



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*LA IDEA DE SALVACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA INDIA: MODERNIDAD Y
TRADICIÓN*

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LIC. EDGAR BENNETTS REYES

NOMBRE DEL TUTOR
DR. ÓSCAR CARLOS FIGUEROA CASTRO (CRIM-UNAM)

Ciudad de México, 28 de julio de 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Notas de la presente tesis	5
Introducción	6

Capítulo I

India moderna: recepción, selección y universalización de la idea de liberación

1. El horizonte hermenéutico entre Europa e India (hinduismo, neohinduismo, neo-vedānta)	11
2. Rammohan Roy: reinterpretación, reformismo y pragmatismo religioso	19
3. Ramakrishna y Vivekānanda: una retórica universalista de la tradición india ---	24
4. La tradición gauḍīya-vaiṣṇava y la expansión de la devoción bengalí: Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda	30
5. Recapitulación	36

Capítulo II

India antigua: tradición y diversidad en torno a la idea de liberación

1. Preámbulo	38
2. Consideraciones en torno al materialismo, determinismo, hedonismo y fatalismo en la India antigua	42
2.1. La refutación materialista de la liberación (cārvākas)	44
2.2. La crítica fatalista de la liberación (ājīvikas)	48
3. La liberación como vacuidad y camino medio (budistas)	52
4. El dualismo: una forma peculiar de liberación (sāṃkhyas)	58
5. La liberación tántrica: trasgresión e impureza (tāntrikas)	64
6. Recapitulación	71

Capítulo III

Consideraciones finales en torno a la idea de liberación en la filosofía de la india

1. Balance sobre los dos grandes momentos de la filosofía de la India: tradición y modernidad -----	73
2. Observaciones subjetivas y terapéuticas de la liberación en el siglo XXI -----	81
Bibliografía -----	87

AGRADECIMIENTOS

Ante todo, le agradezco a Dios, pero de manera especial y particular, a mis padres: Víctor Manuel Bennetts Del Rio y Esther Reyes Escobar: gracias por todo lo que me han dado en esta vida. A su vez, a mi tío Andrés Reyes Escobar por haberme acercado al hinduismo desde muy temprana edad, por contarme historias y enseñarme el pensamiento de la India. A mi tutor, Óscar Figueroa, por ser el excelente profesor, investigador y ser humano que es; el trabajo que ha emprendido desde hace ya un tiempo es algo medular para seguir formando especialistas y difusión acerca de nuestro campo de estudio en México y el contexto hispanohablante. También a mis sinodales, los cuales, con sus lecturas y comentarios acertados, supieron nutrir esta tesis.

Finalmente, y no menor, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el patrocinio otorgado para la realización de este texto. Así también, a la Universidad Nacional de Autónoma de México, la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas, son pilar de mi educación.

NOTAS DE LA PRESENTE TESIS

Esta tesis echa mano, en términos generales, de tres grupos de lecturas: 1) textos de indología contemporánea y hermenéutica crítica, los cuales se utilizan para estructurar la misma; 2) textos de autores indios modernos que son base de la crítica; 3) textos de indología clásica, es decir, textos que fundamentalmente hacen traducción del sánscrito o pali, y/o textos que se dedican a la descripción general de uno o varios sistemas filosófico-religiosos.

De esta manera, y como se puede notar con base en la bibliografía, la mayoría de los textos utilizados para desarrollar esta tesis están escritos originalmente en inglés; carecen notablemente de traducciones al español. Por esto, las citas y referencias a textos en inglés que aparecen en español a lo largo del texto son más. Todas y cada una de las citas o referencias traducidas se darán a notar con la consecuente lectura de esta tesis (notas al pie). En el caso del sánscrito u otro idioma, me apoyé de otras traducciones ya hechas, como podrá verse de manera sobresaliente en el capítulo II.

INTRODUCCIÓN

Históricamente, el pensamiento filosófico y religioso de la India ha gozado de reconocimiento fuera de la propia India, y en los últimos siglos, algunas de sus principales posturas y doctrinas han experimentado una importante diseminación, al menos en un sentido general. Al respecto, una de las nociones o ideas más difundidas es la de iluminación, salvación –o liberación espiritual–. Dicha idea se suele entender como una estadía mística a la que se llega, ya sea al morir, o incluso en esta vida, donde ya no hay sufrimiento en el practicante y donde se ha encontrado la verdad última de la existencia. Como cabría esperar, sin embargo, lo propio y circundante a esta idea ha sido abordado en la India misma desde diferentes ángulos, a la luz de diversas doctrinas y en distintos momentos históricos. Así pues, esta tesis estudia el proceso de mistificación, universalización, homogenización y descontextualización al que ha sido sometida la idea de liberación a partir del siglo XVIII, tanto por la influencia de imágenes y estereotipos formulados fuera de la India, como por la propia dinámica intelectual de la India moderna.¹

Con ese fin, la tesis distingue dos momentos o etapas en los que la India aborda el tema de la liberación: un momento antiguo o clásico, en el que la India –desde diversas doctrinas– concibe la liberación, y un momento moderno, en donde la India comienza a homologar y universalizar dicha idea; en el primero hay diversas y diferentes ideas de liberación (y hasta negación de la misma); en el segundo, se comienza a sintetizar y sostener que *todas*, o casi *todas* las ideas de liberación antiguas son esencialmente las mismas. De esta manera, este trabajo hace una crítica a esta visión moderna partiendo de que, en primera instancia, no *todas* las doctrinas o filosofías de la India se establecieron en torno a la idea de liberación, por lo que algunas ni creyeron en la existencia de dicha estadía espiritual, ni la pensaron como una meta alcanzable por la voluntad humana.² En segunda instancia, la crítica a la

¹ Con relación a esto, tenemos el mito de la India espiritual, que la representa exclusivamente como un lugar de misticismo, religión, meditación, etc., como si en ella nunca hubiera existido estricto pensamiento filosófico y racional. Esta tesis cuestiona dicho mito. Véase principalmente el primer apartado del capítulo I y el capítulo II.

² Me refiero, en el primer caso, a escuelas materialistas como los *cārvākas*; en el segundo, a tradiciones fatalistas como la de los *ājīvikas*. La tesis seleccionó estas dos doctrinas, pero bien podría extender el análisis a otras doctrinas indias que tampoco mostraron un interés serio por la liberación, entre ellas las escuelas *nyāya*, *vaiśeṣika* y *mīmāṃsā*. Sobre el tema, véase el preámbulo del capítulo segundo.

India moderna también va en el sentido de que no *todas* las ideas de liberación sostienen lo mismo, pues se reconoce en el pasado de la India una diversidad y especificidad en cuanto a dichas ideas.

En contraste con este panorama complejo y diverso, la tesis identifica la visión romántica y orientalista de la India, que precisamente surge en el contexto moderno, con una clara tendencia a idealizar y homologar la idea de liberación; se sacrifica la diversidad y especificidad de las ideas en nombre de la universalidad. Así, la India moderna tiende a omitir los matices, las particularidades e inconmensurabilidades teóricas con relación a las antiguas ideas de la liberación. Por lo anterior, en el primer capítulo de esta tesis analizo la postura de algunos de los más importantes pensadores modernos de la India, señalando su tendencia a universalizar, homogenizar y/o descontextualizar la idea de liberación. En particular, el estudio comprende las posturas sobre la liberación de tres autores: Rammohan Roy, Swāmi Vivekānanda y Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda. A su vez, en el primer apartado de este capítulo, se hace un necesario balance del horizonte de diálogo e interpretación entre Europa e India, es decir, un análisis general de cómo se han relacionado e interpretado dichas culturas, de cómo se afectan e influyen mutuamente, y de la definición de esta India moderna según la categoría de “neohinduismo”.

Así las cosas, tenemos una India antigua o tradicional, donde se puede notar una gran diversidad en torno a las ideas de liberación, y una India moderna o neohinduista, que homogeniza y universaliza estas ideas antiguas en nombre de la razón, lo perenne y lo espiritual, presente en todas las culturas y momentos históricos. En este sentido, es importante mencionar que el término genérico en sánscrito para referirse a la liberación es *mokṣa* o *mukti*, que cabe traducir literalmente como «liberación» o «emancipación». Sin embargo, no es posible exponer incluso este término como algo lineal, a la manera como lo hace la India moderna, pues por ejemplo, para la escuela dualista *sāṃkhya* la liberación se asocia con el reconocimiento del ser último o *puruṣa*, a través de un proceso de aislamiento (*kaivalya*), mientras que para el budismo la liberación es el cese del ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*) por medio del entendimiento último de la vacuidad (*śūnyatā*); en la primera, la postulación de la liberación está relacionada con la sustancia primordial (*puruṣa*), mientras que en la segunda, la postulación de dicha liberación, se encuentra en la negación de esa sustancia primordial y, en general, con la negación de cualquier sustancia (*anātman*).

En el *sāṃkhya*, *mokṣa* recibe el nombre de *kaivalya* (por su sentido de reintegración con el *puruṣa*, excluyendo todo lo demás), mientras que en el budismo recibe el nombre de *nirvāṇa* (por su sentido vacuo de liberación). En suma, en sentido estricto y desde la perspectiva de cada una de estas tradiciones, la liberación (si se quiere conservar el término), no es lo mismo en uno y otro caso. Lo mismo vale, por supuesto, para la otra tradición seleccionada y explorada en la tesis: el *tantra*, que concibe la liberación de una manera también propia y distintiva.

En suma, en el segundo capítulo de esta tesis me remonto al pasado y ofrezco una selección de fuentes/tradiciones cuya lectura establece fuera de toda duda, la riqueza, complejidad y diversidad de la idea de liberación, en puntos muy específicos que contradicen la postura moderna de la que he hecho referencia. Si según la India moderna la liberación es una verdad que vale para *todas* las tradiciones indias, resulta relevante el contraste con las doctrinas materialistas, deterministas, fatalistas o hedonistas, que no creían o refutaban la posibilidad de tal liberación (*cārvākas* y *ājīvikas*); si según la india moderna la liberación es la realización de un ser trascendente (*Brāhman*) en la línea de la escuela *vedānta advaita*, resulta relevante el contraste con la idea budista de *nirvāṇa* y vacuidad (*śūnyatā*); si según la India moderna la liberación es una experiencia monista, resulta relevante el contraste con el *sāṃkhya*, que propone una liberación dualista; si según la India moderna la liberación es una experiencia que excluye el deseo y la impureza, resulta relevante el contraste con el *tantra*.

Finalmente, en el tercer capítulo y tras haber completado este recorrido por el pasado, ofrezco a manera de conclusión, una reflexión que contrasta tradición y modernidad, en lo que constituye un ejercicio preliminar de responder a la pregunta por el sentido de la liberación en la filosofía de la India. Si ya se ha visto que en la India antigua existieron una variada serie de ideas de liberación y en la india moderna, una serie de acuerdos universalistas que homologan a estas anteriores, ¿con qué versión de la India nos quedamos?, ¿cuál será más adecuada?, ¿será cierto eso que decía Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda de que, en estos tiempos, purificar el alma es más sencillo, pues ya todo está resumido, homologado y al alcance de todos?, ¿o será más bien, como siguen pensando muchos brahmanes ortodoxos de la India, que la liberación es exclusiva de personas protegidas por el *dharma* védico? Más aún,

¿cabría una tercera posibilidad, una especie de conciliación entre estas opciones contrarias?

En este contexto, el capítulo tercero ofrece dos líneas de reflexión. La primera es una reflexión que hace un balance entre la idea de liberación en la modernidad neohinduista y las ideas de liberación de la antigüedad, mostrando el conflicto que asume posicionarse a favor de una u otra en el contexto de la propia India.³ Tras esto, intento ir más allá y problematizar la idea de liberación en tiempos contemporáneos y más allá del propio contexto de la India, pues ¿qué podemos pensar respecto a dicha liberación en el mundo global, tecnológico y caótico del siglo XXI? De esta manera, considero pertinente tomar en cuenta el dilema que nos plantea la idea de liberación en el mundo actual, por el hecho de que 1) las subjetividades del pasado y el presente no son las mismas; 2) a la luz con las diversas formas de terapia, o sea, si la búsqueda de liberación en la actualidad corre más bien en el sentido de buscar terapia (cura) que, de liberación en sí, doctrinalmente hablando.

Aunque este trabajo no apunta a una conclusión definitiva o única, entendida como la solución al conflicto entre tradición y modernidad, ni pretende suscribirse a uno de los dos grandes momentos históricos aquí estudiados, ciertamente establece que India moderna reinterpreta su tradición por mociones e intereses plenamente modernos, y en el caso de nuestra contemporaneidad, lo hace, al parecer, por motivos terapéuticos, tanto fisiológicos (el yoga global, principalmente), como anímicos y emocionales (psicoterapia budista, *sāṃkhya*, vedántica, etc.); a su vez, la reinterpretación de la tradición de la India en la contemporaneidad, me parece también, va en el sentido de una búsqueda de sentido vital, de formar un nuevo sistema de creencias que vaya en contra del sistema actual. En consecuencia, reitero, en este trabajo no pretendo dar una solución al tema en sí, sino sólo problematizar el horizonte hermenéutico entre tradición y modernidad en cuanto a la idea de liberación y su resonancia en la contemporaneidad.

³ Si bien este trabajo hace una crítica de la construcción de la idea de liberación en la modernidad, con esto no estoy negando el valor que pudiera tener dicha construcción o el interés en el que surge: de hablarle a un presente muy diferente al de la antigüedad; así, con el hecho de mostrar la insuficiencia de la propuesta de liberación en la India moderna, no estoy invalidándola y refutándola en última instancia; por otra parte, con el hecho de mostrar las particularidades y el sentido en el que se fundan las ideas de liberación en la antigüedad, no con esto me regreso idealmente a un pasado al que tal vez ya no podemos tener acceso. Ver capítulo III.

CAPÍTULO I

***INDIA MODERNA: RECEPCIÓN, SELECCIÓN Y UNIVERSALIZACIÓN DE
LA IDEA DE LIBERACIÓN***

1. El horizonte hermenéutico entre Europa e India (hinduismo, neohinduismo, neo-vedānta)

Los encuentros entre Europa e India responden a diversos momentos y temperamentos de la historia. La relación que se desarrolló en el período helenístico no es igual a la que se consolidó en la Modernidad. Ni la Europa del siglo II es la misma, como tampoco lo es la India actual. Así, la relación entre Europa e India se puede estudiar por etapas y periodos de diálogo. No es la intención de este apartado hablar de la relación o diálogo general entre Europa e India; sí lo es, por otra parte, hablar de la relación que se da entre ambas en la Modernidad y, en específico, del horizonte moderno de interpretación y reinterpretación.

En este sentido, el encuentro moderno entre estas dos culturas asume un complejo y problemático tema de reflexión, pues ¿desde qué premisas y desde qué aparato conceptual se acerca el uno al otro? ¿El propósito de Europa al acercarse a la India es la comprensión o la conquista? La India, al responder a las demandas de Europa, ¿habla desde su propia voz y aparato conceptual, o reinterpreta su cultura para comunicarla a Europa? ¿Qué sentido tendría esta aparente occidentalización, subyugación y sumisión intelectual de la India frente a Europa? ¿La occidentalización de la India asume sólo alienación o representa a su vez la vitalidad y potencialización universalista de la India? ¿Será que la colonización y occidentalización despertaron de manera peculiar la fuerza del espíritu indio? Preguntas así saltan a la mente cuando se revisa el encuentro entre ambas culturas, encuentro que, como ya señalé, posee varios matices y especificidades. También como ya señalé, mi enfoque aquí es el encuentro entre India y Europa a partir del período moderno. Sin embargo, es importante entender los primeros acercamientos entre estas dos culturas, pues como se verá, son asimétricos y tienen un cambio de sentido en la Modernidad.

De esta manera, las mociones europeas de conocer a oriente medio y a la India como tal, se darán desde los inicios de la cultura griega; ahí se puede apreciar, y hasta se logra aceptar, una influencia de éstos en el pensamiento griego, como lo hace Pitágoras, al definir a la filosofía (*φιλοσοφία*) como algo concerniente al ser humano

y no exclusiva de Grecia.⁴ De hecho, el famoso texto *Vida y obra de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, comienza su desarrollo mencionando:

«Hay quienes piensan que la Filosofía se originó entre los bárbaros, pues como dice Aristóteles en su *Mágico*, y Soción en el libro XXIII *De las sucesiones*, los magos la inventaron entre los persas; los caldeos entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas, entre los indios, y entre los celtas y galos, los druidas, con los llamados semnoteos (...) Los egipcios dicen que Vulcano, hijo del Nilo, fue quien inició la Filosofía, y que sus profesores eran sacerdotes y profetas».⁵

Platón de igual manera acepta que, «(con respecto a la filosofía) si algo los griegos le deben a los bárbaros u otras culturas, esto ha sido mejorado y ennoblecido por ellos».⁶ En consecuencia, se puede sondear una relación entre Europa y oriente (en general, aunque también en específico con la India), aunque va a quedar en la imposibilidad definir en justo sentido, la influencia y deuda específica de las filosofías no occidentales, con relación a la filosofía griega.

Como se ha podido entrever, la cultura griega desde sus orígenes tuvo una apertura hacia oriente medio y la India como tal, ya sea aceptando cierta influencia, o como tal viajando a diversas regiones de éste.⁷ Las expediciones militares de Alejandro Magno son algo sobresaliente en cuanto a nuestro tema, pues fue aquí como tal, donde surgió el interés directo por entender a la India; Alejandro fue el primero en mandar a sus historiadores a obtener información del subcontinente indio. De aquí que Plutarco narre el encuentro de Alejandro con diez «gimnosofistas»⁸ o que a Pirrón de Elis se le recuerde en compañía de los filósofos desnudos de la India; al respecto, Diógenes Laercio menciona:

⁴ Cf. Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pp. 210-219.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ Platón, *La república*, p. 70.

⁷ Tal vez el caso más sonado y aceptado es el de Pitágoras, que se dice que viajó por todo el mundo en busca de sabiduría. Cf. Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, pp. 210-219. Al respecto, es relevante la frase de Heródoto del libro I de su obra *Los nueve libros de la historia*: «de tal manera que, conociendo el mundo a través de tus viajes, filosofas».

⁸ Todo indica que Plutarco fue el primero en utilizar la palabra «gimnosofista», con anterioridad a él, los griegos usaban la palabra «brahmán» o «sramanas» para referirse a los filósofos de la India (palabras que probablemente aprendieron de escucharlas). Gimnosofista fue un nombre que se le dio a los “filósofos” de la India que reduce el fenómeno y lo descontextualiza, pues era una forma despectiva de referir que los “filósofos” de la India no eran tal, eran una especie de sofistas desnudos (charlatanes); también al respecto lo que se ha llegado a corroborar es que los “filósofos desnudos” a los que se refiere Plutarco, fueron un grupo de digambar del jainismo. No eran *los* filósofos de la India, era sólo un grupo de jainas. Véase Plutarco, «Alejandro», en *Vidas paralelas*, y Román, María Teresa, «Encuentros entre la India y Occidente en el mundo antiguo», pp. 71-85.

«Se habría quedado impresionado al oír a un hindú denostar a Anaxarjos, porque éste, en lugar de mejorar a otros con la enseñanza, servía en la corte del rey. En vista de que Pirrón también realizaba en la vida práctica su abstención escéptica, al señalar como meta del sabio la indiferencia frente a la existencia y la serenidad de ánimo, se ha pensado muchas veces que han debido ser decisivas para la elaboración de su doctrina influencias recibidas por él en la India».⁹

Respecto al período antiguo, de todas las formas posibles en las que se puede trazar una relación entre Europa e India, el elemento más importante es que Europa tuvo una apertura por conocer y entender la India,¹⁰ mientras que la India nunca tuvo tal cosa. Hasta donde se ha podido documentar, la India nunca tuvo un interés y apertura por conocer de manera sistemática Europa, a pesar de los documentos que indican que algunos indios viajaron a Occidente de manera aislada.¹¹ El diálogo antiguo entre ambas partes es asimétrico,¹² y la razón se debe a los fundamentos que dan origen a ambas culturas. Esta asimetría, y el ensimismamiento cultural (de la India) se perderá, al menos en parte, precisamente en la Modernidad, una vez que la colonización inglesa y la influencia tecnológica europea despertaron el espíritu de intercambio cultural e intelectual de la India, lo cual denotará –a pesar de los presupuestos de Said–¹³ una India activa, propositiva, competitiva y no exclusivamente víctima del orientalismo.

El siglo XIX puede verse como el despertar del letargo indio de presentar una posición e identidad ante Europa y Occidente en general. Durante el período antiguo, India no tuvo un interés por entender y acercarse a Occidente. De hecho, en la India antigua existía la prohibición directa de «no salir de la India y cruzar el océano»,

⁹ Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. pp. 261.

