías.

CORRESPONDENCIAS E IDENTIFICACIONES ENTRE EL MACROCOSMO Y EL MICROCOSMO EN LAS UPANISHADS

Un procedimiento al cual recurren con frecuencia las Upanishads es el de establecer identificaciones o correspondencias entre componentes del microcosmo y del macrocosmo o entre

componentes del microcosmo entre sí y del macrocosmo entre sí. Como ejemplo, las partes de un caballo sacrificado corresponden con elementos de la naturaleza.

El conocimiento de esas identificaciones y correspondencias es un medio para obtener ventajas materiales y espirituales; es un instrumento de poder.

El lejano origen de esta tendencia a la búsqueda de identificaciones y correspondencias podría ser la idea mágica de que el que en alguna forma domina a una determinada entidad o la afecta, puede a su vez dominar a las otras entidades similares a aquélla.

LA UNIDAD DEL MUNDO EN LAS UPANISHADS

En el comienzo de la Upaniṣad del Gran Bosque, las partes de un caballo sacrificial se comparan con aspectos del universo. La idea aquí es que el mundo en su conjunto comparte la misma disposición que el objeto sacrificial. De hecho, se supone que esto explica la eficacia misma de los ritos sacrificiales. Mediante el ritual, los seres humanos pueden efectuar una reordenación e incluso una reparación del mundo.

La idea de que el mundo constituye un todo en que sus partes están ligadas entre sí se halla implícita tanto en la doctrina de Brahman/Atman como Espíritu Universal que rige todo desde adentro, que es el elemento sutil o la esencia de todo y que impone un orden al quehacer del mundo, cuanto en la teoría de las identificaciones y correspondencias anterior. Todo está tramado y urdido en Brahman/Atman. El conocimiento del principio supremo comporta el conocimiento de todo y de la unificación de todo en Brahman/Atman.

Varios siglos después, el Budismo dará máxima expresión a la idea de la unidad de todo en su concepción de la universal interdependencia, corolario de su teoría relativa a la más estricta causalidad que gobierna la realidad empírica en su totalidad: todo sin excepción tiene una causa. En este principio de causalidad está basada la negación budista de la existencia de sustancia, alma o Dios.

BRAHMAN-ATMAN

Se utiliza lo familiar como mapa para comprender lo que es desconocido y poco familiar. Lo que aprendemos a percibir a partir de esas “sustituciones” es una red subyacente de correspondencias, que empareja las partes del cuerpo y las funciones vitales con los elementos primarios y los cuerpos celestes. La base última de las correspondencias se llama bráhmaṇ, un principio cósmico unificador. El concepto bráhmaṇ es elusivo, es inexpresable porque es aquello en virtud de lo cual hablamos, e impensable porque es aquello en virtud de lo cual pensamos.

Pero las Upaniṣads hacen un movimiento final, al identificar a bráhmaṇ con el ātman (yo). Enseñan que el orden de las cosas, la división de las cosas en clasificaciones, se corresponde con el orden de nuestras mentes. Si el yo y el mundo están organizados según líneas fundamentalmente análogas, entonces el autocontrol y la autocomprensión se convierten en métodos para controlar y comprender el mundo. Una concepción de la naturaleza del yo es la clave para una concepción de

la naturaleza del mundo. La realidad única tras los múltiples aspectos del mundo es también la realidad del yo individual o sujeto.

El problema es que el yo es inasible, por la misma razón por la que el bráhmán resultó ser inasible. Una única esencia, una esencia dentro de otra esencia, unifica, integra y explica el todo, pero esta esencia también es invisible. Así pues, ver la correspondencia, y quizá incluso la identidad, entre el yo y el mundo es solo el primer paso de un viaje más largo. Porque el yo no es algo que se ofrezca sin más a nuestra comprensión.

Estamos progresando, alcanzando un nivel de comprensión más profundo a cada paso. Es un pensamiento alentador, que viene acompañado de una advertencia igualmente desalentadora: el bráhmán o el yo puede ser tan fundamental que no se pueda comprender.

doctrinas secretas / correspondencias ocultas *ātman = brahman*

¿Cómo conocer al conocedor?

“La respuesta a todos los problemas filosóficos gira en torno a una pregunta: ¿Qué soy yo mismo? Sólo conociendo el verdadero yo/sí mismo del ser humano podemos conocer a Dios; porque, sea lo que sea lo que pensemos o sepamos, el valor del pensamiento y del conocimiento debe depender del conocedor, de los medios de conocimiento y de la capacidad del ser humano para conocer a Dios”.

Sri Aurobindo, (CWSA, vol. 18, p.337)

EL YO EN LAS UPANIŞADS

La figura de Dios- Mientras que los dioses son una presencia destacada en estos textos, llama la atención la ausencia de cualquier interés en la creación del mundo, si por “creación” entendemos hacer que el universo exista a partir de la nada y en un punto distinto en el tiempo. En su lugar, encontramos habitualmente una imagen de los ciclos del mundo. Por otra parte, las Upaniṣads también transmiten ocasionalmente la idea de que todas las cosas son causadas por algo, ya que en estos textos bráhmán es un soporte fundamental de toda realidad. Sin embargo, si bráhmán es divino, se trata de una divinidad bastante impersonal. No se encuentra en la Upaniṣads una teoría del mandato divino de la ética. Los dioses se consideran una fachada y más una parte de la herencia cultural de la India que otra cosa.