¹⁰ Aunque dicha pretensión de conocimiento del otro tenga una carga de autodefinición y de conquista. La pretensión occidental de conocer y entender a las diversas regiones del mundo, como lo muestra –por lo menos– la obra nietzscheana, es de conquista y dominación. El aparato cultural europeo se define, en primera instancia, por medio del otro, es decir, que genera su identidad cultural partiendo de la diferencia. En segunda instancia, consolida su identidad a través de la expansión de su aparato cultural. En pocas palabras, Europa en la época de Alejandro, no quería conocer a la India por mera exquisitez, sino para entender al enemigo y saberlo dominar; dudo, como Nietzsche y sus herederos (Foucault, por ejemplo), que esa pretensión genética de occidente sea algo ya superado. Cf. Said, Edward, *Orientalismo*. Como se verá a lo largo de este capítulo, no comparto del todo la teorización de Said, pero es importante señalar que ella es nuclear para entender la problematización entorno al horizonte hermenéutico entre Europa e India.

¹¹ Véase Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, pp. 283-285.

¹² Tanto Jarava Lal Mehta como Wilhem Halbfass ponen bastante énfasis al respecto en sus obras críticas sobre el tema.

¹³ Cf. Said, Edward, *Orientalismo*.

prohibición tradicional aplicada principalmente a la casta brahmánica.¹⁴ Así, la India estuvo encerrada en sí misma, en su tradición (*dharma*)¹⁵ y en la delimitación geográfica que se ha denominado subcontinente indio (Indostán). Los primeros indios intelectuales (pues no todos pertenecieron a la casta brahmánica) en salir de la India y viajar a Europa fueron Rammohan Roy y Vivekānanda, aunque este segundo no sólo salió de la India, sino que realizó una serie de giras por todo el mundo a favor de la difusión del hinduismo.

En este sentido, tanto Rammohan Roy como Vivekānanda se percataron de que los ingleses y en general Occidente, tenían cosas que la India nunca tuvo desde su origen, por ejemplo, avances tecnológicos, un discurso racional universalista que englobaba o explicaba el origen y desarrollo de su propia cultura, así como una administración cultural unívoca y ordenada lógicamente que permitía el desarrollo y expansión de Occidente.¹⁶ Las diferencias entre Europa e India eran muy marcadas, pero tal vez una muy importante y que fue central para la construcción de una India moderna fue la dispersión, diversidad y complejidad de la cultura de la India. Mientras que Europa era y sigue siendo representación del cristianismo y sus variantes, la India era y sigue siendo representación de un enorme número de religiones, de lenguas y dioses; Europa está predominantemente regida por la cultura occidental que tiene un origen grecolatino, la creencia en Cristo, un solo Dios y una autoridad eclesiástica: varias lenguas, diferentes regiones, pero un solo credo y una filosofía predominante (idealista y racional); la India por su cuenta, no tenía una religión que subsumiera a las demás desde su origen, pese a lo que se pueda decir en

¹⁴ *Kālapani* era el nombre de la proscripción por cruzar las “aguas negras” (cruzar el océano). Los indios en la época antigua prohibían cruzar los mares hacia tierras extranjeras debido a que esto causaba “la pérdida del respeto social del individuo”, así como “la pérdida de la prosperidad”. Dicha proscripción se encuentra elaborada de manera tradicional en los *Dharmasutras* de Baudhāyana. Véase Olivelle, Patrick, *The Dharmasutras: The Law Codes of Ancient India*, p. 167-168.

¹⁵ La división entre India tradicional e India moderna no sólo asume una distinción de tiempo (época), asume demás aspectos. Halbfass sostiene que hay una tradición india, en el sentido de que la diversidad de la cultura de la India, entre las llamadas “doctrinas ortodoxas y heterodoxas”, estaban entrelazadas de manera general con la noción de *dharma*. Si bien el *dharma* en cada religión o doctrina filosófica está claramente diferenciado, en esencia, asume los postulados fundamentales de éste. Entonces, para Halbfass existe una India tradicional, que puede ser vista como «hinduismo», y una India moderna, que como se verá, se le ha acuñado el término y conceptualización de «neohinduismo». A lo largo del texto se verá la problematización conceptual al respecto.

¹⁶ Se percataban que la religión cristiana tenía un origen, concreción y hasta un libro representativo (*La biblia*). Se puede poner de ejemplo la fundación de la iglesia católica como representación occidental de tratar de unificar las diversas creencias cristianas en un mismo credo, en un solo texto y en una misma iglesia, representación que posiblemente captaban los indios como una desventaja, pues en el subcontinente indio nunca hubo o había en ese momento, una univocidad o concreción de ese tipo.

relación al origen védico de la India, ni tampoco tenía un solo credo o dios, ni una filosofía predominante, pese a lo que se pueda argumentar con relación al *vedānta* como la filosofía predominante de la India premoderna. Antes de ser colonizada por Europa, la tradición india estaba conformada por diversos credos y convicciones filosóficas, sin que dominara alguno. Se ha llegado hablar de los *darśanas* como una especie de escuelas o doctrinas filosóficas que representan ordenadamente la historia del pensamiento de la India, pero como se puede leer con Daya Krishna y Andrew Nicholson, el modelo de los *darśanas* indios cobró relevancia a partir de una comparación esquemática con los modelos de pensamiento de Occidente.¹⁷

De nuevo, antes del dominio europeo sobre la India, no era posible identificar una religión o filosofía que domine y subsuma a las demás. La construcción de un esquema de escuelas (*darśanas*) es una construcción tardía que fue retomada por Roy y Vivekānanda, y exagerada, entre otros, por Sarvepalli Radhakrishnan.¹⁸ Ahora bien, como también expone Nicholson, hay trabajos doxográficos premodernos, como el de Vijñānabhikṣu (siglo XV, aproximadamente), en el que pueden verse esfuerzos por clasificar y definir las escuelas filosóficas de la India (*darśanas*) en creyentes (*āstikas*) y no creyentes (*nāstikas*).¹⁹ Si bien esto es cierto, hace falta poner el acento en que tales trabajos doxográficos fueron la base y el *pretexto suficiente* para que autores como Roy y Vivekānanda construyeran precisamente una India moderna, basada en el supuesto de que existía ahí una religión dominante, una serie de filosofías ortodoxas (*darśanas-āstikas*) y una identidad hindú, ignorando de manera tajante, la diferencia y lo vasto de la cultura antigua de la India.

Así pues, existieron diferentes momentos de encuentro entre Europa e India, de los cuales, en alguno, la India fue pasiva e introvertida, lo cual cambió drásticamente entre los siglos XVIII y XX con pensadores como Rammohan Roy, Vivekānanda y Radhakrishnan, los cuales tratan de reinterpretar la India antigua o tradicional para que ésta pueda entablar un diálogo con Occidente. Si bien en una primera instancia se trata de una reinterpretación de la tradición para que ésta pueda hablarle a Europa, lo cual asume una carga de orientalismo según la argumentación

¹⁷ Cf. Daya Krishna, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, pp. 21-24 y Nicholson, Andrew, *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, caps. I-II.

¹⁸ Cf. Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy, Vol I*, introducción.

¹⁹ Véase Nicholson, Andrew, *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, caps. I-II.

de Said, pues estos autores hablan a partir de la influencia y conquista de Occidente, esto no quiere decir en lo absoluto, que Roy, en su caso, sea una víctima pasiva del aparato conceptual de Occidente, todo lo contrario. Es evidente que Roy tiene una influencia de Europa, principalmente inglesa, pero es un brahmán que no renuncia a su propia tradición, de hecho, ve en la India algo superior, algo de relevancia para el mundo, y es precisamente en este sentido, en el que emprende la reforma de la India y la fundación del *Brāhma Samāj*. Si la teorización de Said fuera del todo cierta y el orientalismo terminara por subsumir a la India dentro del esquema occidental, Roy, Vivekānanda, Radhakrishnan, entre otros, sería meros agentes pasivos de esta empresa, lo cual no es así, menos aún, en la actualidad con autores como Daya Krishna o Mehta.

En este sentido, Richard King habla de la inevitabilidad del orientalismo,²⁰ entendiendo esto no como la simple conquista intelectual de la India por parte de Europa, como lo postula Said, sino como horizonte de intercambio más complejo, donde no hay como tal un conquistado (India) y un conquistador (Europa), sino una confluencia de partes, en donde la India tiene que adecuarse a los modelos de pensamiento de Occidente, si es que ésta quiere hablarle en un sentido simétrico. El tema se complejiza aún más –y se hace cada vez más insuficiente la teorización de Said–, cuando analizamos este horizonte hermenéutico en el siglo XX con la exportación y expansión de la cultura de la India en el occidente globalizado. La India no es más una cultura conquistada, *orientalizada* del todo, es a su vez, un agente activo de nuestra cultura global, en la que ella tiene una participación desde los conceptos tradicionales tan populares hoy en día: *karma*, *yoga*, *nirvāṇa*.²¹ De esta manera, suele asociarse esta participación en la construcción de una identidad intelectual y cultural propiamente india con la categoría de “neo-hinduismo”, la cual engloba los esfuerzos de los autores de los que he venido hablando —Roy,

²⁰ King, Richard, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, p. 94-95.

²¹ Fenómenos neohinduistas como la mudanza de la enseñanza de Bhagwan Shree Rajneesh (Osho) a los Estados Unidos, o la globalización de la enseñanza del vaishnavismo gaudiya por parte de Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, son ejemplos de que el orientalismo teorizado por Said se torna un tanto insuficiente hoy en día, al menos como lo presenta en su texto sobre el tema. Se puede ver con estos ejemplos y otros como el hatha-yoga, el famoso *Kāmasūtra*, el popular Bikram yoga de Beverly Hills o la reciente «ingeniería espiritual» enseñada a través de las redes sociales por Jaggi Vasudev (*Sadhguru*) que la India no es víctima de la conquista del orientalismo, pues ella en la actualidad aporta y forma parte del mundo globalizado, no sólo desde la influencia de Occidente, sino también desde la fuerza de su espíritu.

Vivekananda y Radhakrishnan— y a los que me referiré de forma más puntual en las páginas siguientes respecto al tema específico de la tesis: la liberación.

Ahora bien, ¿qué se entiende por neohinduismo? Como mencioné en la nota quince de este apartado, Halbfass es de la opinión de que si bien en la India antigua existe una serie de religiones y tradiciones diversas, que difieren entre ellas y algunas son contrarias, hay un sentido y conceptos base que une a toda esa diversidad, lo cual alcanza para definir a todo este fenómeno y tradición (*dharma*) como «*hinduismo*». Halbfass es consciente de que las culturas y religiones que vivieron en lo que hoy llamamos subcontinente indio (Indostán), no se asumían bajo una misma identidad y menos que se asumieran como hindúes, de aquí que Richard King discrepe de la definición de hinduismo propuesto por Halbfass, en el sentido de que hubo en la antigüedad india esta conceptualización. King más bien va a argumentar que la conceptualización del *hinduismo* es una construcción moderna, emanada de autores como Roy y Vivekānanda. Como afirma King: «no se puede hablar en términos de hinduismo e identidad hindú en el pasado de la India, más bien hay que hablar de la diversidad del Indostán, de las religiones que convivieron y conviven en esta zona geográfica».²² Entonces, para King, en la India clásica hubo diversidad de religiones y filosofías, y sólo en la época moderna se construye como tal *el* hinduismo, con el propósito fundamental de dotar a la India de una identidad común dentro de esa diversidad: unir credos, clasificar filosofías, homogenizar pensamientos, generar una nación, etcétera. De acuerdo con Halbfass hay un hinduismo premoderno y un hinduismo moderno, y de este segundo surge el «*neohinduismo*», que él entiende en el mismo sentido de lo que Richard King llama simplemente «*hinduismo*». Ambos coinciden además en que este hinduismo moderno se defiende como filosofía central de todo el devenir indio a la tradición del *vedānta*. Para ambos, en efecto, el hinduismo moderno construye el mito de que el *vedānta* es la filosofía central de toda la India, entendido, en ese sentido, como un neo-vedānta.²³

²² Agrega: «Mi argumento no implica que el concepto moderno de "hinduismo" sea *simplemente* (como traductor enfatizo esta palabra) el producto del orientalismo occidental. La influencia occidental fue un factor causal necesario, pero no suficiente en el surgimiento de esta construcción social particular. Argumentar lo contrario sería ignorar el papel crucial que desempeña la ideología brahmánica indígena en la formación de las primeras representaciones orientalistas de la religiosidad hindú». Véase King, Richard, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, pp. 97-98.

²³ Aunque como menciona King, ni siquiera se debería de hablar de neo-vedānta solamente, pues los autores modernos no hablan en general del *vedānta* y todas sus ramas, hablan en específico del *vedānta* de Śaṅkara, es decir, del *vedānta advaita*. El único autor que propone la noción de neo-advaita es Richard King.

Hinduismo, hinduismo moderno, neohinduismo, neo-vedānta, neo-advaita son términos de los estudiosos para referirse a la misma problemática: la construcción de la identidad hindú generada entre los siglos XVIII y XX por autores como Roy, Vivekānanda y Radhakrishnan. En palabras de Halbfass:

«(el neohinduismo) Simplifica y esquematiza (...) Adopta motivos occidentales para cuestionar lo propio, para buscar la India auténtica, y luego los transforma en expresiones que reafirman una identidad hindú. Apela con una retórica convincente a ideas y valores que muchos europeos consideran ausentes de su tradición y su época, y demuestra hasta qué punto el “diálogo” neohinduista con Occidente emplea o presupone medios occidentales de autorreflexión y autocrítica».²⁴

En conclusión, la relación entre Europa e India asume un horizonte hermenéutico particular y complejo, aún más difícil de entender en la actualidad. Si bien es cierto que la India ha sido lugar de proyecciones y anhelos occidentales, lo cual asume un orientalismo a la manera de Said, esto no debe simplificarse en el esquema binario victimario/víctima, activo/pasivo, etc. La India no fue pasiva o simplemente conquistada, fue reinterpretada y actualizada desde sí misma con propósitos fundamentalmente independentistas y nacionalistas, pero también con propósitos ulteriormente expansionistas y globalizantes.²⁵ Es cierto que ya hay que perder el anhelo de encontrar una India auténtica y pura, como también el de ser conscientes de que los estudios de la India puedan alcanzar una objetividad plena. A su vez, también es cierto que la India moderna homogeniza y simplifica su diversidad (tradición), pero dicha homogenización no asume, como se ha argumentado aquí, una pasividad, sumisión, alienación y *obediencia* ante Occidente: Roy y otros han reinterpretado su cultura porque vieron un beneficio en ello, una conveniencia, un fin. No fueron simples peones de Occidente, fueron más bien autores audazmente suspicaces y astutos. En lo que sigue, intentaré mostrar esto en relación con la idea de liberación, el tema de esta tesis.

²⁴ Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, pp. 367.

²⁵ Soy de la idea de que se tiene que dividir entre neohinduismo de primera ola, representada por Roy, Vivekānanda, Radhakrishnan, entre otros, y neohinduismo de segunda ola, representado por Bhagwan Shree Rajneesh, Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, Sathya Sai Baba, entre otros.

2. Rammohan Roy: reinterpretación, reformismo y pragmatismo religioso

Como ya anticipé, Rammohan Roy (1772 – 1833) es crucial para entender el diálogo entre Europa e India a lo largo de los últimos dos siglos. En efecto, tal como coinciden la mayoría de los expertos en el tema,²⁶ la India moderna surge intrínsecamente con el trabajo e influencia de Roy; fue, aunque sea algo debatible, «*el padre de la India moderna*». Si bien se puede debatir la originalidad de su pensamiento o su influencia en los pensadores de la India moderna, lo que es indudable es que Roy fue un personaje central en la historia moderna de la India.

Si bien cabe decir que Roy fue el reformista moderno de la India, también es relevante mencionar que su obra fue vista con desagrado dentro su propio país, además de que su originalidad fue puesta en duda debido a la influencia en ella de elementos occidentales. Así pues, la obra de Roy fue rechazada, principalmente por los brahmanes ortodoxos de Bengala. Temas importantes en su obra como la idea de que hay algo perenne en todos los credos y filosofías del mundo, fueron vistos como herejía por algunos intelectuales y eruditos, por ejemplo, las reformas a las tradiciones conocidas como *satī* y *adhikāra*.²⁷ Si bien la obra de Roy fue rechazada en su país, también tuvo algunos leales adeptos.²⁸ Fuera de la India, tuvo mayor aceptación; Monier-Williams lo elogia diciendo: «fue el primer investigador como tal que el mundo ha producido en el estudio de las religiones comparadas».²⁹ Desde el idealismo sus ideas fueron rechazadas (Schelling),³⁰ pero tuvo una mayor

²⁶ Al respecto, véase Tagore, Surendranath, *Raja Rammohun Roy: Builders of Modern India*, Dasgupta, Swapan, *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*, Sharma, H.D., *Raja Ram Mohan Roy — The Renaissance Man*, Chavravati, Satis Chandra, *The Father of Modern India*, Chatterjee, Ramananda, *Rammohun Roy and Modern India*, Sadharama Brahma Samaj, Bose, N. S., *The Indian Awakening and Bengala*, y Halbfass, Wilhem, «Rammohan Roy y su horizonte hermenéutico», en *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, pp. 322-349.

²⁷ El *satī* se refiere al rito o acto efectuado por mujeres de inmolarse en la pira funeraria del marido recién fallecido. El *Adhikāra* se refiere al derecho o privilegio heredado con base en el sistema de castas para estudiar los *Vedas* y la capacidad de un aspirante para una disciplina espiritual en particular. Ambos aspectos eran constitutivos y antiquísimos de la tradición india; proponer su abolición o erradicación debido a lo obsoleto y arcaico de estos, sin duda fue una propuesta radical y completamente reformista. Aquí radica la potencia y conflicto que provocó Roy en la sociedad india en el S. XVIII. Cf. Sharma, H.D., *Raja Ram Mohan Roy — The Renaissance Man* y Dasgupta, Swapan, *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*.

²⁸ Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, pp. 328.

²⁹ Monier-Williams, Monier, *Religious Thought and Life in India*, p. 478.

³⁰ Al parecer, Hegel nunca mencionó o habló de Rammohan Roy, el único que sí hizo comentarios al respecto fue Schelling. Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 324.

aceptación desde el romanticismo (Schlegel).³¹ Entre sus críticos europeos se encuentra uno de los filósofos que más se interesó por la India: Schopenhauer. Éste menciona en sus *Manuscritos*, que Roy no es fiel a las *Upaniṣads* y que éste no es más que un indio convertido al judeocristianismo.³² Al parecer la filosofía de Schopenhauer, que posee una fuerte influencia del pensamiento indio, no fue compatible con la llegada y el pensamiento de Roy.

En mi opinión, el pensamiento de Roy es esencialmente un pensamiento pragmático y utilitarista,³³ que tenía directamente la intención de generar reformas al pensamiento universal, no sólo cambios en la India. En este sentido ha habido toda una serie de comentarios sobre la influencia del pensamiento occidental en Roy (la simple conversión de la tradición india a la modernidad europea), así como la defensa de la originalidad de su pensamiento.³⁴ Es debatible cualquiera de los extremos de la balanza, pero lo que no es debatible es que su pensamiento apuntaba, en última instancia, a reformas y cambios prácticos de la realidad, como ya lo mencioné anteriormente, al *satī*, al *adhikāra*, a la idolatría, etc. Roy menciona al respecto:

«Casi todos los brahmanes, así como otras sectas hindúes, tienen serios problemas para justificar la idolatría, que siguen practicando. Cuestionados al respecto, en lugar de aducir a argumentos racionales que justifiquen su conducta, ¡sin más consideran que basta con citar a sus ancestros como autoridades positivas! (...) así he abandonado la idolatría a cambio del culto al único y verdadero Dios (...) Por lo tanto, a fin de ratificar mi propia fe y la de nuestros ancestros, desde hace tiempo he estado intentando convencer a mis paisanos del verdadero significado de nuestras escrituras».³⁵

Como puede apreciarse, Roy pretende la reformulación de una parte central de la tradición india (la adoración de deidades o de representaciones de dioses y semidioses.). Con la creencia de que hay un único y verdadero Dios detrás de todas

³¹ Schlegel menciona contadas veces a Roy, pero él acepta que fue gracias a éste que se genera un nuevo intercambio intelectual entre hemisferios. Cf. Schlegel, Friedrich, «On the Language and Wisdom of the Indians», p. 24.

³² Schopenhauer, Arthur, *Manuscritos berlineses*, p. 163.

³³ Es importante señalar que Roy tenía correspondencia directa con Jeremy Bentham y estaba fuertemente influenciado por las ideas ilustradas de Europa. Al respecto, son varios los autores que reducen la originalidad del pensamiento de Roy a esquemas y modelos de pensamiento occidentales. Algunos dejan entrever que no hay original en Roy, sólo hay reinterpretación de la India a través del utilitarismo, deísmo, unitarismo y hasta de la masonería. Cf. Kopf, David, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*.

³⁴ Así como ha habido serios críticos de su obra y originalidad, también ha habido defensores que lo idolatran de una manera sorprendente. Sharma, H.D., *Raja Ram Mohan Roy: The Renaissance Man* y Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, pp. 324.

³⁵ Citado en Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 331.

las religiones, Roy afirmará después que eso es algo que se debe ampliar a todo el mundo, pues en las religiones y en la racionalidad humana, hay algo «*perenne y universal*». En este sentido, Roy se apropia de un principio europeo (el universalismo o perennialismo religioso) y lo presenta desde la propia India, con un efecto sobre la tradición antigua y su diversidad. Como lo mencioné en el apartado anterior, autores modernos como Roy y Vivekānanda comienzan a hacer una selección de *darśanas* con lo cual construyen una identidad unitaria de la India antigua. Sacrifican la diversidad que había en la India antigua por una unidad religiosa en la modernidad. En esa selección y construcción de la identidad india («hindú») hay una especial selección, la del *vedānta* como filosofía central y unívoca. De esta manera, como señala el propio Roy: «Al mirar las tradiciones de las culturas antiguas es común notar de cuán diferentes son entre sí, pero ante esta circunstancia, recurrimos a la «razón» como una guía confiable, aunque no absoluta».³⁶ Basándose en esa racionalidad de corte ilustrada, funda el *Brāhma Samāj*.³⁷

En consecuencia, se puede ver en Roy la pretensión de renovar o reinterpretar la India tradicional, la cual estaba cimentada en creencias y rituales específicos (el *dharma*, el *adhikāra*, el *satī*, etc.); de igual manera, Roy también pretende la universalización de su fe unívoca en lo que él llama el verdadero Dios, basándose en el *vedānta*, el deísmo occidental, el cristianismo, el islam, el unitarismo, etc. Por lo tanto, en Roy se puede palpar el inicio de la India moderna, lo cual no significa otra cosa –según lo argumentado aquí– que la interpretación universalista de las diversas tradiciones intelectuales de la India antigua.

Aclarado esto, podemos pasar al tema específico que aquí nos ocupa: ¿cuál es la idea de salvación (*mokṣa*) propuesta por Roy? Si Roy estaba convencido de que hay algo perenne y universal en el ser humano, algo que no depende de las religiones y de las culturas, se sigue, en consecuencia –pues Roy mantuvo una coherencia general en su pensamiento–, que al proponer como fin último una salvación, las religiones postulan una verdad sustancial y universal que puede ser deducida por la razón y la lógica. Roy dice: «No hace falta ningún intermediario que nos guíe hasta

³⁶ Roy, Rammohan, «Kena Upaniṣad» en *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmunicipal Theology*, p. 46.

³⁷ Si bien el *Brāhma Samāj* se funda en la India, no pretendió quedarse sólo ahí, pretendió expandir sus horizontes y alcanzar la verdad universal de Dios, más allá de las particularidades de las religiones y las culturas, aunque no lo haya logrado como tal. Al respecto, véase Kopf, David, *The Brahma Samaj and The Shaping of the Modern Indian Mind*, pp. 95-120.

nuestra salvación, ni tampoco profetas o revelaciones para alcanzarla, sólo hace falta el uso de la razón y la fe en el verdadero Dios».³⁸ En esta misma línea de pensamiento, en su texto *An Apology for the Pursuit of Final Beatitude Independently of Brahminical Observances*, Roy cuestiona las ideas de que sólo la autoridad brahmánica y la ejecución de rituales indios (*adhikārivišeṣa*) conducen al practicante religioso a la meta última de la realización espiritual (*mokṣa*). Al respecto, destaca que en este texto y en su comentario a la *Kena Upaniṣad*, no use el término *mokṣa* –aunque se refiera a éste– y lo remplace por el término «beatitud final» (*final beatitude*). Así pues, Roy piensa que la realización final no es algo exclusivo de la casta brahmánica, en tanto que otras religiones alcanzan la misma meta a su manera. Por dicha razón, Roy homologa la idea de *mokṣa* con la de beatitud, aunque haya en ello una incongruencia teórica. Así, la finalidad de la salvación en las religiones es esencialmente la misma en todas ellas, según Roy.³⁹

En este sentido, Roy no parece notar diferencias entre las diversas formas de salvación espiritual descritas en todas las religiones, ni mucho menos entre las diferentes formas de liberación propuestas por las tradiciones filosóficas y religiosas indias. Sin embargo, hay que mencionarlo con cierto énfasis, la salvación cristiana (beatitud) no es, ni teórica, ni prácticamente, la misma que la liberación india (*mokṣa*), por ejemplo. Roy establece así una idea de salvación o liberación que es válida para todas las religiones, es decir, una liberación universalista, homogénea y racional, lo cual reduce y limita el entendimiento del fenómeno de la liberación en la India en general. Además, si Roy sostuvo que la salvación es la misma en todas las religiones y ésta no es incompatible con las finalidades utilitaristas de la realidad, entonces se pueden descartar un sinnúmero de prácticas ritualísticas y ascéticas para el descubrimiento de la salvación, apostando en cambio por un pragmatismo religioso. Por otra parte, si se asume que es igual lo que piensa, siente y genera un iluminado desde el *vedānta* y un santo de fe cristiana, parecería que, desde la concepción de Roy, todo ellos alcanzan, en esencia, la misma salvación, el mismo estado consciencia y la misma posición sensitiva de la realidad. Entonces, ¿a qué responde Roy con esta postura? Evidentemente, como he planteado en el primer apartado de

³⁸ Citado en Sharma, H.D., *Raja Ram Mohan Roy: The Renaissance Man*, p. 14.

³⁹ Halbfass es de la opinión de que la soteriología de Rammohan Roy se entrelaza con su concepción utilitarista de la realidad, pues él expone la insistencia de Roy por mostrar que la liberación espiritual no está en conflicto con las reformas religiosas, la posibilidad de tener una familia y de la idea de justicia. Cf. Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 339.

este capítulo, a los criterios y juicios europeos (al aparato conceptual occidental). Roy elabora una argumentación a partir de la influencia de Occidente en él, eso es una realidad innegable, pero a su vez, como también he argumentado desde el primer apartado, dicho encuentro entre Occidente y Roy, no se reduce al esquema orientalista de Said.

A manera de conclusión, se puede decir que se corrobora la idea de que Roy, por una parte, reinterpreta la tradición india en clave universalista-racional, y por otra, reduce y aplanaba el fenómeno de la liberación en el pensamiento de la India. Con todo, no deja de ser una figura admirable, pues contribuyó desde la India al desarrollo del estudio comparado de las religiones. Lo particular de su caso, es que no fue él, un ejemplo de santidad y beatitud, lo cual le hubiera ayudado a sostener su argumentación universalista de la religión. Fue más bien un reformista pragmático. Quien sí fue un ejemplo de santidad y realización espiritual, fue Ramakrishna, a quien está dedicado el siguiente apartado, junto con su principal discípulo, Vivekānanda.

3. Ramakrishna y Vivekānanda: una retórica universalista de la tradición india

Poco tiempo después de la muerte de Rammohan Roy, nace también en Bengala Ramakrishna (Gadadhar Chattopadhyay). Este personaje, a diferencia de Roy, no fue en sí un reformista; fue más bien una figura religiosa, un “santo” (*sādhu*). También a diferencia de Roy, Ramakrishna fue bien aceptado dentro de India y admirado fuera de ella. A su vez, fue él, en carne propia, representación del ideal universalista de Roy, pues él mismo y sus seguidores solían decir que Ramakrishna había alcanzado varias de las formas de salvación, iluminación o liberación de diversas religiones (*vedānta*, vaishnavismo, tantra, cristianismo, islam, etc.). Se suele decir que en cada ejercicio espiritual que practicaba, alcanzaba el más alto nivel de trascendencia y liberación. Y algo que todavía lo diferencia más de Roy, es que en varias regiones de la India lo adoran como a una reencarnación de Dios (*avatāra*), mientras que a Roy sólo se le reconoce (y ya después de su muerte) como el gran reformador de la India moderna.

Ramakrishna no escribió en vida ningún texto ni fue una persona con una gran erudición de las escrituras (*pandit*); fue más bien un notable practicante de diversos métodos y ejercicios espirituales, dentro y fuera del contexto indio. Su enseñanza hecha carne, mostraba el camino y fundamento de la religión universal, mostraba a través de su propio estado de consciencia (*samādhi*) la fundamentación y realización de lo perenne de la humanidad: «Dios es Uno y está en todas partes (religiones)».⁴⁰ De esta manera, el ideal de Rammohan Roy se había materializado en la persona y presencia de Ramakrishna. Desafortunadamente, Roy ya había fallecido para esos momentos, lo que le impidió conocer en persona a Ramakrishna. Como menciona Halbfass: «Ramakrishna no veía problema alguno en sumar la religión de Jesucristo a los diversos cultos hinduistas, pues éste estaba convencido de que sus experimentos meditativos podían demostrar que las diferentes religiones apuntaban hacia la misma meta y resultado».⁴¹ A lo largo del texto *El evangelio según Sri Ramakrishna*, el cual recoge sus enseñanzas orales, se pueden notar varias referencias al respecto. En

⁴⁰ Abedhananda, *El evangelio de Sri Ramakrishna*, Vol. II, p. 56.

⁴¹ Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 365.

efecto, Ramakrishna pensaba que todas las religiones apuntaban a la liberación, y en todas, se llegaba a un mismo estado de salvación y beatitud.⁴²

La enseñanza de Ramakrishna fue conocida en diferentes partes del mundo, pero alcanzó un nivel realmente global gracias al trabajo de difusión de uno de sus principales discípulos, Swāmi Vivekānanda.⁴³ Este discípulo de Ramakrishna pronto tomaría el papel protagónico de la enseñanza de su maestro, dando charlas y escribiendo acerca de éste. Ahora bien, es discutible la difusión de la enseñanza de Ramakrishna por parte de Vivekānanda, pues no parece ser coherente dicha difusión con las palabras pronunciadas en vida por el maestro.⁴⁴ Lo que sí es patente, son las pretensiones reformistas de Vivekānanda, que, a diferencia de Roy, eran nacionalistas. Rammohan Roy fue el gran reformista indio, éste, sin embargo, nunca alcanzó a elaborar una concepción nacionalista e independentista de la India. Roy pretendía la universalización y unidad de todas las religiones en un mismo discurso inspirado por el *vedānta*, pero nunca habló de una independencia o exaltación política de la nación india; parece ser más bien que pretendía un diálogo e interrelación entre todas las religiones y filosofías del mundo a través de la razón. En cambio, Vivekānanda fue un nacionalista e independentista, que utilizó de cierta manera la figura de su maestro como catalizadora de una independencia. Por ejemplo, hay trabajos interesantes de la relación de Vivekānanda con el marxismo y cómo éste tuvo una influencia en su pensamiento y difusión.⁴⁵ La religión y la transformación material de la sociedad son algo íntimamente relacionado en su pensamiento, de tal manera que concebía la libertad como inherente a la naturaleza,

⁴² He aquí otra representación que sostiene esta tesis; así como Rammohan Roy, Ramakrishna hace una universalización y reinterpretación de la tradición india (diversidad), compara y hace equivalencia entre las religiones y doctrinas del mundo. En consecuencia, universaliza y aplanar la liberación espiritual, como si fuera en esencia lo mismo, la salvación cristiana y la liberación india; la beatitud y *mokṣa* serían en este sentido equivalentes y semejantes.

⁴³ Fue Vivekānanda quien, a través de la enseñanza de su maestro, funda la *Ramakrishna Mission*, la cual es una organización filantrópica, voluntaria y religiosa vedantina iniciada en 1897. Dicha organización es claramente la materialización del objetivo neohinduista, pues no sólo lleva a cabo la reinterpretación y universalización, tanto teórica como práctica de la tradición india, sino que se extiende y exporta al mundo occidental. La expansión de una organización o congregación religiosa como la *Ramakrishna Mission* o ISKCON, manifiesta una respuesta de identidad unitaria y nacionalista hacia Occidente, necesaria pues para llenar esa carencia de unidad en la India; aquí se materializa la identidad, el valor y la potencia que tenía la India, cosa que los autores neohindusistas percibían como faltante en comparación con Europa y que quieran externar como demostración de su relevancia como cultura del Indostán.

⁴⁴ Entre los cinco grandes discípulos de Ramakrishna, contando a Vivekānanda, parece que no había gran acuerdo sobre lo que era fidedignamente la enseñanza del maestro. Se ha llegado a hablar hasta de discordia entre discípulos sobre la verdadera enseñanza de Ramakrishna. Cf. Isherwood, Christopher, *Ramakrishna and his Disciples* y Halbfass, Wilhelm, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 369.

⁴⁵ Véase Parameswaran, *Marx and Vivekananda: A Comparative Study*.

es decir, que pensaba que todos los entes del planeta tierra aspiraban y deseaban su realización libertaria, algo así como una autoafirmación que le permitía al ente ser y manifestarse plenamente,⁴⁶ lo cual fue seguido y admirado en muchas partes de la India.

Aunque Vivekānanda fue un orador y pensador interesante que encontró expresión a lo largo del mundo, este apartado tiene el propósito de centrarse en el tema de la liberación. Así pues ¿cuál era su idea de liberación (*mokṣa*)? Es bueno mencionar desde ahora, como lo dice Halbfass: «Parecería como si la obra de Vivekānanda no ofreciera nada que valga la pena para una investigación histórica o filosófica: es pura retórica con fines populistas y reduce la complejidad del *vedānta* clásico a formulas simples y casi siempre superficiales».⁴⁷ En efecto, parece que la obra de Vivekānanda es esencialmente retórica y política, reduce el sistema vedantino a una suerte de *vedānta* práctico. Si en general la obra de Vivekānanda, en palabras de Halbfass es pura retórica que reduce la complejidad de hinduismo, hay que esperar entonces lo mismo para su ideal de liberación.

Es interesante como a lo largo de su obra, Vivekānanda tocó el tema de la liberación, pero al hacerlo, se nota como cambiaba el orden de las ideas o el argumento si el contexto así lo requería. Por ejemplo, en el discurso *The Goal*, pronunciado en San Francisco, el 27 de marzo de 1900, argumenta que hay una dualidad entre lo infinito y lo finito, entre el alma y el cuerpo. Sostiene que todas las religiones han abordado esta cuestión y han llegado a un mismo límite. De este modo, la religión del *vedānta* da una solución última (monista) en cuanto al tema,⁴⁸ a saber, que no hay dualidad como tal y que todo es uno: es una ilusión (*māyā*) pensar que hay en sí una dualidad. En este sentido, Vivekānanda menciona que ya somos libres y ¿cómo podría ser liberado el libre? Es una ilusión buscar la liberación en la vida humana, pues está ya ha estado presente desde siempre. «Nunca estás atado. Eso es todo. Ya eres libre. Has alcanzado la meta, todo lo que hay que alcanzar. Nunca permita usted que la mente piense que no ha alcanzado la meta [es decir, la liberación]».⁴⁹ Con esto, Vivekānanda da a entender que, en lo más profundo de nuestra realidad espiritual, ya se es libre y que la búsqueda de la liberación (*mokṣa*)

⁴⁶ Vivekānanda, *Complete Works. Vol. I*, pp. 90-97

⁴⁷ Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 366.

⁴⁸ Vivekānanda, *Complete Works. Vol. II*, pp. 373.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 374.

es fenoménicamente ilusoria, pues, ya se es libre inmanentemente. Al final del texto, Vivekānanda va a mencionar que es la mente ilusoria la que nos impide vivir y disfrutar de nuestra libertad espiritual, cada uno cree de sí mismo lo que quiere creer, no es adecuado permitirse creer que uno es un miserable o desgraciado, pues al creérselo uno mismo, termina por hacer realidad esa creencia; «créete que eres libre y lo serás»,⁵⁰ dice Vivekānanda.

En el discurso *Unity, The Goal of Religion*, pronunciado en Nueva York (1896), Vivekānanda menciona que la naturaleza del ser humano es la de mirar al más allá y pensar sobre el propósito de la existencia. A diferencia de los animales, el ser humano mira hacia arriba y busca la perfección. Ésta no consiste en la cantidad de dinero que se trae en el bolsillo, sino del pensamiento espiritual que hay en el cerebro. «Eso es lo que hace que el progreso humano sea la fuente de todo progreso material e intelectual, el poder motriz del entusiasmo que empuja a la humanidad hacia adelante».⁵¹ En consecuencia, Vivekānanda argumenta que la naturaleza del ser humano lo empuja a buscar en el más allá y pretender una liberación última; aquí nace la religión como impulso y sistema de esa búsqueda de liberación. La meta de la religión es la unidad de todas las intenciones y creaciones humanas: la filosofía, la ciencia, el progreso, etc. Por lo tanto, la liberación es algo que se pretende, no está en sí en el ser humano, es algo que se busca impulsivamente por la constitución natural (espiritual) de la condición humana; a diferencia de los animales, el ser humano tiene este instinto de buscar en el más allá y de perfeccionarse.

A partir de estas ideas contrastantes sobre la liberación, puede inferirse que Vivekānanda está siendo retórico y cae –por lo menos– en concepciones opuestas en cuanto a la idea de liberación. Primero sostiene una idea inmanente de la liberación, como algo que preexiste en la realidad espiritual; hace falta sólo develarlo y escapar a los encantos de la ilusión (*māyā*) y no crear identidades fantasmáticas de uno mismo. Por otra parte, sostiene una idea trascendental de la liberación, pues considera que el ser humano tiene una especie de instinto de buscar en el más allá y pretender su perfeccionamiento; la liberación no está dada, es algo que se tiene que buscar y alcanzar, ya que esa es la predeterminación espiritual de la naturaleza

⁵⁰ *Ibid.*, p. 376.

⁵¹ Vivekānanda, *Complete Works. Vol. III*, pp. 4-7.

humana. Por lo tanto, parece que Vivekānanda adapta y acopla sus ideas dependiendo del contexto y de su audiencia.

Ahora bien, aun cuando Vivekānanda tiene un discurso fundamentalmente retórico y amolda sus palabras y letras según el contexto, parece que hay una idea clave en cuanto a la liberación, lo cual no lo convierte en un autor riguroso y claro.⁵² A lo largo de su obra, Vivekānanda menciona y sostiene que la voluntad de liberación es algo ontológico y pretendido por todos los entes vivos de este mundo, así, la liberación de la India (independencia) es una pretensión justa y consecuente a la existencia del hombre. Definitivamente, Vivekānanda consideraba que todos luchan por obtener su libertad: las plantas, los animales, el ladrón, el monje. Aunque todos buscan la libertad, no la obtienen en el mismo grado, pues el ladrón no pretende la misma libertad que el monje.⁵³ En este sentido, Vivekānanda menciona:

«La idea más grandiosa en la religión del *vedānta* es que podemos alcanzar la misma meta por diferentes caminos; y estos caminos los he generalizado en cuatro, a saber, los del trabajo, el amor, la psicología y el conocimiento. Pero, al mismo tiempo, se debe recordar que estas divisiones no son muy marcadas y son muy exclusivas entre sí. Cada uno se mezcla con el otro (...) Hemos encontrado que, al final, todos estos cuatro caminos convergen y se convierten en uno. Todas las religiones y todos los métodos de trabajo y adoración nos llevan a la misma meta.

(...) Ya he tratado de señalar ese objetivo. Es libertad tal como la entiendo. Todo lo que percibimos a nuestro alrededor está luchando por la libertad, desde el átomo hasta el hombre, desde la partícula de materia insensible y sin vida hasta la existencia más elevada en la tierra, el alma humana. De hecho, todo el universo es el resultado de esta lucha por la libertad. En todas las combinaciones, cada partícula está tratando de seguir su propio camino, volar desde las otras partículas; pero los otros lo mantienen bajo control. Nuestra tierra está tratando de volar lejos del sol, y la luna de la tierra. Todo tiene tendencia a la dispersión infinita. Todo lo que vemos en el universo tiene como base esta lucha por la libertad. Es bajo el impulso de esta tendencia que el santo reza y el ladrón roba. Cuando la línea de acción tomada no es apropiada, la llamamos malvada; y cuando la manifestación de esto es correcta y elevada, lo llamamos bueno. Pero el impulso es el mismo, la lucha por la libertad».⁵⁴

⁵² En este sentido son muy enfáticos Hacker y Halbfass. Cf. Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, p. 365-386.

⁵³ Vivekānanda, *Complete Works. Vol. I*, pp. 91.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

Esta idea de que todo ser pretende la libertad es una idea coherente con su intención de independencia de la India y también lo es con sus pretensiones universalistas, lo que hace pensar que Vivekānanda era, ante todo, un pensador político y no filosófico, ya que cuando habla de filosofía y religión lo hace retóricamente y siempre teniendo en cuenta el contexto. En suma, el ideal de liberación en Vivekānanda descansa en una visión simplificada, homogénea, e incluso tergiversada de la riqueza y complejidad de las religiones indias. Como pasa con otros autores neohinduistas, hay una reinterpretación y lectura de la tradición en clave universalista. Tal vez el caso más marcado y extremo sea el de Vivekānanda.