Mito de Indra- este inicia un viaje de autoconocimiento y visita al dios Prajapati junto con el demonio Virocana.

Busca el yo, y Prajapati le va dando unas respuestas erróneas, hasta darle finalmente la cierta:

1. El yo está reflejado en el agua
2. El yo está en los sueños
3. El yo está cuando estamos dormidos sin soñar
4. El yo es lo que subyace en el pensamiento

Hay aquí una idea implícita sobre cómo funciona el conocimiento cuando se trata de la preocupación central upaniśádica del yo. Uno no puede simplemente saltar a una comprensión final y adecuada del yo sin tener primero otras comprensiones preparatorias y descubrimiento personales, debe llegar a ver las lagunas de estos relatos como el resultado de su propia investigación.

El bráhma y el yo hacen posible el conocimiento sin ser ellos mismos conocibles. Nuestro instinto natural cuando buscamos el yo es buscarlo entre los objetos de la conciencia, ya que ésta es la estrategia que funciona con todas las demás cosas. Pero en este caso, esa estrategia está mal concebida. El yo no está dentro del ámbito de los sentidos y la mente, precisamente porque es lo que hace posible el sentir y el pensar, de modo que está “demasiado cerca” para ser visto.

El yo no es fuente ni de acción ni de voluntad. Permanece inmóvil, observándose a sí mismo mientras mira, escucha y piensa. No es meramente el que ve, ni el que decide mirar, sino el que es consciente de ver, de mirar. Sin embargo, tampoco es un yo distanciado o impasible, ajeno a sus propios deseos y acciones, porque es consciente de sí mismo incluso mientras los persigue. Una vez más, el yo es aquello en virtud de lo cual el sujeto de la conciencia es consciente de sí mismo, pero no es en sí mismo un objeto de conciencia. No llegamos al yo directamente, sino atrapándolo en su actividad de sentir y pensar. Así se descubre el yo, en los bordes sombríos de la experiencia. Deberíamos abandonar nuestra suposición instintiva de que el yo es una especie de núcleo o centro de la conciencia. En su lugar, el yo impregna toda la conciencia. Esto nos lleva de nuevo al punto de que el yo es tan difícil de encontrar precisamente porque siempre está presente para nosotros. Pero identificar esta experiencia con una conciencia mística de lo divino es un paso más, que solo se da en las Upaniśads posteriores más teístas.

Temas fundamentales saṃsāra-karma-mokṣa

1) Pravṛtti dharma & Nivṛtti dharma

El camino de los padres (*pṛtayāna*) y el camino de los dioses (*devayāna*)

Yajñavalkya:

“Cuando conocen este *ātman*, los brahmanes dejan de desear un hijo, de desear riquezas, de desear cualquier bien mundano, y practican la vida de monjes mendicantes” (BhUp)

2) EL YO, LA NATURALEZA DEL SER INTERIOR

“Este yo mío que yace en lo profundo de mi corazón -contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores y todos los sabores; ha aprehendido todo este mundo. Es *brahman*. Al salir de aquí después de la muerte, me convertiré en eso”. (ChUp, 43.14.4)

KARMA EN LAS UPANIṢADS

Hay cierto debate sobre los orígenes de la teoría del karma. En un principio no la encontramos en los Vedas, sin embargo, algunos estudiosos asumen un fondo védico para la doctrina, mientras que otros lo ven como una especie de intruso en la cultura brahmánica, defendiendo que la noción de karma ya existía en la región nororiental de la India. El objetivo de los indios era escapar del ciclo del renacimiento.

El karma renació en las Upaniṣads. Es una de sus “enseñanzas ocultas”, es la calidad moral de lo que hacemos lo que dará forma a la vida que vamos a disfrutar o sufrir.

Es tentador ver la teoría del karma como una forma de justificar la desigualdad de la cultura brahmánica, en la que los brahmanes son recompensados por sus buenas acciones en una vida anterior, mientras que los miembros de las castas inferiores son castigados por los crímenes que deben haber cometido en sus propias vidas anteriores. Pero esto sería una comprensión reductiva del karma. La doctrina es, de hecho, una forma de afianzar la libertad humana y darnos una motivación para intentar actuar bien. Para ver por qué, será útil considerar dos teorías alternativas y rivales:

- Los ājīvaka sostenían que todo sucede exactamente como está predestinado a suceder por el destino, por lo que la acción humana es ineficaz e intrascendente. Este pensamiento conducía al ascetismo.
- Los cārvākas, llegaron precisamente a la conclusión opuesta. No hay bien ni mal en el mundo y el ser humano no es más que carne y sangre. Así que no hay razones para actuar moralmente porque no hay razones morales para la acción. Esta actitud se prestaba a una ética hedonista.