Después de Vivekānanda, el hinduismo moderno se va a abrir cómodamente a lo largo del globo. Vendrá una racha de nuevos exponentes, místicos y maestros espirituales, entre ellos Bankim Chandra Chatterji, Aurobindo, Sarvepalli Radhakrishnan, Rabindranath Tagore, y otros tantos. La presencia y el poder de expositores indios en el mundo occidental en el siglo XX fue impresionante, grandes oradores, pensadores y devotos pisaron tierras extranjeras como nunca. En este sentido se expandió, por primera vez en la historia, un movimiento religioso auténticamente indio a lo largo de planeta. En particular, en Bengala se formó desde el S. XVI un movimiento popular hinduista; surgieron aquí adoradores y devotos de Kṛṣṇa, todo gracias a la enseñanza del gran místico Caitanya Mahāprabhu. Este movimiento *vaiṣṇava* de Bengala decidirá abrir sus horizontes a mediados del S. XX y hará, como ya lo hemos visto con los autores hasta aquí estudiados, una interpretación también universalista de la tradición india y, como consecuencia, del concepto de liberación.

4. La tradición gaudīya-vaiṣṇava y la expansión de la devoción bengalí: Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda

A diferencia de Roy y Vivekānanda, Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda (Abhay Charan De, nombre de nacimiento) nació y se formó en una vertiente específica del hinduismo: el culto bengalí a Viṣṇu y sus avatares, en especial del dios Kṛṣṇa.⁵⁵ Nació en Calcuta cuando la ciudad era un lugar central de intercambio (económico e intelectual) entre los británicos y los indios. Aprendió a hablar inglés a temprana edad (en el Scottish Church College), fue el encargado de una farmacia en su adultez y en algún momento, fue partidario de las ideas de independencia de Mahatma Gandhi, cosa que después rechazaría.⁵⁶ Para entender el pensamiento y movimiento religioso que encabezó, conocido mundialmente por las siglas ISKCON,⁵⁷ es necesario entender primero la fundamentación y sentido del vaishnavismo de Bengala.

Dentro del hinduismo, el movimiento *vaiṣṇava* se fundamenta en la creencia de que Viṣṇu es el dios central de la tradición india. El vaishnavismo, en efecto, es una de las más importantes vertientes del hinduismo. A finales del S. XV, nace el gran santo bengalí Caitanya Mahāprabhu (1486 – 1533), fundador de una nueva interpretación del vaishnavismo. Su enseñanza gira entorno a la idea de que Kṛṣṇa es la suprema personalidad de Dios. Adorarlo a Él, es adorar al dios verdadero y último; no es entonces como tal que Viṣṇu sea el dios último, lo es, al contrario, Kṛṣṇa, como lo muestran la *Bhagavadgītā* y el *Bhāgavatapurāṇa*. Así, la enseñanza de Caitanya irá en este sentido y se diferenciará del vaishnavismo clásico que considera que Viṣṇu es Dios mismo, y a su vez se diferenciará de otros cultos al dios Kṛṣṇa con respecto a prácticas, rituales y doctrinas.⁵⁸ De esta manera, el

⁵⁵ También conocido como vaishnavismo *gaudīya* (tradición vishnuista de Bengala), vaishnavismo de Caitanya o más rigurosamente, como *gaudīya-vaiṣṇava-sampradāya*, lo cual significa, según sus devotos: “transmisión fidedigna de maestro a discípulo sobre la verdad de los *Vedas* y *Kṛṣṇa* del país de Gauda”.

⁵⁶ Cf. Satsvarūpa Dāsa Gosvāmī, *Srīla Prabhupāda-līlāmṛta: A Biography of His Divine Grace A.C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda. Vol. I* y Satsvarūpa Dāsa Gosvāmī, *Prabupada Nectar. Anecdotes from the Life of His Divine Grace A.C. Bhaktivedānta Swami Prabhupāda*.

⁵⁷ International Society for Krishna Consciousness (Sociedad Internacional para la Conciencia de Kṛṣṇa), conocida popularmente como Hare Krishna es un nuevo movimiento religioso fundado por Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda en 1966. Como se verá en este apartado, ISKCON es una asociación internacional que practica y difunde el krishnaísmo bengalí, movimiento religioso basado en la enseñanza de Caitanya Mahāprabhu y el cual se centra en la adoración o devoción (*bhakti*) del dios Kṛṣṇa que, según sus devotos, es el aspecto más elevado de Dios («Suprema Personalidad de Dios»).

⁵⁸ Lo que se entiende hoy por krishnaísmo es un desarrollo y fusión de diferentes cultos a lo largo de la historia de la India. El primer culto que se relaciona con la figura de *Kṛṣṇa* es el vasudevismo (adoración del dios *Vāsudeva*), anterior a la escritura del *Mahābhārata*. Todo indica que el vasudevismo se fusionó

vaishnavismo bengalí se considera a sí mismo una forma del vaishnavismo en general, pero pienso que sería más adecuado dividir entre vaishnavismo (el culto a Vishnu) y krishnaismo, de donde este segundo, el vaishnavismo bengalí sería una vertiente.

El vaishnavismo bengalí hace gran énfasis en la práctica del *bhakti yoga*,⁵⁹ que con el paso del tiempo se irá expandiendo a lo largo de la India e irá adoptando matices, devotos y críticos. Es un error pensar que dicho movimiento es unívoco o que no ha sufrido cambios a lo largo de los siglos, pues se ha llegado hablar hasta que de cada uno de los seis discípulos predilectos de Caitanya, surgió una interpretación de los preceptos del maestro y que esto terminó modificando particularmente usos y costumbres, referencias y linajes discipulares (*sampradāya*).⁶⁰ Ya para el S. XIX, surgirá una importante figura para la construcción de un vaishnavismo bengalí neohinduista. Bhaktivinoda Ṭhakkura (1838 – 1914) es un autor importante para este aparatado, porque será uno de los primeros difusores del vaishnavismo en inglés, quien a su vez tuvo el inicial anhelo de llevar dicha tradición más allá de la India, que como ya he mostrado, esto es contrario a los principios tradicionales del hinduismo; aquí se comenzaría a notar la reinterpretación del vaishnavismo bengalí en clave neohinduista: modernizar el culto bengalí a través de la publicación de textos en inglés, y llevar la tradición a todas las partes del mundo, precisamente, homogenizando y descontextualizado el hinduismo en general.

con otros cultos como el bhagavatismo (religión monoteísta que adoraba a *Bhagavān*, un avatar de dos brazos de Visnú y que fue descrita por Megástenes y otras fuentes entre el S. IV y III a. c.), el gopalismo (culto del niño cuidador de vacas *Gopāla*) y el balaismo (culto del dios bebé *Bāla*). El texto de importancia donde se menciona por primera vez el nombre de *Kṛṣṇa*, es el *Mahābhārata*, de donde surgirá la línea central del krishnaismo. Ya para el siglo X (más o menos), se terminará de redactar la *Bhāgavatapurāṇa* que será un texto de importancia para la concreción definitiva del vaishnavismo y krishnaismo. Cf. Couture, André, «The Emergence of a Group of Four Characters (Vasudeva, Samkarsana, Pradyumna, and Aniruddha) in the “Harivamsa”: Points for Consideration», pp. 571-585, Hein, Norvin, «A Revolution in Kṛṣṇaism: The Cult of Gopāla», pp. 296-317, Mahony, William, «Perspectives on Kṛṣṇa's Various Personalities», pp. 333-335 y Delmónico, Neal, «The history of indic monotheism and modern Chaitanya vaishnavism», pp. 31-35. En este sentido, el vaishnavismo *gaurīya* se diferencia de otros krishnaismos por poner un alto acento en la *Bhāgavatapurāṇa*, que para ellos es el *Śrīmad Bhāgavatam*, o sea, la culminación de la historia de *Bhagavān*, la futa madura de los *Vedas*, la enciclopedia de la verdad absoluta, etc.

⁵⁹ El *bhakti-yoga* se suele entender como un movimiento devocional centrado en la adoración de dioses como Viṣṇu, Kṛṣṇa y Rāma, que se ha extendido por todas las partes de la India, pero, filosóficamente hablando, representa una forma de alcanzar *mokṣa*, pues se considera que ninguna alma puede ser liberada sin la gracia de Dios. En este sentido, el devoto de Kṛṣṇa, por ejemplo, se entrega a toda una serie de prácticas, rituales y meditaciones que lo llevan a compenetrarse con la divinidad.

⁶⁰ Cf. Rosen, Steven (ed.), *Vaiṣṇavism. Contemporary scholars discuss the gaurīya tradition*.

En este sentido, Bhaktivinoda Ṭhakkura (Kedarnath Datta, nombre de nacimiento) fue un prolífico e importante autor que fue tomando importancia en Bengala por la publicación de sus textos y la edición de la revista *Sajjana-Tosani* (*La satisfacción de la gente santa*), la cual pretendía un diálogo, principalmente, entre los europeos que viajaban a la India en busca de conocimiento y los indios con educación occidental. A su vez, como lo menciona en su texto *Sri Chaitanya: His Life and Precepts* (1896), «es fundamental revivir y difundir el vaishnavismo, así como los preceptos de Caitanya Mahāprabhu».⁶¹ Ṭhakkura no sólo fue uno de los principales y pioneros difusores del vaishnavismo en inglés, también dejó una herencia física con sus hijos. Bhaktisiddhānta Sarasvatī Prabhupāda (1874 – 1937) fue un continuador de las ideas de su padre y un difusor del vaishnavismo bengalí. Por ejemplo, continuó con la edición de la revista de su padre, pero ya con el nombre *The Harmonist*. Además, fundó el *Gaudiya Matha*, centro religioso con inclinación modernista y expansionista, y ahí estableció la venta masiva de libros en sustitución de la práctica de recitar los nombres divinos.⁶² El propio Bhaktisiddhānta Sarasvatī Prabhupāda decía que la venta de libros podía ser vista «como tocar *brijat mridanga* (tambor enorme) porque podía ser escuchado este tipo de *kirtana* a miles de kilómetros».⁶³

Si bien es cierto que desde los tiempos de Caitanya Mahāprabhu el vaishnavismo fundando por él, ya era una interpretación popular de la tradición ortodoxa de la India, por ejemplo, al aceptar la conversión de extranjeros, la fundación del *Gaudiya Matha* sólo vino a agudizar ese proceso. Con la difusión de textos en lengua “profana” (inglés), el vaishnavismo bengalí tomará un sentido completamente moderno (neohinduista). Esto es muy tangible en el mandato de Bhaktisiddhānta Sarasvatī Prabhupāda a Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda:⁶⁴ «Difundir el santo nombre y las enseñanzas de Caitanya Mahāprabhu en los Estados Unidos».⁶⁵ Con la formulación de este mandato y su respectivo cumplimiento, el

⁶¹ Bhaktivinoda Ṭhakkura, *Sri Chaitanya: His Life and Precepts*, p. 12.

⁶² La palabra *sankirtana* significa literalmente: canto efectuado en congregación o grupalmente. Fue enseñando por Caitanya Mahāprabhu en la antigüedad, pero da precisamente un giro neohinduista al pasar de ser un canto en masa, a la venta de libros de corte evangelizadora. Abhay Charan De, «The Life of Srila Bhaktisiddhanta Saraswati Goswami Prabhupada», p. 15.

⁶³ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴ Abhay Charanaravinda Das fue el primer nombre espiritual que tuvo Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda. Como fue mencionado al principio de este capítulo, el nombre de nacimiento Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda era Abhay Charan De.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

vaishnavismo que fundó Caitanya dejó de ser estrictamente bengalí y pasó a ser un fenómeno mundial que aparece en casi todos los rincones del mundo. De esta manera, este culto dejó del lado la estricta iniciación a personas nacidas en la India, por la iniciación irrestricta de todo aquel interesado.

El vaishnavismo bengalí dice ser heredero (*sampradāya*) de la filosofía y enseñanza del vedantista dualista (*dvaita*) Madhvāchārya (siglo XIII), fundador de una de las principales corrientes del vaishnavismo (vishnuismo) en el sur de la India. Así pues, tradicionalmente interpretan la idea de liberación (*mokṣa*) con relación a la doctrina teísta (*īśvara*) y la oponen a la idea de liberación del *vedānta advaita* de Śaṅkara. O sea, mientras que el *vedānta advaita* sostiene que *mokṣa* es la salida de la cadena de reencarnaciones (*samsāra*) y la reunión con el Ser supremo (*Brāhman*), el *vedānta dvaita* de Madhvāchārya sostiene que *mokṣa* no es sólo el reencuentro con el Ser supremo impersonal (*Brahman*), sino que la auténtica liberación es la de reencontrarse con la Persona de Dios mismo (*īśvara*).⁶⁶ Aquí pues, surge el debate entre Śaṅkara y Madhvāchārya con relación a qué es Dios; si Dios es una sustancia (impersonal) de la cual deviene todo y todo es en sí mismo esa sustancia, o si Dios no es una sustancia, sino una entidad espiritual trascendental que posee una personalidad (*īśvara*). Mientras que para Śaṅkara adorar una representación o imagen de Dios es una ilusión (*māyā*), puesto que Dios es una sustancia inmaterial que está por encima de todas las representaciones y no tiene una personalidad, para Madhvāchārya la ilusión es precisamente creer que Dios no tiene forma ni personalidad, pues Dios es una entidad trascendental fuera del plano terrenal que la mente humana no puede conceptualizar filosóficamente.⁶⁷ Así pues, para el vaishnavismo (que esencialmente es dualista, con una estructura del más acá y más allá) la liberación consiste en reencontrarse con la suprema personalidad de Dios, algo muy distinto del *mokṣa* impersonalista en *Brahman*.⁶⁸

En este sentido, Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda sostiene que hay dos tipos de *mokṣa o mukti*, el primero impersonalista, en el cual uno se queda absorto en la

⁶⁶ Cf. Sharma, B. N. Krishnamurti, *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Sharma, B. N. Krishnamurti, *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*.

⁶⁷ Sharma, B. N. Krishnamurti, *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*, p. 215.

⁶⁸ Este párrafo es a su vez sustancial para esta tesis, debido a que desde aquí se alcanza a notar la diferenciación y matización de la idea de liberación en las diferentes doctrinas de la India. Si no es lo mismo, por ejemplo, la idea de liberación del *tantra* o la del *sāṃkhya*, tampoco lo es dentro del *vedānta*; reitero, no es lo mismo la idea de liberación del *vedānta advaita* a la de *vedānta dvaita*.

ilusión de la energía del *Brahman*, y el *mokṣa* personalista. Este segundo sólo se alcanza con la práctica del amor a Dios (*bhakti*) y es paralelo a *prayojana*, el objeto final de la vida: el amor perfecto hacia Dios (*prema-Kṛṣṇa*).⁶⁹ Así las cosas, se podría decir que el tipo de liberación que predica el *Gaudiya Matha* y también Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, es el del reencuentro del alma particular (devoto) con la gran alma creadora y sustentadora del universo (Kṛṣṇa, la suprema personalidad de Dios).⁷⁰ Dice Prabhupāda: «*bhakti* y *mukti* van de la mano, pues sin la primera no se puede dar la segunda. Cuando hablamos de *bhakti*, *mukti* está incluido». ⁷¹ En este tipo de *mokṣa*, uno se libera de la cadena de reencarnaciones (*saṃsāra*) y asciende al planeta espiritual donde mora Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-loka*).⁷² El pensamiento de Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda apunta claramente a una teología trascendental.

Como se ha podido ver, hay una gran diferencia entre Rammohan Roy-Vivekānanda, y Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda en cuanto a la idea de liberación espiritual. Sin embargo, la enseñanza de Prabhupāda no deja de ser neohinduista. Lo es precisamente en el sentido de llevar la doctrina *vaiṣṇava* a horizontes nunca pensados sin la más mínima distinción, universalizando o descontextualizando el movimiento devocional bengalí. Una cosa es que desde el inicio este movimiento haya aceptado conversos, y otra muy diferente es evangelizar a lo largo y ancho del mundo de forma indiscriminada.⁷³ Es cierto que Caitanya Mahāprabhu predicaba el santo nombre (Kṛṣṇa) y pretendió un tipo de universalización de la teología *vaiṣṇava*, pero otra cosa muy diferente es la serie de controversias en la que se ha visto envuelto el movimiento a lo largo del mundo.

Más aún, en varios textos Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda menciona que adorar a Cristo, Buddha, Mahoma, etc., son formas parciales de adorar al único y

⁶⁹ Cf. Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *La ciencia de la autorrealización*, cap. VIII.

⁷⁰ En el movimiento de consciencia de Kṛṣṇa (ISKCON), de la mano y enseñanza de Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda se dice que la verdad absoluta y la auténtica liberación espiritual se da entre tres aspectos, primero es el *Brāhman* (luz impersonal), segundo, el alma suprema o *Paramātmā* (carácter omnipresente) y tercero *Bhagavān* (realización de la suprema personalidad de Dios). Cf. Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *Śrī Īsopaniṣad. Secreto de los tiempos antiguos*, Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *Kṛṣṇa. La Suprema Personalidad de Dios* y Swāmi Atulananda, *Éxtasis sin igual*, México: VRINDA, 2017.

⁷¹ Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *La ciencia de la autorrealización*, p. 135.

⁷² Cf. Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *Kṛṣṇa, la fuente de placer* y Bhaktisiddhānta Sarasvatī Prabhupāda, *El néctar de la devoción*.

⁷³ Analícese detenidamente el texto: Bryant, Edwin (ed.), *The Hare Krishna movement: the postcharismatic fate of a religious transplant*.

verdadero Dios, Kṛṣṇa; aquellos son encarnaciones (*āvataras*) de Kṛṣṇa y dejar atrás las identificaciones y filosofías impersonalistas es el camino correcto que lleva a Kṛṣṇa. Una vez más, notamos aquí la tendencia neohinduista: reinterpretar, universalizar y descontextualizar a través de principios retóricos que sirven para convencer al extranjero y empoderar lo puramente indio, como si no hubiera diferencias teológicas y filosóficas. Por lo demás, lo despectivo y autoritario que llegó a ser Prabhupāda en sus escritos con respecto al budismo, el *vedānta advaita*, las filosofías fatalistas y materialistas (*ājīvikas* y *cārvākas*) y otras religiones fuera del contexto indio, es un síntoma que debe considerarse seriamente.⁷⁴

⁷⁴ Cf. Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *El néctar de la devoción*, Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *Kṛṣṇa. La Suprema Personalidad de Dios* y Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *Kṛṣṇa, la fuente de placer*, principalmente.

5. Recapitulación

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, el neohinduismo tendió a simplificar, esquematizar y descontextualizar el hinduismo tradicional. Adopta esquemas, pretensiones, tecnologías occidentales a conveniencia, lo que termina siendo una especie exaltación a la India, reconocida no sólo por los indios mismos, sino también por los occidentales. Sostiene y difunde una serie de ideas y elaboraciones teóricas que el occidental asume como ausentes en su tradición, lo cual lo lleva a la conversión, o simplemente a la fe incuestionable en esas ideas. Como también hemos visto, todo esto produjo una simplificación universalista y estandarizada de la idea de liberación.

Al mismo tiempo, sin embargo, conviene diferenciar –como ya lo he mencionado– entre la primera ola del neohinduismo, que he expuesto a través de Rammohan Roy, Ramakrishna y Vivekānanda (entre los siglos XVIII y principios del XX), y la segunda ola, representada por Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda. A la primera ola también pertenecieron importantes autores como Sarvepalli Radhakrishnan, Aurobindo, Rabindranath Tagore, Bankim Chandra Chatterjee, Ishwar Chandra Vidyasagar, Dayananda Sarasvati, entre otros tantos no menos importantes. De la segunda ola, también la lista es grande, pero destacan algunos representantes como Maharishi Mahesh Yogi, Sathya Sai Baba, Bhagwan Shree Rajneesh (Osho), Deepak Chopra, Jaggi Vasudev (Sadhguru), entre otros. Lo central que diferencia la primera ola de la segunda, según mi criterio, es que la primera estuvo más relacionada con mostrar el valor y la relevancia de la cultura india con respecto a Occidente en el contexto de la independencia de la India; mientras que la segunda estuvo más asociada con el hipismo, la falta de sentido vital en sus seguidores, la búsqueda psicodélica de experiencias alteradas de consciencia y el mercantilismo del hinduismo como mecanismo de autoayuda. Tenemos así dos fases del neohinduismo a partir de un mismo fundamento: la tendencia a universalizar y simplificar la tradición antigua de la India. En suma, en este capítulo he mostrado la manera como los autores neohinduistas construyen y contribuyen al mito de la India puramente espiritual, a la luz de la idea de liberación (*mokṣa*). Ahora es necesario mostrar –en el siguiente capítulo– cómo dicho mito es impreciso con base en la propia diversidad de las doctrinas filosóficas de la India antigua.

CAPÍTULO II

INDIA ANTIGUA: TRADICIÓN Y DIVERSIDAD EN TORNO A LA IDEA DE LIBERACIÓN

1. Preámbulo

Lo extensa, profunda, compleja y diversa que es la India, desde tiempos remotos hasta nuestros días, es algo digno de análisis y admiración. En la India, han convivido un sinnúmero de lenguas, culturas, credos y filosofías; a veces cercanas, a veces distantes; a veces amigas, a veces enemigas. En ese mediano espacio de tierra (Indostán), tuvieron lugar numerosas guerras, reinados e imperios dominantes; de ahí surgieron algunos de los más grandes pensadores y santos, como también algunos de los textos más extensos y profundos de la historia de la humanidad. Sería innecesario hacer apología en este momento, pero lo que cabe resaltar, según lo planteado desde el principio en esta tesis, es exponer el fenómeno de la liberación o iluminación, señalando algunos de sus matices, particularidades e inconmensurabilidades.

Desde la antigüedad, la palabra sánscrita *mokṣa* ha estado asociada, primeramente, a la liberación de las ataduras del *karma* (*karmamukti*) y del ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*); de aquí su significado literal: «liberación». Su sinónimo *mukti*, significa «emancipación» o «abandono», y la primera aparición de la idea de *mokṣa* se puede encontrar en las *Upaniṣads* tempranas, a través de la forma verbal *mucyate*.⁷⁵ En segundo nivel, también desde la antigüedad, *mokṣa* ha estado asociada a la superación de la ignorancia (*avidyā*), y al estado más elevado de consciencia y de disfrute espiritual (*samādhi*). De esta manera, *mokṣa* significa esencialmente la salida total al mundo común: sin ignorancia, maldad, sufrimiento y reencarnación. La idea de liberación, en la gran mayoría de doctrinas, ya sean éstas ortodoxas o heterodoxas,⁷⁶ se asocia a la pureza espiritual, vista como una forma de trascender

⁷⁵ En sentido estricto, la palabra usada en las primeras *Upaniṣads* es *mucyate*. Sin embargo, en la *Kathaka Upaniṣad*, ya aparece la idea de que el sufrimiento está provocado por el *karma* y que su liberación se encuentra en la inteligencia (*bhuddi*), así como en la rectitud moral (*dharmā*). Cf. Klostermaier, Klaus, «Mokṣa and Critical Theory», p. 62.

⁷⁶ La construcción teórica referente a las doctrinas ortodoxas y heterodoxas es un tanto porosa, pues ¿con relación a qué se define un grupo de doctrinas ortodoxas? Si el patrón ortodoxo de dicho esquema es la doctrina védica, lo heterodoxo sería todo ese otro grupo de doctrinas que critican y son disidentes de la védica. Si lo védico es lo ortodoxo, ¿las doctrinas de los renunciantes son todas ellas parte de las doctrinas heterodoxas, aunque hayan sido practicadas por brahmanes y no haya un desconocimiento total del ritual védico? Si de las doctrinas de los renunciantes emana el budismo y ésta se considera heterodoxa, los materialistas (*cārvākas* y *ājīvikas*) que critican al budismo y todo lo metafísico, ¿son estas heterodoxas de lo heterodoxo?, ¿cómo sería correcto llamarlas?, ¿es lícito echar en el mismo saco todas las doctrinas que critican el canon védico?, ¿qué hay del caso del *tantra* y otras doctrinas, que, si bien son practicadas por brahmanes, no son estrictamente coherentes con el canon védico?, ¿el *tantra* sería como tal una doctrina ortodoxa? Así pues, a lo largo de este texto utilizo medianamente este esquema (ortodoxo/heterodoxo) de manera referencial, sin embargo, hago un esfuerzo para evitarlo, debido a sus huecos metodológicos.

las acciones y limitaciones del sujeto inmerso en la existencia ordinaria. El buscador espiritual de *mokṣa* distingue entre lo puro y lo impuro, entre lo que libera del *saṃsāra* y lo que ata a éste. En este sentido, el practicante elige una serie de acciones y renuncia a lo cotidiano, lo cual lo lleva a un estado de pureza espiritual y, en consecuencia, a la liberación del *saṃsāra*. Si bien esto puede ser convincente y apodíctico para la gran mayoría de las doctrinas en la India tradicional, no será así para el *tantra*, que parte de la crítica a esta diferenciación entre puro/impuro. Mientras que las demás doctrinas señalan al *saṃsāra* como el origen del sufrimiento y de la atadura espiritual, el *tantra* lo verá como una potencia para la liberación auténtica y última.⁷⁷

En efecto, *mokṣa* se asocia, por una parte, a liberación de las ataduras del *karma* y del ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*), mientras que, por otra parte, se asocia a su vez, a la destrucción total de la ignorancia (*avidyā*), lo cual lleva al sujeto a la autorrealización plena y al disfrute elevado (*samādhi*). Ahora bien, si *mokṣa* es esto en un sentido amplio y general, ¿se puede decir que es lo mismo o se llega a lo mismo en todas las doctrinas de la India? Como veremos, no es así. No es lo mismo *mokṣa* para el *sāṃkhya* que para el *vedānta*, para el budista ortodoxo que para el iniciado tántrico. De hecho, se suelen utilizar términos diferentes para cada escuela, por ejemplo, la escuela *sāṃkhya* usa el término *kaivalya*, mientras que en el budismo usa el término *nirvāṇa*, en vez de *mokṣa*.

Ni teórica ni metodológicamente parecen ser lo mismo, y más aún, hay escuelas o doctrinas en la India donde la idea no es central, contrariamente a lo que argumenta Karl Potter sobre la centralidad absoluta de *mokṣa* en la historia del pensamiento de la India. Potter sostiene:

«Mi argumento aquí es que los criterios de éxito en el filosofar indio se derivan de este compromiso (la liberación espiritual), que las buenas razones en filosofía se derivan, más o menos directamente, del requisito básico de que la verdad es aquel cuyo reconocimiento conduce a la libertad. Esta orientación no es peculiarmente india, pero es típica del pensamiento indio. Aunque el sánscrito no tiene un término equivalente a nuestra palabra inglesa "filosofía", las diversas palabras que definen el alcance de lo

⁷⁷ Como ya lo he dicho con anterioridad, la sola idea de liberación en toda la India posee muchos matices e incommensurabilidades, que ya se han visto y aquí se vuelven a ver. Si bien este tema entre la pureza espiritual y la liberación puede parecer un tema relevante para esta tesis, no será hasta el quinto apartado del presente capítulo, donde exponga su sentido y relación.

que se ha llegado a llamar "filosofía india" son entendidas por los indios en un contexto dominado por la orientación hacia la libertad». ⁷⁸

Para Potter la filosofía de la india surge como efecto de una experiencia subjetiva de liberación (*mokṣa*) y piensa que la filosofía gira en torno a dicha liberación, algo así como una especie de ejercicio espiritual para el entendimiento del mundo y la posterior renuncia a éste, o sea, una especulación de la realidad para renunciar a ésta y luego alcanzar la liberación. Si *mokṣa*, por definición, es contraria a la racionalidad, mentalidad y pensamiento de cualquier índole, ¿cómo la filosofía puede guiar alguien a alcanzar algo que por definición es de índole contraria (mística)?, ¿no sería precisamente más fácil para el buscador de *mokṣa* según su lógica, alejar a la filosofía (lo mental) y enfocarse puramente en la práctica meditativa, ascética y mística? Desde la postulación de Potter, no termina por quedar claro el sentido de la filosofía, es decir, su utilidad y por qué precisamente no se ha extinguido a lo largo de los años en esta "India espiritualista"; no parece tener sentido ligar a *mokṣa* con la filosofía, menos que esta última sea resultado de la primera. ⁷⁹ A su vez, Potter sostiene que las doctrinas materialistas y fatalistas que negaron la liberación precisamente fueron desapareciendo del mundo indio por no alinearse a este potente esquema salvífico (*mokṣa*). La teorización de Potter asume que, en esencia, la filosofía de la India es una filosofía teleológica y soteriológica, lo cual contribuye a la construcción del mito de la India espiritualista.

Al respecto, es útil recordar a Daya Krishna, quien en *Three Conceptions of Indian Philosophy and Mokṣa, Old Controversy*, cuestiona y desmonta la presuposición de Potter con varios argumentos. Tal vez el principal sea el de las escuelas (*darśanas*) donde ni siquiera figura la idea de liberación, ⁸⁰ o que, en ciertos autores centrales de la cultura de la India, no hay una relevancia hacia dicha idea. Daya Krishna menciona:

⁷⁸ Potter, Karl, *Presuppositions of India's Philosophies*, p. 7.

⁷⁹ La inclinación a este planteamiento no es única de Potter, también se ha extendido a otros especialistas como Juan Arnau. Este nos dice: «Ya hemos mencionado que 'ninguna' de las filosofías de India puede entenderse al margen del concepto de liberación (...) De hecho, puede decirse que la filosofía surge como justificación teórica de una liberación que se da por supuesta». Véase Arnau, Juan, *Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista*, p. 81.

⁸⁰ Sería bueno agregar en este sentido, el caso de Jaimini, fundador de la escuela *mīmāṃsā*, que negaba la posibilidad de la liberación. Este autor clásico de la india no sólo negaba la liberación, sino que la consideraba peligrosa. La fundación de su escuela precisamente apuntaba a poner en segundo lugar esta idea y centrarse, más bien, en la interpretación correcta del *dharma* y de los textos sagrados.

«*Mokṣa*, entonces, no es la preocupación exclusiva de la filosofía india. Tampoco es su preocupación predominante. Muchos de los pensadores y muchas de las escuelas no se preocupan por ello, ni siquiera marginalmente. Muchos otros se preocupan sólo de manera periférica. Hay muy pocos para quienes es una preocupación importante, e incluso a ellos les preocupa sólo de manera filosófica. Las declaraciones propagandísticas de los escritores clásicos en el curso de sus obras, junto con la falta de relevancia de que *mokṣa* puede dar lugar a problemas genuinamente filosóficos como cualquier otra cosa, han creado el mito de que la filosofía india está intrínseca e inalienablemente preocupada por la liberación espiritual, y no con lo que se puede llamar problemas filosóficos apropiados. Es hora de que el mito se disipe y la filosofía india sea tratada seriamente como filosofía propiamente dicha».⁸¹

Sigue Daya Krishna en oposición a Potter:

«Aún más importante que esto, parece ser la dificultad de correlacionar realmente las ideas supuestamente variables de *mokṣa* con las diferentes escuelas de filosofía india. ¿Cuáles son, por ejemplo, los conceptos *vaiśeṣika*, *nyāya* o *mīmāṃsā* de *mokṣa*? A menos que uno esté preparado para argumentar que existen ideas específicas que están relacionadas integralmente con las posiciones filosóficas particulares de estas escuelas, parece que no tiene mucho sentido argumentar que la filosofía india se ocupa esencial e inalienablemente de la *mokṣa*».⁸²

En síntesis, parece que tenemos dos Indias: la antigua, tradicional y diversa, y la moderna, homogénea y universalista. De esta última, ya mostré en el primer capítulo cómo se reinterpreta, aplanada y homogeniza la idea de liberación espiritual (*mokṣa*) a través de autores como Rammohan Roy, Vivekānanda y Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda. Lo que corresponde en este capítulo, es exponer la diversidad de las ideas de liberación de la India antigua, con el propósito central de desmontar el mito de la India espiritualista y así, mostrar la insuficiencia de la propuesta universalista del neohinduismo con relación a la liberación.

⁸¹ Krishna, Daya, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, p. 32

⁸² *Ibid.*, p. 28.

2. Consideraciones en torno al materialismo, determinismo, hedonismo y fatalismo en la India antigua

Las doctrinas “heterodoxas”⁸³ *cārvāka/lokāyata*, *ājīvika*, budista y jainista, permiten apreciar la variedad y profundidad del pensamiento filosófico de India, todavía más si a esta diversidad de planteamientos sumamos la variedad “ortodoxa” de escuelas como el *mīmāṃsā*, el *sāṃkhya*, o el ya mencionado *vedānta*. En *Contrahistoria de la filosofía*, Michel Onfray muestra que en Occidente la historia de la filosofía fue escrita favoreciendo a la filosofía idealista y platónica, y en demérito de tradiciones intelectuales como el materialismo, el hedonismo, el fatalismo, etc. Según Onfray, la historia «canónica» de la filosofía excluye o ignora las doctrinas contrarias al idealismo, entre ellas las de los sofistas, cirenaicos, epicúreos, cínicos, etc.⁸⁴ Menciono a Onfray por el asombroso parecido que guarda su crítica con el fenómeno indio, pues como mostré en el primer capítulo, el movimiento neohinduista construyó también una historia «canónica» de la filosofía de la India, excluyendo ciertas doctrinas, o al menos proponiendo una división entre doctrinas ortodoxas y heterodoxas, donde el *vedānta advaita* (idealista) es la filosofía central y las doctrinas materialistas o fatalistas «ridiculizan a los sacerdotes y lanzan injurias contra los *Vedas*, buscando en cambio salvación en el placer».⁸⁵

Con relación a lo que nos ha llegado de estas doctrinas materialistas, hedonistas y fatalistas de la India, hasta nuestros días, no han llegado las colecciones aforísticas directas de estas escuelas (*sūtras*), ni sobreviven practicantes que transmitan la enseñanza; sobreviven de ellas, muy pocos fragmentos de los aforismos originales, fragmentos de la postura de los comentaristas de estas doctrinas y mayormente, comentarios indirectos de doctrinas externas como budistas y jainas (comentarios críticos, negativos y antitéticos).⁸⁶ Sin embargo, contrariamente a la visión

⁸³ Como expuse en la segunda nota a pie de este apartado, el esquema ortodoxo/heterodoxo es en cierto sentido poroso, pues ¿son los materialistas, en el mismo sentido doctrinas heterodoxas que los budistas y jainistas? Es muy común el uso de este esquema, y en caso de González Reimann, si bien alcanza una aclaración de su uso, no termina por resolver los huecos que aquí se señalan. Véase González Reimann, Luis, «Ortodoxia y herejía en el hinduismo», pp. 83-102.

⁸⁴ Cf. Onfray, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía I*.

⁸⁵ Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy, Vol I*, p. 18. Es interesante cómo Radhakrishnan presenta el *vedānta* y a las filosofías materialistas. Da a notar que las filosofías materialistas fueron superadas por el *vedānta* (idealismo) y que se fueron perdiendo en la historia de la India por su falta de profundidad espiritual. También véase Radhakrishnan, Sarvepalli y Moore, Charles, *A Source Book in Indian Philosophy*, pp. 227-249.

⁸⁶ En este sentido, tanto Ramkrishna como Basham son muy enfáticos, pero consideran que la reconstrucción de las filosofías materialistas, si bien es compleja, es posible y fidedigna.

neohinduista y a la postura de Potter, los fragmentos que nos han llegado de estas escuelas, por encima del descrédito y los ataques de la ortodoxia, indican una realidad intelectual más compleja y diversa, en la que la liberación no constituye la esencia de la filosofía de la India.

Así las cosas, de las doctrinas materialistas de la India antigua no sobrevive mucho, pese a ello, los académicos y especialistas de estas doctrinas se han dado a la tarea de buscar comentarios o referencias por toda la India y sus alrededores (China, Tíbet, Sri Lanka, Tailandia, etc.), así como de diferenciar entre aforismos originales de la doctrina, comentarios atribuidos a ésta y comentarios espurios, todo con el propósito de definir y sistematizar estas ya desaparecidas doctrinas. Es importante tener esto en consideración, pues no hay un juicio último y acabado sobre qué rigurosamente fueron y qué específicamente sostenían éstas (el caso más representativo es el de los *ājīvikas*). Lo poco o mucho, controversial o pactado, que se puede exponer acerca de ellas, es lo trabajado y definido gracias a los especialistas, que, si bien todavía hay duda con relación a la posibilidad de presentarlas rigurosa y fidedignamente, hay suficiente material válido como para hacer una exposición.⁸⁷ Así pues, en lo consecuente de las siguientes páginas, se exponen a las dos más famosas doctrinas materialistas y fatalistas de la India, aunque pudieron haber existido otras de ellas, hasta nuestros días sólo podemos hablar de estas dos. Y como se ha dicho desde la introducción, el sentido de exponer a éstas es el de precisamente mostrar que, en la India tradicional, hubo negación y crítica de la posibilidad de liberación.

⁸⁷ En cuanto a la doctrina *cārvāka*, principalmente véase Acharya, Mādhava, *The Sarva-Darśana-Samgraha: Or, Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism* y Bhattacharya, Ramkrishna, *Studies on the Carvaka/Lokayata*. En cuanto a los *ājīvikas*, principalmente véase Barua, Benimadhab, *The Ājīvikas* y Basham, Arthur, *History and Doctrines of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion*.

2.1. La refutación materialista de la liberación (*cārvākas*)

La doctrina *cārvāka* o *lokāyata*, al igual que los *ājīvikas*, está considerada como una doctrina heterodoxa y herética que negaba la autoridad de los *Vedas*, el sistema de castas y que no creía en la existencia de los dioses. Su datación se ha puesto a debate y es un tanto inexacta, pero se suele establecer que surgió hacia el siglo VI a. c. Generalmente se considera a Bṛhaspati como su fundador, aunque este nombre en la India antigua haya estado asociado al sabio védico que aconsejaba a los dioses.⁸⁸ Así pues, todo indica que existió un texto central de esta doctrina, el *Cārvākasūtra*, del cual sólo quedan las referencias de cuatro comentaristas⁸⁹ y que resultan en treinta fragmentos directos; las demás referencias o aforismos que se asocian a la doctrina *cārvāka/lokāyata*⁹⁰ son cuestionables y provienen de los textos épicos (*Mahābhārata* y *Rāmāyaṇa*), de textos budistas y jainas, lo cual deja a la doctrina en una posición compleja para su reconstrucción. Sin duda, es muy complejo exponer la totalidad de la doctrina *cārvāka/lokāyata* con sus respectivos detalles e interpretaciones, así que me limitaré a exponer su postura respecto a la liberación.

Ramkrishna Bhattacharya sostiene que la palabra *cārvāka* deriva de la raíz *carv* (“masticar”), lo cual se relaciona con «el buen comer, beber y ser feliz», aunque este hedonismo atribuido a los *cārvākas* tal vez sea exagerado.⁹¹ Por otra parte, también se suele relacionar etimológicamente la palabra con *cāru vāk* (“discurso agradable”),⁹² en alusión a la idea general que se tiene de los *cārvākas* como blasfemos. Al parecer, los fragmentos *cārvākas* que más sobrevivieron son los de tipo epistemológico, en los cuales se puede apreciar un acento en los conceptos de percepción e inferencia. Todo indica que los *cārvākas* eran materialistas y ateos, que no creían en algo más allá de los sentidos y que no creían en la importancia de los actos religiosos, entre ellos el ritual védico, los dioses y la autoridad de los *Vedas*:

⁸⁸ Cf. Bali, Saraswati, *Bṛhaspati in the Vedas and the Purāṇas*.

⁸⁹ De los únicos comentaristas *cārvākas* de los que se tiene noticia son Kambalasvatara, Purandara, Aviddhakarna y Udbhata. También se ha sugerido la existencia de otro comentarista: Bhavivikta, sin embargo, no se cita ningún extracto de su trabajo en ninguna parte, por lo que no se puede incluir en la lista de los comentaristas directos de *cārvāka*. Cf. Bhattacharya, Ramkrishna, «Commentators on the *Cārvākasūtra*: A Critical Survey», pp. 419-430.

⁹⁰ Bhattacharya, Ramkrishna, «What the *Cārvākas* Originally Meant. More on the Commentators on the *Cārvākasūtra*», pp. 529-542.

⁹¹ Bhattacharya, Ramkrishna, *Studies on the Carvaka/Lokayata*, p. 24-27.

⁹² *Ibid.*, p. 26.