¿Cuál es la alternativa al fatalismo de ājīvaka y al escepticismo moral de cārṃvāka? Es pensar, en primer lugar, que existe la acción deliberativa, la acción regida por la razón y la reflexión. Y, en segundo lugar, es creer que las consideraciones morales deben desempeñar un papel en dicha deliberación. Si se quiere contrarrestar las doctrinas del destino y el azar, hay que demostrar que existen motivaciones morales para la acción.

Por eso se enseñó la doctrina del karma, como solución sencilla y eficaz a un problema peliagudo. El agente de la acción (karma) debe ser la misma persona que el disfrutador del resultado. Así pues, la doctrina del karma implica, o tal vez supone, que el mundo se rige por la justicia, y que cada persona tiene garantizado cosechar lo que siembra.

Primer problema. Pero la doctrina parece no darnos ninguna razón para ejercer un auténtico altruismo. Si solo intento optimizar mi propio bienestar futuro, parece que no estoy haciendo ningún esfuerzo por fomentar el bienestar de los demás. El Buda dio una respuesta sencilla y brillante a este desafío: negó que existiera una distinción metafísica entre uno mismo y los demás. La preocupación por los demás y la preocupación por uno mismo son la misma cosa.

Segundo problema. Otra objeción a la doctrina del karma es aún más directa: no es cierto que la buena conducta sea el mejor camino para alcanzar la felicidad. Por el contrario, vemos regularmente que los buenos sufren y los malos prosperan. Es aquí donde podemos ver la relevancia ética de un aspecto de la doctrina que puede parecer más propio de las creencias religiosas: la doctrina del renacimiento o la transmigración. Si me preocupa no solo esta vida, sino también la siguiente, eso puede cambiar mis cálculos sobre lo que es verdaderamente ventajoso. Pero esto no resuelve el problema, lo pospone.

Necesitamos una conexión garantizada entre la buena acción y lo que es bueno para el individuo. Tal conexión se forja en uno de los escritos más famosos de la antigua India: la Bhagavadgītā. Kṛṣṇa le dice a Arjuna que cualquier acción emprendida por el deseo de algún resultado sólo conducirá a más deseos. Kṛṣṇa afirma que la acción verdaderamente virtuosa no es aquella que persigue algún objetivo, ya sea en esta vida o en otra, sino una acción libre del deseo de cualquier resultado, hay que hacer aquello que es natural o propio de uno mismo. El consejo de Kṛṣṇa a Arjuna es que actúe de acuerdo con su deber y su naturaleza, pero que permanezca ajeno a cualquier interés propio en los resultados de sus acciones. Actuar de un modo fiel al propio carácter es actuar bien. Puede que las consecuencias, tal y como prescribe el principio del karma, también sean buenas, pero uno no debe sentirse motivado a actuar por esas consecuencias.

TEMA 3

EL BUDA. EL “CANON PĀLI”

Los primeros escritos sobre Buda y sus enseñanzas, escritos en lengua pāli. Se trata de una tradición originalmente oral, que no se plasmó por escrito hasta siglos después de la muerte de Buda, probablemente en el siglo IV.

Hay tres cuerpos de la literatura budista primitiva, conocidos como las “tres cestas” (*tipiṭaka*):

- *nikāya*, dichos y conversaciones.
- *vinaya piṭaka*, instrucción a los monjes budistas.
- *abhidhamma*, o “enseñanza superior”.

ŚRAMAÑAS (“los que se esfuerzan”)

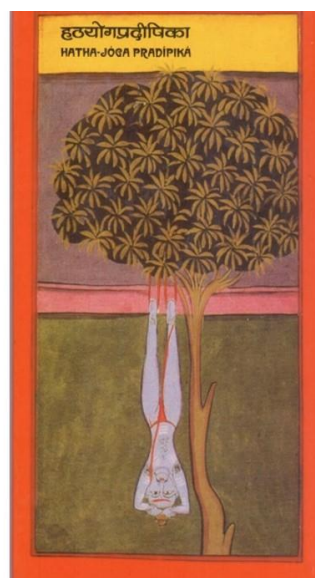
Siglo V a.e.c.

Grupos de ascetas que desarrollan técnicas de meditación (*dhyāna*) para realizar la liberación (*mokṣa*) del *saṃsāra*

Ascetismo [*tapas*] como forma de vida

No llamaban “yoga” a sus prácticas

Budistas, Jainistas, Ajivikas.



La vía media

Hay dos extremos, monjes, que no debería seguir el que ha abandonado la vida mundana. ¿Cuáles son? El apego a los placeres de los sentidos, que es inferior, propio de seres mundanos, vulgar, innoble, estéril. [El segundo es] el apego a la automortificación, que es doloroso, innoble, estéril. He aquí, monjes, que sin seguir ninguno de estos dos caminos, el Tathāgata ha despertado a la vía media que otorga la visión lúcida, la sabiduría, la paz, el conocimiento directo, el despertar, el *nibbāna* (SN, 56.11).

BUDISMO PRIMIGENIO: ENSEÑANZAS BÁSICAS

El Buda vivió 80 años, íntegramente en el siglo V a.C., le leyenda dice que se convertiría en Buda si veía cuatro cosas en su juventud: un anciano, un enfermo, un cadáver y un renunciante errante. Así fue, y decidió abandonar la vida de padre de familia y convertirse en un renunciante errante o śramaṇa, alguien cuya vida está dedicada a encontrar respuestas a ciertas preguntas espirituales.

Rechazaban elementos clave de la ortodoxia brahmánica imperante. La religión védica que cuestionaban se centraba en un conjunto de textos, los Vedas, que los sacerdotes brahmanes consideraban de origen sobrenatural y con autoridad. Estos textos ordenan la realización de diversos rituales y sacrificios, tanto para mantener el orden cósmico como para obtener diversos beneficios para la persona en cuyo nombre se lleva a cabo el ritual. Si cada uno de nosotros solo tiene una vida en la Tierra, entonces podría tener sentido dedicarla a cosas como el placer sensual, la riqueza y el poder. Pero el nuevo conjunto de ideas asociadas a las nociones de karma y renacimiento hizo que estas antiguas prácticas religiosas parecieran insatisfactorias.

Así que los śramaṇas buscaron una nueva explicación de la felicidad humana, que solo podía encontrarse superando nuestra ignorancia sobre nuestra verdadera naturaleza. El estado verdaderamente ideal para nosotros debe implicar la liberación (*mokṣa*) del ciclo de renacimientos.

Gautama adquirió tres tipos de conocimiento: el recuerdo de sus propias vidas pasadas, la comprensión de las leyes generales del karma y el conocimiento de lo que llegaría a llamarse las cuatro nobles verdades. Este conocimiento señaló su iluminación, su logro del nirvana o liberación del renacimiento. Se embarcó en la carrera de un Buda, alguien que ha resuelto el problema del sufrimiento humano a través de sus propios esfuerzos e imparte ese conocimiento a los demás por compasión.

Así pues, comienza describiendo el camino que ha descubierto como un camino intermedio (Dharma) entre los dos extremos del ascetismo y la vida de placer sensual.



CUATRO NOBLES VERDADES

La Noble Verdad del sufrimiento (*dukkha ariya sacca*)

¿Y cuál es, amigos, la Noble Verdad del Sufrimiento? Pues nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir; la pena, el lamento, el dolor la aflicción, la tribulación son sufrimiento; no conseguir lo que se anhela es sufrimiento, en una palabra, **los cinco agregados** del apego son sufrimiento (MN,141)

La Noble Verdad del Origen del sufrimiento (*dukkhasamudaya ariya sacca*)

¿Y cuál es, amigos, la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento? Es el deseo que produce la repetición de existencias, que conlleva goce y pasión, y goza con esto y aquello, es decir: el deseo de los sentidos, el deseo de existir y el deseo de no existir. (MN,141).

La Noble Verdad del Cese del sufrimiento (*dukkhanirodha ariya sacca*)

¿Y cuál es, amigos, la Noble Verdad del Cesar del Sufrimiento? Es el completo cesar y desapasionarse del deseo, abandonarlo, desasirse de él, liberarse y despegarse de él. A esto, amigos, se le llama la Noble Verdad del Cesar del Sufrimiento.

La Noble Verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento (*dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariya sacca*).

¿Y cuál es, amigos, la Noble Verdad del Camino que conduce al cesar del Sufrimiento? Es precisamente el Noble Óctuple Sendero, o sea: la recta opinión, el recto propósito, la recta palabra, la recta conducta, el recto sustentamiento, el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración.

LAS CUATRO NOBLES VERDADES:

El problema es que la vida es sufrimiento y la muerte no es una escapatoria. Solo comprendiendo mejor esa situación podemos liberarnos, lo que incluye llegar a comprender que no tenemos un yo que deba ser liberado. Con esta enseñanza, Buda mostraba su desacuerdo con la tradición brahmánica representada por las *Upaniṣads*, que hacían del *ātman* (el yo) una preocupación central.

1) Hay sufrimiento.

La vida es sufrimiento. Necesitamos una interpretación que haga del “sufrimiento” un fenómeno omnipresente y funesto, de tal modo que tengamos motivos para reestructurar toda nuestra vida con el fin de seguir el camino budista.

Un sufrimiento existencial, es decir, la frustración, la alienación y la desesperación que resultan de la comprensión de nuestra propia mortalidad.

Existen tres niveles diferentes dentro de la noción de sufrimiento, cada uno más sutil que su predecesor:

- El sufrimiento debido al dolor. Tanto dolor físico como psicológico, dividido en el dolor en sí y en la preocupación que acarrea.
- El sufrimiento debido a la impermanencia. Hay sufrimiento en conseguir lo que uno quiere porque el objeto deseado es impermanente. Cuando la novedad desaparece, también lo hace la sensación de felicidad. Por eso parece que siempre buscamos algo nuevo.