«Los tres autores de los *Vedas* eran bufones, bribones y demonios».⁹³ En ciertos fragmentos se puede leer:

«La tierra, el agua, el fuego y el aire son los principios, *eso es todo*.
Su combinación se llama "cuerpo", "sentido" y "objeto".
La conciencia (surge o se manifiesta) de estos.
El yo es (nada más que) el cuerpo dotado de conciencia.
La percepción es, de hecho, el (único) medio de conocimiento correcto.
Dado que los medios del conocimiento correcto deben ser no secundarios, es difícil determinar un objeto mediante inferencia.
No hay medios de conocimiento para determinar (la existencia de) el otro mundo.
El acto religioso (ritual) no se debe realizar».⁹⁴

En este sentido, tenemos además los comentarios atribuidos a ellos, en los cuales se observa la tendencia a considerarlos hedonistas: «Mientras la vida permanezca, que el hombre viva felizmente; nada está más allá de la muerte. Una vez que el cuerpo se convierte en cenizas, ¿cómo puede volver nuevamente?».⁹⁵ También: «¡Oh! ¡El de ojos hermosos! Bebe y come [cuanto quieras]». «Las penitencias son sólo diversas formas de tormentos, y la abstinencia sólo te priva del consumo».⁹⁶

En lo concerniente a la liberación, nuestro tema aquí, los *cārvākas* debieron haberla negado absolutamente, pues no creían en una sustancia eterna (*ātman*), ni en algo más allá de esta vida material. En un fragmento, puede leerse claramente: «El yo (alma) es (nada más que) el cuerpo dotado de conciencia»,⁹⁷ lo cual asume que el alma es un producto del cuerpo, de manera semejante a la embriaguez entendida como un producto de la fermentación y materiales del vino. Para los *cārvākas*, la consciencia o alma muere al morir el cuerpo, pues «una vez que el cuerpo se convierte en cenizas, ¿cómo puede volver nuevamente?». De esta manera, ¿de qué se va a liberar el ser humano si no hay alma dentro de él y sólo somos cuerpo?, y si la hubiera ¿a dónde va a ir esa alma o en qué ser trascendental se va a fundir?, ¿y de qué se va a liberar si no hay nada realmente de que liberarse? «¡Oh, el desnudo (el jainista), el asceta (budista), el imbécil: dado a practicar dificultades físicas! ¿Quién te ha enseñado de esta manera a llevar la vida?».⁹⁸ En concordancia con estos planteamientos, puede asumirse que los *cārvākas* negaron la liberación

⁹³ Bhattacharya, Ramkrishna, «Cārvāka Fragments: A New Collection», p. 617.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 612-613.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 616.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 617.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 612.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 617.

rotundamente. Así lo confirma un aforismo fidedignamente atribuido a ellos: «No hay cielo, ni liberación final, ni alma en otro mundo. Tampoco las acciones de las cuatro castas, órdenes, etc., producen ningún efecto real».⁹⁹

La liberación entendida como una salida al ciclo de reencarnaciones y un cese al sufrimiento (*duḥkha*), no tiene sentido para esta doctrina, pues no habría reencarnación, ya que todo termina cuando la muerte del cuerpo llega. La cesación del cuerpo es la cesación de todo. ¿Cómo liberarse del sufrimiento en vida desde la postura de los *cārvākas*? Al parecer en la inmediatez que conlleva la vida y en lo contrario al sufrimiento: el placer, *perseverar en el placer*.¹⁰⁰ Para los *cārvākas* la liberación en un sentido soteriológico es una pretensión inútil, pues no hay un más allá, ni un lugar trascendental al que haya que ir. En suma, la escuela *cārvāka/lokāyata* fue una doctrina denominada heterodoxa (*nāstika*) por ser crítica y contraria a los postulados fundamentales de la ortodoxia védica. Fue una doctrina materialista, determinista y probablemente hedonista.

Al respecto podemos volver a cuestionar: ¿*toda* la filosofía de la India gira en torno a la idea de liberación?, ¿*todas* las doctrinas de la India aspiraban con gran anhelo hacia la liberación última más allá de la vida cotidiana y del *saṃsāra*?, ¿*toda* la India es mística, religiosa y espiritual, al grado de ser el lugar del eterno fuego de la santidad del mundo? Contrariamente a la postura del neohinduismo, no parece ser así. Ni los dioses, ni el ritual, ni el *saṃsāra*, ni los *Vedas*, ni la liberación tienen sentido en esta doctrina, lo cual nos deja con el panorama de saber específicamente sobre su contexto histórico, pues ¿cómo y cuánto tiempo convivieron con las demás doctrinas de la India tradicional al ser ésta tan opuesta? Lo que se ha podido establecer, es que la doctrina estuvo presente en la India entre los S. VI-V a. c., y el S. XVI d. c.

Karl Potter sostiene que la doctrina de los *cārvākas* desapareció de la historia, precisamente por su negación de *mokṣa*. Pero ¿qué hay de la persecución y eliminación deliberada de esta doctrina como hubo en los casos de los budistas y jainistas?, ¿la pérdida de sus textos se debe al simple desvanecimiento con el paso

⁹⁹ *Ibid.*, p. 616.

¹⁰⁰ Es inevitable señalar el parecido de esta doctrina con los epicúreos, los cuales tienen planteamientos, argumentos, conclusiones e historias semejantes, y con relación a la liberación/salvación, en cuanto a estas dos doctrinas, podría postularse una ética del placer, inmediata, del mundo, y no precisamente, un disfrute del más allá y por encima de este mundo material.

del tiempo o a la destrucción sistemática? Lo que sea que haya pasado es un misterio todavía, sin embargo, lo que hay que resaltar aquí es su postura y existencia extendida en el tiempo. La doctrina *cārvāka* no fue solamente una pequeña doctrina que existió muy en el pasado de la India, ésta se extendió a lo largo de los siglos, así como en varias partes de la India. Esta doctrina es la más fuerte irrupción en contra de la idea homogénea de liberación del neohinduismo.

2.2. La crítica fatalista de la liberación (*ājīvikas*)

Como mencioné anteriormente, el conocimiento que se tiene de las doctrinas materialistas es inexacto debido a que los textos directos de estas escuelas no han llegado sólo de manera fragmentaria. Lo mismo es cierto en el caso del movimiento de los *ājīvikas*. Hasta donde se ha podido constatar, data de los siglos VI y V a. c. y fue supuestamente fundado por Makkhali Gosāla, aunque esto se ha puesto a debate.¹⁰¹ En consecuencia, de la doctrina *ājīvika* se puede exponer una filosofía, una práctica ascética y hasta una ética, pero todo lo que se pueda comentar de ello es problemático e impreciso. Así, no entraré en debate y no elaboraré una postura, sin embargo, lo que sí se puede afirmar de los *ājīvikas* es que eran fatalistas, vivían una vida ascética y no creían en el *karma*, lo cual significa, respecto la filosofía védica, budista y jaina, una postura también distinta respecto al ideal de la liberación.

Todo indica, como la etimología de la palabra sugiere, que los *ājīvikas* eran, ante todo, una especie de mendigos «que siguen reglas especiales con respecto a la vida» o «aquellos que sustentan su vida de cierto modo».¹⁰² Es decir, los *ājīvikas* pudieron haber sido una secta disidente del budismo o del jainismo, como ha propuesto Arthur Basham, sin embargo, lo que sabemos con certeza es que fueron renunciantes, ascetas o mendigos. En cierta ocasión Buddha pregunta sobre el ascetismo de los *ājīvikas*, a lo que Saccaka responde mencionando sus extremos ayunos, pero luego agrega, para la incredulidad del Buddha, que «de vez en cuando comen excelente comida, la condimentan con excelentes especias y beben excelentes bebidas. Por lo tanto, aumentan su fuerza corporal y engordan».¹⁰³ Tanto los textos budistas como jainas, por ejemplo, el *Mahāsaccaka Sutta*, exponen a los *ājīvikas* como ascetas estrictos y extremos, aunque también como «ascetas hipócritas».¹⁰⁴

A su vez, es discutible si los *ājīvikas* practicaban el celibato, el nudismo ascético, vivían en comunidades o ponían fin a su vida cuando era el momento. Como menciona Basham y Barua, todo indica que existían *ājīvikas* que practicaban un estricto celibato, otros no; en una etapa temprana, posiblemente asociada con el

¹⁰¹ El debate es extenso, pues se habla de que Makkhali Gosāla fue un simple adepto de esta doctrina (no el fundador), o que fue un simple converso del jainismo y discípulo de Mahāvīra. Basham, Arthur, *History and Doctrines of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion*, pp. 27-50.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 101-103.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 119.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 118-123.

jainismo, algunos *ājīvikas* andaban totalmente desnudos; algunos testimonios sugieren que vivían en comunidades, pero hay indicios también de que muchos *ājīvikas* vivían asilados en los bosques; según varias fuentes, fue el propio Makkhali Gosāla, quien puso fin a su vida derivado del conflicto que hubo con Mahāvīra, el fundador del jainismo.¹⁰⁵ A su vez, Barua menciona que los *ājīvikas* son coherentes al contexto histórico en el que se fraguan, por eso, niegan la autoridad de los *Vedas*, el sistema de castas, los rituales védicos y lo más probable es que hayan sido ateos (*nāstikas*).¹⁰⁶ En este sentido, se ha debatido mucho si los *ājīvikas* fueron pesimistas, ateos, y si creían o no en la liberación.

De los *ājīvikas*, su filosofía era absolutamente determinista, en tanto que el destino (*niyati*) es un conjunto de principios cósmicos que intervienen en la vida humana para que en ella no exista decisión ni libre albedrío. Basham, basándose en las fuentes budistas y jainas, describe a los *ājīvikas* como fatalistas estrictos, que no creían en el *karma* (acción), pues para ellos todas las cosas están predeterminadas, y por lo tanto ni los rituales ni las acciones morales tienen ninguna consecuencia en el futuro de los seres humanos. Más bien, los seres humanos hacen cosas porque estos principios cósmicos los obligan a hacerlo. Por lo tanto, todo lo que sucederá en el futuro ya está predeterminado.¹⁰⁷ Al respecto, existió un verso, al parecer muy popular entre los comentaristas de la doctrina *ājīvika*, ya que es citado por lo menos por tres de ellos: «Cualquier cosa, afortunada o desafortunada, que se obtenga para los hombres vendrá por necesidad recurriendo al poder del destino. Aunque los seres hacen un gran esfuerzo, lo que no debe ser no será, ni lo que debe ser perecerá».¹⁰⁸

Lo relevante para el tema de esta tesis es que la doctrina *ājīvika* criticó, como no se había hecho hasta ese momento en la historia del pensamiento de la India, la idea de liberación, dando pie a la problematización del tema, pues, ¿es la liberación algo que se puede alcanzar a través de la dimensión volitiva y en función de nuestros actos, o es algo que ya está predeterminado? En consonancia con esto, una de las cosas que no están a debate, es que los *ājīvikas* fungieron el papel de cosmólogos y adivinos. Tenían un complejo sistema cosmológico y de adivinación, que como

¹⁰⁵ Cf. Basham, Arthur, *History and Doctrines of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion* y Barua, Benimadhab, *The Ājīvikas*.

¹⁰⁶ Barua, Benimadhab, *The Ājīvikas*, p. 7.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰⁸ Citado en Basham, Arthur, *History and Doctrines of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion*, p. 221.

menciona Basham, «es oscuro e impreciso de descifrar».¹⁰⁹ En dicho sistema, los *ājīvikas* sostienen que ningún esfuerzo humano puede salvar o liberar a alguien, pues si no está en el destino que eso suceda, no sucederá. Es decir, niegan la liberación, en el sentido de que ésta no depende del esfuerzo humano. Por ejemplo, Basham menciona:

«Aquí Gosāla, después de declarar sus siete *pauṭṭa-parihāras*, afirma que todos los que alcanzaron o alcanzarían la salvación deben "terminar en orden 8,400,000 *mahākalpas*, siete nacimientos divinos, siete grupos, siete nacimientos sintientes, siete 'abandonos de la transmigración' (*pauṭṭa-parihāra*), 500,000 *kammas*, y 60,000 y 600 y las tres partes de *kamma*; después de ser salvados, despertados, liberados y haber encontrado el *nirvāṇa* que han hecho o que se hizo, terminarán con todos los dolores».¹¹⁰

Añade Basham:

«Este determinismo absoluto no excluía la creencia en el *karma*, pero para Makkhali Gosāla la doctrina había perdido su fuerza moral. El *karma* no podía ser afectado por la conducta virtuosa, por los votos, por las penitencias o por la castidad, así éste no dejaba de existir. El camino de la transmigración se estableció rígidamente, y cada alma estaba destinada a seguir el mismo curso durante un período de 8.400.000 *mahākalpas*».¹¹¹

En efecto, para los *ājīvikas* la liberación no dependía del esfuerzo humano que se ponga en ello; depende de la determinación universal que eso suceda (*niyati*). Los *ājīvikas*, en este sentido, son estrictos en cuanto al orden preestablecido del número de reencarnaciones que se tienen que dar para alcanzar la liberación. No niegan la liberación estrictamente, pero no la ponen al alcance volitivo del ser humano ni en función de las acciones que éste lleve a cabo; el iluminado es lo que es, porque ese es su destino, no por su libre albedrío o fuerza de voluntad, o por efecto de sus buenas acciones, o por poseer un conocimiento elevado. De esta manera, se encuentra citado en el *Samsāra-suddhi* lo siguiente: «No hay atajo para la dicha. Aguarda el Destino. Si [un hombre siente] alegría o tristeza, se obtiene a través del Destino. Todos los seres se purifican a través de la transmigración, [así que] no estés ansioso por lo que está por venir».¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 214.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 225.

¹¹² *Ibid.*, p. 228.

La idea homogénea de que *toda* la India se ha dedicado a la espiritualidad, el cultivo místico y la soteriología, tiene aquí un matiz muy diferente. A su vez, la idea neohinduista de que se puede alcanzar la liberación o iluminación con el deseo o la voluntad, o con base en nuestros empeños, parece quedar en entredicho a la luz del planteamiento de los *ājīvikas*. Esto explica la tendencia a minimizar o ignorar tanto la existencia de los *ājīvikas*, como de sus postulados doctrinales. Este es el caso también de Karl Potter al sostener la centralidad de *mokṣa* en la filosofía de la India, presuponiendo que la extinción de *cārvākas* y *ājīvikas* se debió a la poca importancia que tuvieron a lo largo de los siglos. Pienso que señalar la irrelevancia de estas doctrinas en la historia del pensamiento indio es un recurso retórico y metodológico para evadir el problema que suponen tales doctrinas, y conseguir que todo se ajuste al discurso que se pretende elaborar. Si acaso es cierto eso de que *todo* el pensamiento de la India se ha centrado en *mokṣa*, dicha presuposición tiene un problema directo, una vez más, con los *ājīvikas*, no sólo en el debate de la existencia de la liberación, sino en que esa liberación sea accesible desde la dimensión volitiva del ser humano.

3. La liberación como vacuidad y camino medio (budistas)

El budismo, más allá de ser sólo una doctrina filosófica de la India, es una religión que ha logrado construir una identidad propia al margen incluso de la tradición india. Tan grande ha sido su expansión que está considerada actualmente como una de las principales religiones del mundo, además de que ésta cuenta con monasterios, centros y escuelas de meditación a lo largo de todo el globo. El budismo nació en tierra india como una doctrina crítica del canon védico, la idolatría, los rituales, los sacrificios animales, etc. Fue fundada alrededor del S. VI o V a. c.¹¹³ en el norte de la India por Siddhārtha Gautama (Buddha). Es tan grande el budismo, que hay diferentes y variadas interpretaciones que se pueden catalogar como subescuelas (entre ellas, el budismo *theravāda* y *mahāyāna*, principalmente).¹¹⁴

Aunque el budismo es muy extenso y comprende varias escuelas, se puede establecer una serie de conceptualizaciones, postulados y propósitos centrales que podrían considerarse como su esencia.¹¹⁵ Por razones metodológicas, no me dedicaré a exponer al budismo en toda su extensión y con todas sus particularidades, en cambio, me dedicaré a exponer una serie de consideraciones centrales de la idea de liberación en éste, exponiendo, en primera instancia, la idea de liberación en el budismo temprano y, en segunda instancia, en la problematización y subsunción de esta idea temprana de liberación a partir del concepto de “vacuidad” (*śūnyatā*). En cuanto a esta segunda instancia, me centraré en el pensamiento de Nāgārjuna, el cual ha sido uno de los autores más difundidos y su doctrina una de las más ricas filosóficamente hablando. En consecuencia, la exposición de este apartado servirá para la demostración y contrastación de que la idea de liberación no es homogénea en la filosofía de la India.

Como he expuesto en el preámbulo de este capítulo y como medianamente puede verse en el apartado sobre las doctrinas materialistas, el budismo surge como

¹¹³ La datación exacta del nacimiento y muerte del Buddha siguen en discusión, pero rodea los siglos mencionados, además de que se sabe que fue coetáneo de otros grandes reformadores de la India antigua como Mahāvīra o Makkhali Gosāla. Cf. Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*.

¹¹⁴ Hay una gran tercera rama o interpretación del budismo, el *vajrayāna*, que es la variante tántrica. Cf. Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*.

¹¹⁵ Si bien este planteamiento puede ser debatible, es necesario llevarlo a cabo para poder llegar a una reflexión sobre la idea de liberación en el budismo y su respectivo diálogo con otras doctrinas de la India tradicional, sin dejar de lado pues, el principal propósito de exponer al budismo como un matiz contrario a la homogénea idea de liberación espiritual de la India moderna.

una doctrina e interpretación disidente del vedismo, y en cierto sentido también, respecto a otros movimientos de renunciantes. A la par de los *cārvākas*, *ājīvikas* y jainas, el budismo expresa una posición diferente del vedismo, basada en la experiencia, práctica y sabiduría del Buddha. La fundamentación de la doctrina cobra sentido cuando el Buddha decide transmitir su conocimiento y experiencia de liberación (*nirvāṇa*). En este sentido, el budismo difiere de la autoridad de los *Vedas*, niega la existencia sustancial del alma o consciencia (*anātman*) y también la existencia fija y eterna de los dioses. Desde el punto de vista del vedismo, el budismo era una herejía a los postulados más elevados de la doctrina, por lo que fue excluida y negada. Sin embargo, dada la relevancia y profundidad de la enseñanza del Buddha, esta doctrina fue adquiriendo seguidores y adeptos, al punto en que se puede revisar la historia de la India en consonancia a la expansión y persecución de los budistas en este territorio.

Para poder entender la idea de liberación en el budismo, es necesario entender ciertos tópicos de su sistema de pensamiento. En el budismo temprano, está la explicación de la realidad a través del tópico del «origen dependiente» (*pratītyasamutpāda*),¹¹⁶ lo cual significa que todas las cosas que existen y se manifiestan fenoménicamente, existen con relación a otras cosas: lo que existe le precede la existencia de otras cosas que le dan concreción temporal. Todas las cosas están determinadas (o más exactamente inter-determinadas) por otras cosas y así sucesivamente, sin con ello sostener la idea de una causa primera y, en consecuencia, la idea de una sustancia originaria de toda la realidad. Sería como decir que el fenómeno de la lluvia es un conjunto de varias cosas: el aire, las nubes, el espacio, el agua, etc.; este fenómeno no sería lo que es, si le faltara uno solo de sus elementos que lo componen, y a su vez, éste sólo permanece cierto tiempo, hasta que se desvanece, dando pie a otro ciclo de existencia: como el llenado de la laguna, los mares y los ríos. La existencia de una cosa asume la preexistencia de otra, así como su interdependencia con las demás cosas que lo hacen ser. Es un ciclo interminable de fenómenos que aparecen y desaparecen, en un momento es la lluvia, en otro momento la sequía; todo esto condicionado entre sí por la ley de causa y efecto, sin embargo, no hay un origen de la causa, una sustancia que sostenga este ciclo de

¹¹⁶ Todo lo expresado aquí con relación al origen dependiente, puede contrastarse con lo descrito en el *Mahā-Nidāna Sutta*, para esto cf. Bhikkhu Bodhi, *The Great Discourse on Causation. The Mahānidāna Sutta and its Commentaries*.

apariciones/desapariciones, simplemente las cosas aparecen por un tiempo y luego vuelven a desaparecer.

Este tópico del origen dependiente en el budismo temprano explica la constitución de la realidad, y establece una distinción entre la realidad de facto y la meta soteriológica (*nirvāṇa*). Es precisamente en este sentido que se entiende la idea de liberación en el budismo temprano: la liberación se da en relación con el origen dependiente, con el *saṃsāra*, pero sin presuponer la existencia de un sustrato o una realidad detrás del cambio. El *nirvāṇa* o liberación sería el cese de este ciclo de determinaciones fenoménicas, o al menos, el cese del apego (*upādāna*) y el deseo (*trṣṇā*) a este ciclo de determinaciones fenoménicas. El origen dependiente como desenvolvimiento de la realidad (*saṃsāra*) está de un lado, mientras que liberación (*nirvāṇa*) va por el otro. Lo segundo es la salida y cese del primero, irreconciliables metodológicamente hablando. He aquí la primera construcción teórica referente a la liberación en el budismo.

El desarrollo teórico y soteriológico del budismo como su misma historia lo demuestra, es vasto y flexible. De este planteamiento fundamental entre origen dependiente y *nirvāṇa*, se han hecho un sinnúmero de interpretaciones, modificaciones y agregados. Se ha llegado a sostener de manera categórica e indiscutible que gracias a Nāgārjuna, se da el paso, del origen dependiente, a la doctrina de la vacuidad, pues es él, el gran innovador del budismo y uno de los padres fundadores del *mahāyāna*. Shì Hùifēng en su texto *Dependent Origination = Emptiness - Nāgārjuna's Innovation?*¹¹⁷ expone qué tan falso es este presupuesto nagarjuneano. Hùifēng sostiene que no es Nāgārjuna el gran innovador que viene subsumir el tópico del origen dependiente con el de vacuidad, sino que la doctrina de la vacuidad se encuentra ya presente en el budismo temprano. Él menciona: «A pesar de los problemas antes mencionados de los sesgos y anacronismos de la fuente, incluso el uso exclusivo del *Canon Pali* ya es suficiente para demostrar que el "vacío" y la "vacuidad" no fueron acuñados por primera vez por el *mahāyāna* o Nāgārjuna».¹¹⁸ En efecto, la supuesta división entre origen dependiente/*nirvāṇa* y vacuidad/*nirvāṇa* no es tal radical y clara como se había pensado, lo que me permite

¹¹⁷ Hùifēng, Shi, «Dependent Origination = Emptiness - Nāgārjuna's Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources», pp. 175-229.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 185.

sostener que la exposición sobre la vacuidad es de cierta manera una idea esencial del budismo en general. De la mano del trabajo de Shì Hùifēng, expondré el pensamiento de Nāgārjuna, presuponiendo que éste es a su vez, parte del néctar del budismo temprano.