- El sufrimiento debido a las condiciones. Por “condicionantes” se entienden aquí los factores que se dice que son responsables del renacimiento (a saber, las intenciones o voliciones que motivan las acciones y causan frutos kármicos). Renacer también implica volver a morir. Cuando pensamos que el renacimiento nos ayudaría a evitar el sufrimiento que se debe a nuestra propia impermanencia, estamos olvidando que renacer significa volver a encontrarnos con esa misma impermanencia de la que deseamos escapar. Este ciclo conduce a un hastío existencial. A largo plazo, la felicidad que se obtiene de la búsqueda del placer sensual, la riqueza y el poder, se verá superada por el sufrimiento.

2) Existe el origen del sufrimiento: el sufrimiento se origina en dependencia de las causas.

Aunque el Buda rechazaba las ideas y los valores de los brahmanes, tenía al menos una cosa en común con algunos de ellos: creía que la salvación llegaría a través del conocimiento. La causa del sufrimiento es el deseo, pero el propio deseo tiene otra causa, que es la ignorancia.

Los objetivos contraproducentes mencionados por Buda incluían los mismos bienes que el ritual brahmánico pretendía conseguir, como una familia numerosa. En su lugar, enseñó un “camino intermedio” entre la vida doméstica y la autoabnegación de algunas tradiciones anti-brahmánicas (jainismo).

Si conocemos la causa de un fenómeno, podremos controlarlo. El Buda describe la cadena de doce eslabones del origen dependiente, el primero de los cuales es la ignorancia (la ignorancia del hecho de que toda existencia sensible se caracteriza por la impermanencia, el sufrimiento y el no-ser).

PAṬICCA SAMUPPĀDA LEY DEL ORIGEN DEPENDIENTE DE TODOS LOS FENÓMENOS

- [1] La ignorancia (avijjā) es la condición [para el surgimiento] de los saṃkhāras
 - [2] Los saṃkhāras son la condición [para el surgimiento] de la conciencia (viññāṇa).
 - [3] La conciencia es la condición [para el surgimiento de] nāmarūpa (organismo psico-físico)
 - [4] Nāmarūpa es la condición [para el surgimiento de] los seis sentidos (saḷāyatana)
 - [5] Los seis sentidos son la condición [para el surgimiento del] contacto (phassa)
 - [6] El contacto es la condición [para el surgimiento de la] sensación (vedanā)
 - [7] La sensación es la condición [para el surgimiento del] deseo (taṇhā)
 - [8] El deseo es la condición [para el surgimiento del] apego (upādāna)
 - [9] El apego es la condición [para el surgimiento del] devenir (bhava)
 - [10] Devenir es la condición [para el surgimiento del] (re)nacimiento (jāti)
 - [11] El (re)nacimiento es la condición [para el surgimiento de] vejez y muerte (jarāmaṇa)
- (SN, 2.35)

La idea es que nacemos en esta vida porque en la anterior actuamos basándonos en voluntades que se formaron en la ignorancia de los hechos sobre nuestra existencia. Habiendo nacido con un cuerpo, uno entra en contacto con los objetos de los sentidos, y este contacto cognitivo provoca sentimientos de placer, dolor e indiferencia. Estos sentimientos desencadenan deseos, y los deseos condicionados por la ignorancia conducen a la postura conocida como apropiación: tomar ciertas cosas como “yo”, y otras cosas como “mías” o mis posesiones. Es esta postura la que alimenta el renacimiento, y la que produce el sufrimiento asociado a toda existencia sensible.

3) Existe la cesación del sufrimiento: se puede evitar todo sufrimiento futuro.

Puesto que es posible curar nuestra ignorancia, es posible poner fin al bucle de retroalimentación que da lugar al sufrimiento.

(3) Cómo tendría que ser nuestra vida si quisiéramos escapar del sufrimiento, y (4) cómo alcanzar ese objetivo.

En lugar de exponer la verdad oculta y las correspondencias que subyacen a la realidad cotidiana, como pretendían hacer las *Upaniṣads*, el budismo primitivo trata de desenmascarar esa realidad como meramente convencional.

La recomendación del Buda es: puedes evitar apegarte a las cosas que falsamente parecen beneficiarte, si abandonas la idea de que tienes un yo que puede beneficiarte. Es actuando de acuerdo con esta teoría del “no-yo” (anātman) como alcanzamos el nirvāṇa, que es la liberación de todo sufrimiento.

4) Existe un camino hacia la cesación del sufrimiento.

El camino es el óctuple sendero: visión correcta, intención correcta, palabra correcta, acción correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, autoposición correcta y concentración correcta. Estos ocho se dividen en tres tipos básicos: los dos primeros representan la sabiduría, los tres siguientes son los factores de la moralidad y los tres últimos son las prácticas que componen la meditación. Los distintos factores se refuerzan mutuamente.

La relación recíproca entre sabiduría y meditación es especialmente significativa. Existen algunas suposiciones fundamentales que hacemos sobre nuestras vidas, que aunque nuestra práctica filosófica nos diga que son falsas, puede que no sea tan fácil desarraigarlas. Aprender a meditar es aprender a examinar diversos procesos mentales, y a contrarrestar aquellos procesos que perpetúan la ignorancia y el sufrimiento. Así, a través de la meditación, uno puede supuestamente confirmar que no existe el yo, observando cómo los estados mentales impermanentes hacen en realidad todo el trabajo que imaginamos que solo podría hacer un yo perdurable. También podemos ver cómo ciertos estados mentales, como la ira y el odio, pueden reforzar la creencia en un yo y perpetuar así la ignorancia. Y a través de la meditación podemos aprender a contrarrestar esos estados.

La meditación tiene por objeto ayudar al practicante a aplicar los conocimientos que adquiere a través de la filosofía, y ésta desempeña un papel importante a la hora de facilitar la práctica de la meditación.

EL ÓCTUPLE SENDERO

1. Recta Opinión (*sammā diṭṭhi*)
 2. Recta Intención (*sammā sankappa*)
 3. Recta Palabra (*sammā vācā*)
 4. Recta Conducta (*sammā kammanta*)
 5. Recto Sustentamiento (*sammā ājīva*)
 6. Recto Esfuerzo (*sammā vāyāma*)
 7. Recta Atención (*sammā sati*)
 8. Recta Concentración (*sammā samādhi*)
- La recta atención nos remite a los cuatro fundamentos de la atención (*satipaṭṭhāna*) enseñados por el Buddha, que a su vez son la base de la práctica meditativa del despertar (*vipassanā*), herramienta fundamental para acceder al *nirvāna*. El término pāli 'sati', en sánscrito 'smṛti', es el que suele traducirse por 'mindfulness', y significa 'atención'.

LAS TRES CARACTERÍSTICAS DE LA EXISTENCIA

El concepto de Tri Laksana es una de las enseñanzas fundamentales del Budismo. Explica cómo es la naturaleza del mundo percibido y de todos los fenómenos del mismo. Estos están sujetos a tres características:

- Transitoriedad o Anitya. El budismo afirma que tanto nuestra realidad interior como la del mundo externo, están siempre en un estado de cambio permanente. La estabilidad, sea en los átomos, en las cordilleras montañosas, o aún en nosotros mismos es una ilusión
- Insustancialidad de un yo o Anātman. Ausencia de alma; ausencia de ego; ausencia de un yo perdurable e independiente; carencia de existencia intrínseca.
- Sufrimiento o Duḥkha. Quiere decir, a grandes rasgos, molestia, sufrimiento, dolor o ansiedad.

La práctica budista considera que el factor último de liberación del individuo no consiste en un mero conocimiento lógico, teórico o intelectual de estas tres realidades, sino en su comprensión y aceptación emocional interna auténtica y plena, consecuente con la actitud y el comportamiento en la vida.

La causa del sufrimiento es la ignorancia de la impermanencia, el sufrimiento y el no-ser. Y se supera llegando a conocer plenamente estos tres hechos sobre el mundo. (Primer eslabón de la segunda noble verdad).

Una interpretación errónea de las tres marcas de la existencia es pensar que el sufrimiento cesará cuando dejemos de aferrarnos a las cosas impermanentes y aprendamos a vivir el momento. Es errónea porque supone que existe un yo, aunque sea efímero y circunscrito al presente.

La doctrina del no-yo. Sin la creencia en un yo, el sufrimiento existencial ya no surgiría. Tal sufrimiento requiere creer en algo cuya demanda de sentido y significado es violada. Requiere creer en un yo. Es nuestra falsa creencia en un yo lo que los budistas identifican como el núcleo de nuestra ignorancia.

TILAKKHAṄA

Fórmula de las tres marcas de la existencia:

- sabbe **saṃkhārā** dukkhā, sabbe **saṃkhārā** aniccā, **sabbe dhammā anattā** (AN, I.286)

“Todos los fenómenos condicionados son insatisfactorios, todos los fenómenos condicionados con pasajeros, todos los fenómenos carecen de esencia/sustancia”

Todos los fenómenos son condicionados (nacen de forma dependiente) a excepción del *nirvāṇa*. El único fenómeno no-condicionado (*a-saṃkhāta*) es el estado de liberación, y es el único fenómeno que no es ni insatisfactorio ni pasajero. Sin embargo, *todos los fenómenos*, incluido el propio *nirvāṇa*, carecen de esencia o de sustancia (*anattā*).

¿CÓMO SERÍA ESTAR ILUMINADO?

Podríamos preguntarnos si es un estado agradable o es simplemente la carencia de sufrimiento.

Iluminarse es entrar en el estado de *nirvāṇa*, el final de la serie de renacimientos. Uno de los puntos de vista que el Buda rechaza se denomina “aniquilacionismo”, un estado de puro no-ser, un vacío total.

La paradoja de la liberación (hay que desear la liberación para obtenerla):

- 1 La liberación es intrínsecamente deseable.
- 2 Los deseos egoístas nos impiden alcanzar la liberación.
- 3 Para alcanzar la liberación hay que entrenarse para vivir sin deseos egoístas.
- 4 Uno no emprende una acción deliberada a menos que desee el resultado previsto de la acción.