Alrededor del siglo II y III d. c., comienza a esparcirse la doctrina *mādhyamaka* en el sur de la India, fundada por el filósofo y monje budista Nāgārjuna.¹¹⁹ Dicha doctrina o escuela es conocida como «camino medio», la cual se basa fundamentalmente en el texto *Mūlamadhyamakakārikā*.¹²⁰ La doctrina sostiene, como su nombre lo indica, un camino medio entre la afirmación de lo absoluto y la nada, la verdad y la no verdad, entre lo existente y no existente: «“Existe” implica adherirse al eternalismo, “no existe”, implica adherirse al nihilismo. Por tanto, la persona sabia *no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia*». ¹²¹ De esta manera, la doctrina encuentra su fundamento para el camino medio en la idea de vacuidad (*śūnyatā*), con lo cual, como ya he mencionado, Nāgārjuna pretende superar o subsumir, tanto el tópico de origen dependiente como la idea de *nirvāṇa*, pero, si bien son estas ideas en las cuales me centro para elaborar este apartado, ya se verá que la vacuidad abarca todas la nociones importantes del sistema budista.

La filosofía de Nāgārjuna parte de la elaboración de la interdependencia de las cosas, sosteniendo que no hay cosas en sí (sustancias) y que estas mismas cosas están sujetas al cambio, o sea, a la impermanencia. Nāgārjuna nos dice: «Como conclusión de ver el cambio (en las cosas) uno puede entender la ausencia de sustancia en las entidades. Debido a que no hay ninguna entidad con naturaleza propia, se dice que las cosas son vacías. ¿Quién experimentaría el cambio si no existiera una naturaleza propia? Y, ¿quién experimentaría el cambio si existiera tal naturaleza propia?». ¹²² Con esta estrofa, Nāgārjuna manifiesta la vacuidad como el vacío de todas las cosas, al estar todas ellas sujetas a la interdependencia, la insustancialidad y el cambio. En este sentido, la filosofía de Nāgārjuna no se queda sólo en la afirmación del vacío en todas las cosas y en la consciencia (*ātman*), como ya se había afirmado desde el

¹¹⁹ Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, p. 27.

¹²⁰ Para las referencias y citas de la *Mūlamadhyamakakārikā* se utilizará Garfield, Jay, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, y se utilizará la siguiente abreviatura: *MK*, seguido del capítulo y estrofa.

¹²¹ *MK*: 15.11

¹²² *MK*: 13.1-4

budismo temprano, sino también en la afirmación del vacío de la enseñanza búdica (*dharma*), el *nirvāṇa* y el *samsāra*. Nāgārjuna menciona:

«No existe ningún fenómeno que no sea inter-determinado, que no tenga un origen condicionado, así pues, no existe ningún *dharma* que no sea vacío. Si todo esto no fuera vacío, entonces no habría, ni surgimiento, ni cesación, y esto implicaría la no aplicabilidad de la cuatro Nobles Verdades. (...) Se enseña que la insatisfacción es impermanente, pues no existe en términos de naturaleza propia (...) Si hubiera naturaleza propia (sustancia), el cultivo del camino no sería posible, pues el mundo estaría petrificado. Si el camino es posible, entonces se debe rechazar la sustancialidad de todas las cosas».¹²³

En efecto, el vacío penetra todas las cosas de la realidad, pues no hay algo que no esté condicionado a otras cosas y que no esté sujeto al cambio. Si las cosas no estuvieran sujetas al cambio, no habría ni nacimiento ni muerte, tampoco juventud o vejez, pues ¿cómo pasaría el joven a la vejez, si en esto fuera fijo y sin movimiento? *Si las cosas no fueran la vacuidad el mundo estaría petrificado*. De esta manera, el vacío necesita estar presente en la realidad para darle movimiento a las cosas y así éstas, interconectarse, condicionarse o determinarse. El mundo es cúmulo de fenómenos conectados entre sí, que necesitan del movimiento para ser; hablar de vacío en este sentido, es hablar de insustancialidad e impermanencia, pues no es que las cosas no existan de facto, sino que las cosas carecen de una sustancia o naturaleza propia (no hay nada en el fondo de ellas). A su vez, tampoco es que las cosas no existan empíricamente, sino que están ahí por un determinado momento: se manifiestan en un lapso, y se desvanecen, dando lugar a otra cosa.

La doctrina de la vacuidad de Nāgārjuna como he intentado mostrar, sostiene que el vacío está en toda la realidad, hasta en el *samsāra* y el *nirvāṇa* mismo, de hecho, éste llega a equiparar al *samsāra* con el *nirvāṇa*,¹²⁴ presuponiendo de alguna manera, que la liberación no es llegar a un lugar que sí sea fijo, sustancial y permanente. Y he aquí una radical diferencia con el budismo temprano y la doctrina del origen dependiente, pues en ésta, el *nirvāṇa* es la salida al origen despidiente, mientras que, en esta doctrina de la vacuidad, no se trata como tal de una salida a esa realidad, sino de un entendimiento profundo de la vacuidad, que es en sí misma, el

¹²³ MK: 24.19-24.

¹²⁴ En varias partes del texto, Nāgārjuna menciona esta idea, además de que la lógica de su argumentación presupone esto en última instancia. Véase principalmente el capítulo XXVII de la *Mūlamadhyamakakārikā*.

origen dependiente. De ahí que Nāgārjuna diga: «Nosotros sostenemos que la vacuidad es el origen dependiente, y que esa vacuidad, cuando se la entiende sólo como una designación, es precisamente el camino medio». ¹²⁵ Es decir, que el camino medio, entendido éste, ni como afirmación ni como negación de la realidad, ni ambas cosas, es la vía para entendimiento pleno de la vacuidad y, en consecuencia, del *nirvāṇa*. Por lo que: «Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las opiniones». ¹²⁶ Es en este sentido, que la liberación (*nirvāṇa*) es de cierta manera ilusoria, ya que no sería una meta o lugar al que llegar, debido a que no hay nada que no sea vacío, o sea, que no hay algo que no sea insustancial e impermanente. De esta manera, se cambia el sentido de acceso al *nirvāṇa*, pues no se trataría de una realidad sustancial y soteriológica, sino ontológica. El *śūnyatā* explicaría (subsume) tanto la ontología (origen dependiente) como la soteriología budista (*nirvāṇa*).

Ahora bien, con relación al budismo y el neohinduismo, se puede decir que en el budismo ciertamente hay una “meta” soteriológica que pretende de cierta manera la salida o cese al ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*), lo cual tiene un paralelo directo con la idea de *mokṣa* tradicionalmente entendida. El problema radica, en que, dentro de todo el contexto indio, ya sea éste tradicional o moderno, la liberación en el budismo no pretende una salida al *saṃsāra* para entonces de ahí, reintegrarse o reconocer una sustancia primordial (*Brahman*, *Īśvara*, *Puruṣa*, *Kṛṣṇa*, etc.). El budismo no afirma que la salida del *saṃsāra* asuma la existencia de una sustancia, más bien niega la existencia de toda posible sustancia (*anātman*). En este sentido, es evidente que el budismo es una doctrina contraria a la enorme mayoría de doctrinas indias que van a sostener en última instancia, la existencia de sustancias y así, de una sustancia fundamental. Aquí vuelve a hacerse patente que la construcción homogénea y universalista del neohinduismo con relación a la idea de liberación es un constructo posterior, pues si bien hay una liberación en el budismo, ésta no tiene el mismo sentido que la India moderna le da; de hecho, el budismo ni siquiera emplea el mismo término para referirse a esa liberación homogénea que postula el neohinduismo.

¹²⁵ MK: 24.18.

¹²⁶ MK: 13.8.

4. El dualismo: una forma peculiar de liberación (*sāṃkhya*)

La filosofía o sistema *sāṃkhya* es una de las más antiguas de la India, de imposible datación específica,¹²⁷ aunque se suele dividir en cuatro grandes periodos.¹²⁸ Se atribuye el origen de la doctrina a cierto Kapila, aunque no hay un texto preservado o constancia directa de que, en efecto, él haya sido el fundador de la escuela. La palabra *sāṃkhya* literalmente significa «enumeración», por lo que se la tiende a llamar «escuela de la enumeración». Originalmente se tiene constancia de que el *sāṃkhya* partía de la organización de tablillas donde ponían cada elemento de lo real, lo cual ha llevado a los especialistas, entre ellos Larson y Chattopadhyaya a presuponer que, efectivamente, el *sāṃkhya* era una doctrina materialista, próxima a la doctrina *cārvāka/lokāyata*.¹²⁹ Así pues, el sistema *sāṃkhya* abarca varias etapas y elucidaciones teóricas. Por cuestiones metodológicas, no me dedicaré a exponer todo el sistema *sāṃkhya*. En cambio, me dedicaré a exponer el *sāṃkhya* clásico, definido por la redacción de la *Sāṃkhya-kārikā*¹³⁰ de Íśvarakṛṣṇa y los comentarios posteriores a ésta de Gaudapāda y Māthara. Por otra parte, la exposición de este apartado estará centrada en la idea de liberación en el *sāṃkhya* (*kaivalya*), la cual, como ya he mencionado, tiene el principal propósito de contrastar, matizar y cuestionar la idea homogénea que propone el neohinduismo.

¹²⁷ La datación de la doctrina es imposible porque hay diversas referencias a ella en diversos periodos de tiempo que no necesariamente se relacionan con una postura y presentación unívoca; se ha llegado a hablar de que el *sāṃkhya* originalmente no era dualista, sino monista materialista, y que fue Íśvarakṛṣṇa quien lo presentó dualistamente con la pretensión de quitar del sistema el ateísmo que lo constituía. Cf. Larson, Gerald, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, Arnau, Juan, *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista* y Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema sāṃkhya*.

¹²⁸ 1) Proto-*sāṃkhya*: donde hay numerosas y diversas referencias del sistema en las *Upaniṣads* (principalmente *Chāndogya*, *Kātha*, *Svetāsvatara*), en el *Mokṣadharmā* y en la *Bhagavadgītā*. 2) Preclásico: anterior a la redacción de la *Sāṃkhyakārikā*, al que pertenecen diferentes versiones del *Saṣṭitantra*. 3) Clásico: relacionado directamente con la redacción de la *Sāṃkhyakārikā* de Íśvarakṛṣṇa y los comentarios posteriores a ésta de Gaudapāda y Māthara. 4) Posclásico: referente al extendido periodo en el cual se redactaron la *Sāṃkhyatattvakaumudī* de Vācaspati Mīśra, los *Sāṃkhyasūtras*, de autor desconocido (aunque atribuidos a Kapila) y los comentarios, *Sāṃkhyasūtrasvṛtti* de Aniruddha y la *Sāṃkhyapravācanabhāṣya*. La clasificación es común entre los especialistas, pero véase De palma, Daniel, «Sobre la concepción *sāṃkhya* de la materia», p. 209.

¹²⁹ Cf. Larson, Gerald, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning* y Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism*.

¹³⁰ En cuanto a las traducciones de este texto, usaré Larson, Gerald, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning* y Sharma, H-D., *The Sāṃkhya-kārikā*; de este segundo, extraeré las referencias de los comentarios de Gaudapāda hechos a la *Sāṃkhya-kārikā*, ya que el primer texto es carente de ellos. También, presentaré las citas y referencias con la siguiente abreviatura: SK, seguido de la estrofa.

Con el *sāṃkhya*, al igual que pasa con los estrictos sistemas de pensamiento, la exposición de una o varias ideas centrales (como la de liberación), asume la exposición de las generalidades de todo el sistema. Así pues, lo más característico del *sāṃkhya* clásico, es su dualismo y su respectiva división de sustancias: *prakṛti* y *puruṣa*. Según la doctrina *sāṃkhya*, toda la realidad (cosmos o naturaleza) es *prakṛti* (materia primordial), la cual está constituida a su vez de tres *guṇas* (*sattva*, *tamas* y *rajas*). La palabra *guṇa*, significa literalmente «cabello, hilo o filamento»,¹³¹ lo que podría significar que los *guṇas* entretejen o «hilan» la realidad, pero lo más correcto, a mi consideración, es pensar y definir a los *guṇas* como «elemento esencialmente constitutivo» de *prakṛti*.¹³² De esta manera, la realidad material, dentro del sistema *sāṃkhya* es vista, o como algo en potencia (*avyakta*), o como algo manifiesto (*vyakta*), de aquí que se siga que «La no captación (absoluta) de *prakṛti* se debe a su sutileza, no a su inexistencia»,¹³³ es decir, que la totalidad de *prakṛti* no se puede percibir *a posteriori*, debido a que es ella, tanto lo manifiesto (*vyakta*) y lo no manifiesto (*avyakta*), y de manera perceptual, sólo se puede conocer la *prakṛti* manifiesta.

El sistema *sāṃkhya*, de la mano de su diferenciación entre realidad manifiesta y no manifiesta, va a sostener la preexistencia del efecto antes de su manifestación: «El efecto preexiste en la causa, porque: 1) el no-ser no es causa de nada, 2) se necesita una causa material, 3) por la imposibilidad de que todo proceda de todo, 4) debido a que una causa sólo puede producir y, 5) por la propia naturaleza de las cosas».¹³⁴ Es decir, el sistema *sāṃkhya* va a sostener la teoría de que *prakṛti* contiene, tanto a la causa como al efecto en su versión no manifestada (*avyakta*), y en su versión manifestada (*vyakta*), el efecto sería el despliegue de la causa que la contenía precedentemente. Así, la realidad manifiesta de *prakṛti*, (con sus respectivas causas y efectos) sería a su vez, el desdoblamiento y trabajo de los tres *guṇas*, mientras que la realidad no manifiesta (con la causa y efecto contenidos en sí misma), sería el equilibrio gúnico que no se desenvuelve en la realidad. De aquí que se diga en el *sāṃkhya* que todo lo que existió, existe y existirá, ya está contenido de alguna manera

¹³¹ Arnau, Juan, *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, p. 64.

¹³² Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema sāṃkhya*, p. 562.

¹³³ SK: 8-11.

¹³⁴ SK: 9.

en *prakṛti*, así como que la realidad cósmica se expande y se contrae. Como menciona Arnau: «La materia primordial se activa y desactiva periódicamente en cada una de las fases de despliegue y repliegue del cosmos. Así, la *prakṛti* tiene un estado manifiesto [*vyakta*], durante el periodo de despliegue, y un estado potencial o latente (*avyakta*), cuando el universo, una vez replegado, «duerme» en tenso equilibrio».¹³⁵

Ahora bien, cuando se habla de *prakṛti* como *la* materia, realidad cósmica o simplemente la naturaleza, no se está señalando exclusivamente a la realidad externa del sujeto. *Prakṛti* asume a los componentes perceptuales del cuerpo (oídos, ojos, boca, etc.) y, de manera plenamente diferente a Occidente, también los componentes psíquicos del mismo (mente, identidad yoica y consciencia).¹³⁶ De esta manera, *prakṛti* es un despliegue o evolución de la materia, de lo más bruto como la roca (atravesada fundamentalmente por el *guṇa* bajo: *guṇa-tamas*), hasta la materia más sublime y sutil, como la consciencia (atravesada fundamentalmente por el *guṇa* elevado: *guṇa-sattva*).¹³⁷ En este sentido, la filosofía del *sāṃkhya* concebiría a la consciencia, la identidad yoica y la mente como *antaḥkaraṇa* (órgano interno) y a su vez, como un despliegue sofisticado de la materia,¹³⁸ y no como un efecto de una sustancia pensante, a la manera típica en que lo ha pensado Occidente; de aquí que se sostenga que el *sāṃkhya* era inicialmente una filosofía enteramente materialista y atea, pues en ésta, no habría cabida para pensar una sustancia pensante que le dé causa o sustento al pensamiento. Hasta cierto punto, el *sāṃkhya* se asemeja al empirismo inglés, en el sentido de que el pensamiento es un producto del contacto del sujeto con la realidad material (no hay una sustancia pensante, sino sólo materia que le da lugar a los pensamientos), sin embargo, como señala también Arnau, parece ser el *sāṃkhya* «un sistema inclasificable».¹³⁹

El intelecto o conciencia (*buddhi*), al ser la pieza más sutil y sofisticada de la materia, ordena a su vez a toda ella,¹⁴⁰ dando lógica y funcionamiento al sistema: *prakṛti* actúa con autonomía, con relación a las leyes que la rigen, así como de

¹³⁵ Los entre corchetes son míos. Arnau, Juan, *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, p. 56.

¹³⁶ Consciencia o intelecto (*buddhi*, también llamado *mahat*), identidad yoica o principio de identidad (*ahaṃkāra*) y mente (*manas*).

¹³⁷ Cf. *SK*: 12-16 y 23-27.

¹³⁸ Cf. *SK*: 33-35.

¹³⁹ Arnau, Juan, *Cosmologías de India. Védica, sāṃkhya y budista*, p. 87.

¹⁴⁰ Cf. *SK*: 35-37.

manera ordenada con base en el *buddhi*, lo que nos podría llevar a la afirmación de que *prakṛti* está muy bien sin necesidad de algo más, por lo que se podría dejar aquí la exposición del sistema y no hablar de dualismo, sino simplemente de un monismo materialista. Sin embargo, la reflexión de los pensadores del *sāṃkhya* fue en la dirección de pensar más allá, pues, ¿cómo sería en última instancia posible, que la materia inerte, carente de consciencia en sí, genere un elemento de consciencia?, ¿cuál sería el origen del acontecimiento de *buddhi*, o de la consciencia en la materia?, ¿sería pues, la consciencia, resultado azaroso de los elementos que componen a la materia?, ¿qué sentido tendría la existencia de la materia si no hubiera algo o alguien que la aprecia (goza)?, ¿hacia dónde apuntan, en última instancia, las acciones efectuadas dentro de la realidad material? Con base en estas preguntas, se postula la existencia de una sustancia opuesta a *prakṛti*, la cual daría respuesta a las mismas. Dicha sustancia opuesta, *puruṣa*, es poseedora de ciertas cualidades, como la de ser el “origen” (aunque es más adecuado hablar de reflejo) de la consciencia en la materia, de ser la base de la materia, etc. La *Sāṃkhya-kārika* nos dice: «*Puruṣa* existe porque: 1) los agregados existen para otro, 2) debido a que debe haber oposición a los tres *guṇas*, 3) existe una base, 4) existe un gozador, 5) debido a que la actividad tiene por fin el *kaivalya* (aislamiento)». ¹⁴¹

En efecto, existen dos sustancias en el *sāṃkhya*: *prakṛti* (materia primordial) y *puruṣa* (consciencia pura). Esta segunda, es literalmente opuesta a *prakṛti*, ya que es inamovible, inactiva, indiferente, aislada, etc. Así pues, el papel que desempeña el *puruṣa* es que «de la proximidad de ambos o asociación, lo no consciente (*prakṛti*) aparece como consciente. Del mismo modo, el indiferente (*puruṣa*) aparece como caracterizado por la actividad, debido a las actividades de los tres *guṇas*». ¹⁴² «De la proximidad de ambos (o asociación), como la de un ciego y un cojo, está el propósito de que el *puruṣa* vea a *pradhana* (materia primordial) y así ésta se retraiga en sí misma (aísle)». ¹⁴³ Así pues, *prakṛti* se desempeña en su papel al parecer sin necesidad de algo, pero de manera un tanto irónica, necesitaría de algo que funja el papel de observador de su despliegue; de esta manera, *buddhi* aparecería como el punto enigmático, pero es en cierta parte, el dador de una respuesta, ya que su constitución consciente y ordenadora de la realidad, si bien no está causada por una

¹⁴¹ SK: 17.

¹⁴² SK: 20.

¹⁴³ SK: 21.

sustancia pensante, sí es más bien el reflejo de ésta. En este sentido, lo que va a postular el sistema *sāṃkhya* es que la materia tiene ciertos elementos de consciencia que se van difuminando poco a poco en una escala descendente, de *buddhi* hasta *pṛthvī* (tierra), donde la primera es reflejo de la consciencia pura:

«(...) El *Puruṣa*, está dotado de consciencia. El cuerpo sutil en la que participa *buddhi* y demás, unido a la luz de la consciencia, aparece como dotado de ella; así como la experiencia muestra que una vasija unida a algo frío se torna fría, unida a algo caliente, se torna caliente, de la misma manera *buddhi*, debido a su proximidad con el *puruṣa*, aparece dotado de consciencia».¹⁴⁴

Es decir, la materia, si bien tiene una funcionalidad y un sentido autónomo, ésta carece de luz para mostrarse: carecería de vida.¹⁴⁵ La vida estaría dada a través de la consciencia por el *puruṣa*, que no forma parte de ella, sino que sólo se refleja a través de *buddhi*. El *puruṣa* permanece inmóvil e indiferente ante *prakṛti*, dando así lugar a la finalidad de la vida humana: el repliegue de *prakṛti* sobre sí misma, evidentemente a partir de esta relación de proximidad entre sustancias.