Una posible estrategia: negar (1) no porque sea falso, sino porque es engañoso para quienes tienen opiniones convencionales sobre lo que es deseable. Para esas personas, lo que hay que destacar no es lo que hay de positivo en la liberación, sino el hecho de que liberarse es liberarse para siempre del dolor y el sufrimiento. Entonces podrían alcanzar la dicha de la liberación sin haberla buscado.

¿Podría ser algo así lo que ocurre en el caso de esas escuelas ortodoxas indias que niegan que la liberación sea placentera o feliz? Tal vez simplemente están adaptando sus consejos a la comprensión de su público. Tal vez porque su público malinterpretaría la felicidad que conlleva la liberación, y entonces la desearía de un modo que impediría que la obtuviera nunca, estas escuelas aconsejan a su público que apunte a otra cosa, la cesación del sufrimiento.

LA PARADOJA DEL DESEO DE LIBERACIÓN.

Deberíamos desear perder todo deseo. Este nuevo deseo es vital si queremos alcanzar nuestra meta, y puede desaparecer una vez que todos los demás deseos hayan sido eliminados. Cuando lleguen la iluminación y la liberación, el deseo de liberación ya no servirá para nada.

El Buda no nos está aconsejando concebir un “deseo” de aniquilar nuestro yo. El camino budista consiste, en cambio, en llegar a la comprensión de que no hay un yo que aniquilar. Esto es diametralmente opuesto al pensamiento brahmánico, los budistas rechazan la idea de que exista un centro de identidad inmutable que subyace a toda conciencia.

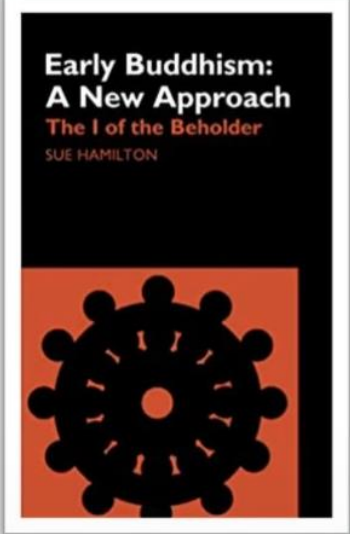
No somos más que corrientes que fluyen sin identidad sólida a lo largo del tiempo. Esta idea va a ser defendida, y la teoría brahmánica del yo inmutable atacada.

Los budistas aplicaban el nombre dharma a los simples componentes de cualquier conjunto. Hay cinco tipos de dharma que componen a la persona (unidades indivisibles de la constitución de las personas). Para subrayar su naturaleza meramente agregativa, se denominan khandhas, que significa “cúmulos”. Los khandhas incluyen todos los aspectos de nuestro ser: la forma física, los sentimientos corporales, las emociones, las percepciones y el pensamiento, y la conciencia misma. Esa lista puede parecer familiar, ya que en las Upaniṣads estos fenómenos son los que ocultan el yo más fundamental oculto en nuestro interior. Pero para los budistas, no hay nada en una persona por encima del conglomerado de khandhas momentáneos. No es que sea correcto identificarse con cualquiera de estos khandhas, individualmente o en conjunto. Eso representaría de nuevo el apego al yo. Solo existen los khandhas, y eso es todo.

Para insertar la teoría del no-yo en la idea del ciclo de renacimientos arguyen que la continuidad causal sustituye a la identidad como la relación que se mantiene a través de las vidas, y es suficiente para mantener la fidelidad a la ética del karma. Negaban que el que experimenta el fruto de la acción fuese el mismo que el que realizó la acción, pero también negaban que ambos no mantuvieran relación alguna, porque la corriente de khandhas está interconectada causalmente de algún modo.

Hubo diferentes puntos de vista dentro del budismo sobre esta cuestión, uno mínimo, sería que hablar de una persona como si fuera la misma a través del tiempo sería simplemente una convención útil. En el otro extremo del espectro, algunos budistas respaldarán más tarde la idea de un sujeto subyacente que emerge de los khandhas y que puede experimentar el renacimiento. Llamaron a este sujeto el puggala, y su escuela fue llamada en consecuencia la puggala-vāda. Otros budistas, como era de esperar, sintieron que esto equivalía a conceder la visión brahmánica del yo.

(Dharma puede referirse al camino intermedio en el modo de actuar ético o a los componentes de los fenómenos)



Los cinco agregados

Los cinco khandhas o agregados de la personalidad, son los siguientes:

1. Cuerpo (Rūpakkhanda)
2. Sensaciones (Vedanākhanda)
3. Apercepción y conceptualización (Saññākhanda)
4. Voliciones mentales (Saṃkhārahanda)
5. Conciencia (Viññāṇakhanda)

“La doctrina de *anattā* refiere al hecho de que las cosas son de cierta manera y al hecho de que hay una regularidad de las cosas. Como el origen dependiente, se aplica de forma general: no sólo a nivel subjetivo, sino también a todos los factores objetivos de nuestra experiencia. Como tal, su relevancia no está en la cuestión de *si existe o no un yo humano*, sino en *cómo* existe todo lo que existe. Y, además, junto con las otras enseñanzas del budismo temprano, está afirmando que *al buscar saber qué eres, o incluso quién eres o quién no eres*, estás perdiendo la solución al problema de la continuidad cíclica. La solución radica en comprender la mecánica de tu situación. **‘Qué eres’ no es la cuestión ni tampoco se pone en cuestión: necesitas olvidar incluso la cuestión de la individualidad y, en su lugar, comprender cómo funcionas en un mundo de experiencia originado de forma dependiente**” (Hamilton, 2000, p.23)

LA NATURALEZA DE LA ENSEÑANZA DEL BUDA

La función de la enseñanza de Buda es muy parecida a la de las *Upaniṣads*, ayudar al estudiante a recorrer un camino de desarrollo conceptual interior, y ofreció dos analogías para captar la naturaleza de su propia filosofía: la comparó con una balsa y con una serpiente venenosa.

Del mismo modo que con una balsa para cruzar un río, que ya no sirve una vez llegados a la orilla, las enseñanzas del Buda ayudan al estudiante a “cruzar”, a dejar atrás el mundo del apego y alcanzar el estado de vida iluminada. Pero cuando su propósito ha terminado las enseñanzas del Buda ya no sirven. El apego es causa de sufrimiento, y esto se aplica incluso al apego a la verdad. Parece decir que las enseñanzas del Buda solo tienen un valor instrumental. Son útiles porque nos llevan adonde queremos ir, pero solo por eso. Esto significa que da igual que sean verdaderas. Seguramente no es ésta la lección que debemos extraer de la analogía de la balsa.

En una muestra más de la diversidad de la tradición budista, encontramos mensajes contradictorios sobre la utilidad de las afirmaciones engañosas.

La analogía de la balsa plantea otra cuestión, parece decir que la propia enseñanza del Buda puede dejarse de lado una vez que ha cumplido su propósito.

Comprender las cuatro nobles verdades es la parte fácil, lo difícil es vivir de acuerdo con ellas. El Buda presentó otra analogía para expresar este punto. Dijo que sus enseñanzas son como una serpiente venenosa. Si quieres atrapar una serpiente, tienes que tener cuidado de cogerla por la cabeza y no por la cola, así también hay que tener cuidado de coger las palabras del Buda de la manera correcta. Es una filosofía que muerde.

Algunos “hombres equivocados” aprenden la enseñanza del Buda, pero no indagan en su significado. Esas enseñanzas, al ser captadas erróneamente por ellos, les causan daño y sufrimiento durante mucho tiempo. Las están utilizando como un instrumento para alcanzar el objetivo equivocado, esperando que les ayude a satisfacer los deseos de victoria y fama, que irónicamente son el mismo tipo de deseo que la enseñanza les ordena abandonar.

Para acercarnos a la enseñanza del Buda de la forma correcta, tenemos que estar abiertos a su poder para cambiar nuestros objetivos y deseos, en lugar de esperar que nos permita satisfacer los objetivos y deseos que ya tenemos.

El Buda nos dice que podemos escapar del sufrimiento renunciando al apego a las cosas. Pero ¿por qué debería esto conducir a la compasión o tener algo que ver con ella? La enseñanza ética budista hace gran hincapié en lo que se denomina “acción hábil (*kusala*)”, el tipo de acción que nace de una comprensión adecuada de las cosas, y afirma que esto incluirá una acción moralmente recta y compasiva. El Buda advierte que una acción verdaderamente buena debe realizarse por el motivo correcto. Ese motivo no debe ser el deseo de una reencarnación favorable. Como cualquier otro deseo, tal motivo conduciría inevitablemente al sufrimiento.

Alguien que ha alcanzado la iluminación plena ya no se preocupa por la acción en la medida en que ésta repercute en una reencarnación favorable, habiendo renunciado al deseo de esta o de cualquier otra cosa. Actúa bien de forma natural, porque sus acciones no están apegadas al deseo.

Cuando el Buda nos ayuda a desterrar la ignorancia, no se trata solo de abandonar falsas creencias, sino de sustituir esas falsas creencias por creencias positivas que sean verdaderas. Del mismo modo que el iluminado se libera en última instancia incluso del esfuerzo que el resto de nosotros dedicamos a ser buenos, el significado o el valor de las enseñanzas del Buda dependen de la etapa del camino que hayas alcanzado.

Anattā/Anātman “no-ātman”

Monjes, bien podríais apegaros a una doctrina del yo, y estar apegados a una doctrina del yo de la que no surgiera pena, lamento, dolor, aflicción y tribulación. ¿Pero acaso veis alguna doctrina del yo de la que, tras apegarse a ella, no surja pena, lamento, dolor, aflicción y tribulación?

-No, venerable Señor.

-Bien, monjes. Yo tampoco veo ninguna doctrina del yo de la que, tras apegarse a ella, no surja pena, lamento, dolor, aflicción y tribulación.

(MN, 22; trad. Amadeo Solé-Lerís y Abraham Vélez de Cea)