La liberación para el *sāṃkhya* asumiría el papel de disolución de *prakṛti*, o más bien, del desapego hacia *prakṛti* por parte del ente inmerso en ella. «La disolución de *prakṛti* procede del desapego. El *saṃsāra* (mundo de transmigración) es consecuencia del apego tamásico».¹⁴⁶ Así bien, la liberación para el *sāṃkhya* está definida con el término *kaivalya*, que significa literalmente: «aislamiento». Asume pues, no únicamente la liberación o cese al ciclo de reencarnaciones, sino más bien el repliegue de *prakṛti* en sí misma, para que con esto se dé la reconexión ontológica del *puruṣa*, enajenado en *prakṛti*, consigo mismo. *Kaivalya* como liberación quiere significar el aislamiento (reabsorción) del ser humano en el *puruṣa*, o dicho con mejores palabras: de la desalienación del *puruṣa* con respecto a *prakṛti*, recordando que, en lo más hondo de nuestra constitución humana, somos el *puruṣa*. Por otra parte, también *kaivalya* quiere significar la eliminación total de la ignorancia (*avidyā*), ya que: «Se postula que con conocimiento se obtiene la liberación, con lo contrario, (la ignorancia), el encadenamiento (reencarnación)».¹⁴⁷ Esto representa, como también sucede con *mokṣa* y *nirvāṇa*, que el *kaivalya* es la superación total a

¹⁴⁴ SK: comentario 20 de Gauḍapāda.

¹⁴⁵ SK: 36.

¹⁴⁶ SK: 45.

¹⁴⁷ SK: 44.

la ignorancia, sólo que aquí exclusivamente en el papel del *discernimiento* de aquello que es auténticamente el ente (consciencia), y de lo que no es (constante cambio material). De esta manera, así como lo va a sostener el budismo, la existencia del ente en el mundo material supone sufrimiento (*duḥkha*), por lo que la liberación es, a su vez, una cura (terapia) de la vida. En el *sāṃkhya* no se trata de un rechazo de la materia como sucede en el *vedānta*, en términos de una ilusión (*māyā*). La materia es real y más bien se le rechaza a través de una desidentificación extrema, que incluye sus cambios y procesos, pues al final de cuentas éstos se entrelazan con la enfermedad, la vejez, la muerte y en última instancia, con el sufrimiento. Así pues, dicha «desidentificación (aislamiento) se da a través de la suspensión de la actividad mental (*nirodha*) y del conocimiento discernidor (*vivekakhyaṭi*)». ¹⁴⁸ En consecuencia, el adepto del *sāṃkhya* que ha alcanzado el *kaivalya* se “aisla” de la realidad material (se desapega) y se reintegra en el *puruṣa*, en un estado inmóvil, indiferente y aislado, fuera del pliegue y repliegue de *prakṛti*, poniendo fin al *samsāra*.

Según lo que he intentado mostrar, la liberación en el *sāṃkhya* es una liberación dualista que asume un hilo conductor de presupuestos teóricos que le dan razón de ser; imposible pensar dicha liberación fuera del sistema, y a partir de o con relación a otro modelo teórico. Aunque, el *kaivalya* del *sāṃkhya* presupone lo típico de *mokṣa* y *nirvāṇa*, como cese del *samsāra*, la eliminación absoluta de la ignorancia (*avidyā*), el éxtasis supremo (*samādhi*) y la cura al sufrimiento de la vida (*duḥkha*), no es una liberación en clave monista, en la línea por ejemplo del *vedānta advaita* o algunas corrientes tántricas. En consecuencia, la idea neohinduista de una liberación universal y homogénea es, una vez más, inexacta. Como expuse en el capítulo primero, en los casos de Rammohan Roy y Vivekānanda, la liberación tiene una connotación monista, asociada directamente con el *vedānta* de *Śaṃkara*, al grado de que Vivekānanda habla de *vedānta* práctico. Al estudiar el *sāṃkhya*, he presentado un nuevo caso que demuestra la porosidad de la propuesta neohinduista con respecto al ideal de liberación.

¹⁴⁸ Patañjali, *Yogasūtra*, libro I, estrofa 32.

5. La liberación tántrica: trasgresión e impureza (tāntrikas)

A lo largo de este capítulo, he expuesto algunas doctrinas sobre la liberación de la India antigua (diversidad), con el fin de contrastarlas con la idea de liberación del neohinduismo (universalidad). Como hemos visto, el desarrollo de tales doctrinas posee una enorme complejidad, particularidad y procesos de reinterpretación, e incluye también lo que se conoce como *tantra*, tradición a la que está dedicado este apartado. Dicha doctrina de compleja definición y diversa materia, pues no sólo estuvo en discusión con las llamadas doctrinas ortodoxas de la India, sino que también abarca el budismo y el jainismo, generando dentro ellas, respectivas subdivisiones tántricas. De esta manera, el fenómeno del *tantra* es históricamente extenso y complejo, como a su vez, que está rodeado de mitos, equivocadas interpretaciones, prejuicios negativos, etc., lo cual pone a esta doctrina, en un lugar de difícil acceso y definición. No es la intención de este apartado exponer –de la misma manera en que se ha hecho con las otras exposiciones de este capítulo– todas las particularidades y todo lo que supone como tal, la doctrina tántrica, sino más bien, cumplir con el propósito de exponer su idea de liberación de acuerdo con ciertas vertientes.

El *tantra*, como menciona Óscar Figueroa, se podría definir como: «un cuerpo flexible de doctrinas y prácticas que se forja y desarrolla en el seno de otras tradiciones, respecto a las cuales a menudo funciona, de hecho, como suplemento»,¹⁴⁹ aunque dicha definición asuma una compleja construcción y sentido. En consecuencia, Figueroa es muy enfático en la irreductibilidad y equívoco del término *tantra*, pues nos advierte que, como tal, el término dice mucho y poco a la vez, así como «el exhorto apunta entonces a resistir, hasta donde tal cosa sea posible, las resonancias *modernas* de las palabras «tantra» y «tantrismo», y en cambio seguir su polisémico rastro hasta la tradición que les subyace, una tradición heterogénea y difícilmente comprensible...»¹⁵⁰ De esta manera, el término *tantra* se usa (tal vez a la falta de un mejor término) en un sentido flexible que medianamente sirva para señalar a un grupo de tendencias teológicas, filosóficas, ritualísticas y místicas que se practican desde la antigüedad hasta nuestros tiempos.

¹⁴⁹ Figueroa, Óscar, «Estudio preliminar» en *Vijñānabhairava-tantra*, p. 17.

¹⁵⁰ Para comprender bien el problema de definición del *tantra* es imprescindible cf. Figueroa, Óscar, «Estudio preliminar», pp. 9-19 y Padoux, André, *The Hindu Tantric World An Overview*, pp. 3-17.

Históricamente hablando, el *tantra* se gesta a partir de los cultos al dios Śiva y de los cultos a las deidades femeninas. La mayoría de los especialistas concuerdan, entre ellos Sanderson, Figueroa y Padoux, que los cultos al dios Śiva son el germen principal de esta doctrina; movimientos como el de los *pāśupatas*, *kāpālikas*, *lākulas*, *kālamukhas*, serían algunos de los principales caldos de cultivo del *tantra*, desde el perfil del dios Śiva. Desde la deidad femenina, como nos menciona también Figueroa, todo se mueve en torno a la adoración de ciertas diosas, las cuales van a entrar en una gran denominación posterior, como movimientos *śaktas*, donde el tema principal es la devoción y exaltación de la energía de dios (*śakti*).¹⁵¹ El hecho de que el principal caldo de cultivo sea el del dios Śiva, no asume un papel secundario para los cultos a las diosas, pues como tal, ambos caldos se desarrollan paralelamente, contribuyendo uno en el otro. De esta manera, el *tantra*, como mencioné anteriormente, es un cuerpo flexible de doctrinas (filosófico-teológicas) y prácticas (ritualísticas y místicas) que se desarrolla en el núcleo de otras tradiciones, en las cuales funciona como agregado.

Así pues, si bien el *tantra* se forja a través de diversos cultos, ya sean estos hacia deidades masculinas o femeninas, lo que lo va a caracterizar de manera general, es su patrón trasgresor. Lo central que se pretende resaltar en este apartado es precisamente la crítica del *tantra* a las demás doctrinas de la India, en el sentido de que todas ellas, ya sean las llamadas doctrinas ortodoxas y heterodoxas, giran en torno al binomio de pureza-impureza (*śuddhi-aśuddhi*).¹⁵² Desde el vedismo, el sistema *sāṃkhya*, el budismo, etc., la mayoría de las doctrinas de la India han pretendido un distanciamiento con respecto de lo común (vulgo), lo pasional, lo perecedero. Así pues, el vedismo desde sus orígenes ha recetado una larga lista de indicaciones que alejan al brahmán de las castas inferiores e intocables, de acciones tóxicas para el alma y de caminos enfermizos;¹⁵³ a su vez, el budismo receta, a través de otros presupuestos filosóficos, en esencia lo mismo: una distancia con la voluptuosidad de la carne, la embriaguez de la voluntad de vivir y el éxtasis de la

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 33-52.

¹⁵² Cf. Sanderson, Alexis, «Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir», pp. 190-216, Olivelle, Patrick, «Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature», pp. 190-216 y Torella, Raffaele, «Purity and Impurity in Mondualistic Śaiva Tantrism», pp. 1-16.

¹⁵³ De manera general, los *dharma-shāstras* articulan normas y códigos de conducta desde la perspectiva canónica brahmánica; reflejan una marcada rigidez moral. El más importante de esos textos es el *Manusmṛti*, donde se puede confrontar lo expuesto en este sentido.

intelectualidad.¹⁵⁴ Se trata pues de lograr primero, una distinción entre prácticas puras e impuras (cosas que son lícitas de hacer y no) y segundo, de encaminar al practicante en el rumbo de lo puro (camino del bien), así, excluyendo necesariamente, todas aquellas prácticas asociadas con la impureza. Al respecto, Figueroa menciona:

«El hecho es que las premisas filosóficas de todas estas escuelas se fundamentan en la misma dicotomía, pero planteada en términos más abstractos. El horror a la finitud y el cambio se traduce en una condena del individuo en sus componentes psicofísicos más elementales, a su vez, contrastados con una consciencia impersonal e inmutable. El contraste fue articulado en clave dualista en el *sāṃkhya*; en clave monista en el caso del *vedānta*. Dos respuestas a un mismo paradigma: el *sāṃkhya* entiende lo impuro como materia inconsciente (*prakṛti*); el *vedānta* como ilusión (*māyā*); en ambos casos, el rechazo abarca la plenitud del ser: la corporalidad, la vida mental, el deseo, el sentimiento. La pureza filosófico-religiosa es lo que yace más allá de todo esto, un principio por definición indescriptible y aun aporético: el *puruṣa* del *sāṃkhya*, el *ātman* del *vedānta*».¹⁵⁵

De esta manera, la dicotomía entre puro e impuro irá forjando un sentido general en el pensamiento de la India; se formará toda una estructura cultural, en donde el deseo (*tr̥ṣṇā*), el ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*), la pasión sexual (*kāma*), etc., serán vistos como el néctar de lo impuro, y la liberación (*mokṣa*, *mukti*, *nirvāṇa*, *kaivalya*) como lo excelsamente puro: la búsqueda de la liberación debe comenzar siguiendo un camino de pureza espiritual, apartándose de todas aquellas cosas que pueden corromper dicho proceso. Surge pues, toda una gama de «estrategias para purgar, exorcizar o inhibir la amenaza de lo impuro, sobre todo en dos frentes: el erótico y el mortuorio».¹⁵⁶

Por otra parte, la dicotomía puro-impuro, como bien menciona Patrick Olivelle, presupone una ansiedad (*śaṅkā*) en el practicante, pues ésta funciona como mecanismo que salvaguarda, tanto la integridad de la doctrina en curso (al proteger

¹⁵⁴ Es en este sentido donde se vuelve evidente la crítica de Nietzsche a las filosofías de Schopenhauer, nihilistas y budistas, las cuales serían una especie de anorexia de la vida, un adelgazamiento espiritual o, simplemente, como caminos inconscientes para la destrucción de la fiesta del vivir. Aunque la crítica de Nietzsche se inserta en esta elaborada por el *tantra*, es de resaltarse que Nietzsche generaliza al pensamiento de la India de «ascetismo», entendido éste como un alejamiento fundamental con el cuerpo, la vida, el deseo, etc.; así, con lo expuesto en este apartado, puede verse que Nietzsche nunca conoció al *tantra*, de lo contrario, su juicio generalizado hubiera sido mesurado.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

los presupuestos mediante la práctica del iniciado), como el propio camino de acción del practicante.¹⁵⁷ En consecuencia, diferenciar y establecer prácticas puras e impuras, no sólo expresa una receta del camino espiritual a seguir, sino una tensión latente en el practicante, pues éste tiene que estar al pendiente sobre su accionar, procurando no caer en el camino de la impureza y el pecado; a su vez, su visión del mundo se ve reducida y estandarizada en este mismo patrón, aprende a vivir, a fuerza de la doctrina a la que se ha suscrito, en un mundo sacralizado, donde precisamente queda excluido, lo profano. Como bien crítica Nietzsche la psicología del puritano y asceta, éste se enferma de su dicotomía entre bueno-malo (puro-impuro), su vida se ve reducida a la realización espiritual de un más allá, perdiendo la potencia de la vida del más acá; el practicante vive con ansiedad de no errar en el camino (de no romper la estructura de la doctrina) y su propia tensión psíquica exacerbada, convierte a la realidad en una consciencia de culpa: en una vida sufriente, de castigo y deprimente (sin mencionar la tendencia obsesiva del practicante).¹⁵⁸

Desde la perspectiva del *tantra*, las doctrinas de la India resuelven la liberación del practicante sólo en el sentido metafísico, no en el real material y corpóreo. ¿De qué se libera el budista si ha sacrificado parte de su vida por el anhelo de un *nirvāṇa* que tal vez ni siquiera alcance?, ¿sacrifica su placer, su deseo, su sexualidad del más acá, por la posibilidad de una liberación metafísica que es sinónimo de la gran pureza espiritual? De aquí que se suela decir que el *tantra* es la doctrina india de la reconciliación de la liberación con el deseo. En tanto, el *tantra* centra su atención en lo impuro, considerando que éste, es también parte de la vida y la propia salvación; la liberación india entendida como *mokṣa*, *nirvāṇa* o *kaivalya*, purga de ellas lo erótico, lo material y lo mortuorio. El *tāntrika* pretende pues, una liberación más potente, donde el asco a la putrefacción, el pudor ante la genitalidad, el horror ante la muerte, la tensión hacia el coito, quedan fuera. En el *tantra*, la liberación es liberación de todo, no sólo de una parte de la vida; sería algo así como una liberación del deseo a través del deseo mismo.¹⁵⁹ El *Mahānayaprakāśa* menciona:

¹⁵⁷ Olivelle, Patrick, «Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature», p. 214.

¹⁵⁸ En cuanto al tema, de Nietzsche se puede revisar principalmente la *Genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal* y la *Gaya ciencia*. Si bien es Nietzsche el gran crítico de la psicología del puritano, las investigaciones de Freud con respecto a la neurosis irán en un semejante camino.

¹⁵⁹ Las referencias al *Vijñānabhairava-tantra* son tomadas de la traducción de Óscar Figueroa y se abrevian de la siguiente manera: *VBT*, seguido de la estrofa correspondiente. Para esta referencia cf. *VBT*: 94.

«En general todas las criaturas manifiestan una afición por el sexo, el licor y la carne, con la diferencia de que algunos [prefieren más] una cosa [que la otra]. Por lo tanto, si se les dijera que primero deben esforzarse por renunciar a todo esto, su mente jamás acogería una enseñanza así. Puesto que la mente se dirige a tales objetos desde hace cientos de vidas previas es muy difícil apartarlas de ellos, tal como [es difícil apartar] a una vaca vieja de los sembradíos (...) En cambio, si la enseñanza fuera deleitarse en los placeres, todo el mundo la abrazaría con fe desde el principio».¹⁶⁰

En este sentido, es que se asocia la liberación del *tantra* con una liberación acorde a nuestros tiempos corruptos y perversos (*kaliyuga*), no pretendiendo los grandes esfuerzos y sacrificios de los héroes y sabios míticos; a su vez, que la liberación del *tantra* sea vista como una liberación más inmediata y acorde a la verdadera naturaleza del ser humano.¹⁶¹

En consonancia con lo anterior, la liberación en el *tantra* ha estado asociada, no sólo a la típica liberación de las ataduras del *samsāra*, sino también con el logro de otras metas como *bhukti* (satisfacciones mundanas) y *siddhi* (poderes sobrenaturales). Debido a sus orígenes devocionales hacia deidades femeninas (*śakta*), que se traduce en adoración, ritual y entendimiento de las energías cósmicas, el *tantra* ha pretendido la introyección y control de esas energías cósmicas por parte del practicante; no se trata de pensar a Dios como aquella sustancia inmutable y aislada (*kaivalya*) a la forma del *sāṃkhya*, sino pensarlo como algo realmente omnipresente y activo, no sólo en Él mismo, sino también a través de su potencial energía manifiesta: *śakti*.¹⁶² De esta manera, aparece en el *Vijñānabhairava-tantra*: «Tal como del agua [surgen] olas, del fuego ondulantes llamas, del sol luminosos rayos, [asimismo] de Mí y de nadie más, de Bhairava, [surge] el oleaje diferenciado del cosmos».¹⁶³ Es decir, para el *tantra* dios y diosa, sustancia y potencia, latencia y energía, son la misma cosa, pues «Todos coinciden que entre Śakti y Śiva no existe diferencia alguna, y puesto que aquella posee los atributos de éste, la potencia suprema sólo puede pertenecer al ser supremo».¹⁶⁴ Entonces, el *tāntrika* se debe convertir en un *śaktiman* (aquel que posee a *śakti*) lo que se traduce en control de las energías de universo, pero, si Dios lo colma todo y es realmente omnipresente, el

¹⁶⁰ Citado en Figueroa, Óscar, *Vijñānabhairava tantra*, p. 27.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁶² Cf. *VBT*: 62, 103, 129.

¹⁶³ *VBT*: 108.

¹⁶⁴ *VBT*: 18-19.

cuerpo humano es parte de Dios; se sigue en el *tantra* que el control de las energías del cuerpo es el control de *śakti* de alguna manera, pues si la primera y la segunda son Dios (en sentido inmanente), se concluye con un paralelismo, en el que el control de la primera, asume a la segunda. «Debe concebirse intensamente que todo el cuerpo, o también el universo, están a fin de cuentas hechos de consciencia [Bhairava]». ¹⁶⁵ Y, «Quien evoca el universo entero, o también su propio cuerpo, colmado de la dicha que le es inherente, gracias a ese néctar interior, sin más deviene uno con la dicha suprema». ¹⁶⁶ Así, el *tāntrika* se convierte en un yogui, el cual es señor de sus propias energías, lo cual lo lleva inmediatamente a identificarse con la divinidad femenina (*śakti*).

En efecto, esta concepción tántrica de que el control de las energías del cuerpo es a su vez, el control de la energía cósmica, devenida la primera en la segunda (a través de la introyección y adoración), es lo que se asocia a *siddhi* como obtención de poderes sobrenaturales. La liberación (*mokṣa*) en el *tantra* es inherente a la obtención de *siddhi*, al menos en el *tantra* temprano. ¹⁶⁷ Por otra parte, dicha liberación también es inherente a *bhukti*, en el sentido de que el placer mundano también forma parte de la divinidad y éste es de alguna manera, un medio para la obtención de dicha liberación. El *Vijñānabhairava-tantra* menciona: «Basta evocar vívidamente el placer que una mujer [desencadena] con besos, caricias y envites sexuales, para que incluso en su ausencia, sobrevenga una oleada de dicha». ¹⁶⁸ O, «Cuando nos invade el placer de saborear exquisitos manjares y bebidas, debe contemplarse la condición de plenitud; entonces, sobreviene la dicha suprema». ¹⁶⁹ *Bhukti*, como agregado inherente a la liberación espiritual, evoca la inmanencia del placer, entendida ésta como parte análoga de las energías del cosmos y las energías del cuerpo (energías sexuales); las energías sexuales del cuerpo son a su vez, las energías del cosmos, como a su vez éstas, parte constitutiva de Bhairava. Por lo tanto, el disfrute de la sexualidad, el disfrute de la bebida o la comida, evocan paralelamente, el disfrute supremo de la divinidad.

¹⁶⁵ VBT: 62.

¹⁶⁶ VBT: 64.

¹⁶⁷ Óscar Figueroa expone que la obtención de *siddhi*, si bien es un patrón importante en el *tantra*, éste se irá perdiendo poco a poco en su historia, hasta llegar a la escuela *pratyabhijñā*, donde ya no ocupa un lugar preminente. Véase Figueroa, Óscar, «Estudio preliminar», p. 113-118.

¹⁶⁸ VBT: 69.

¹⁶⁹ VBT: 71.

En última instancia, la liberación en el *tantra*, tal como se desprende de textos como el *Vijñānabhairava-tantra* o de la doctrina *pratyaabhijñā*, supone también un reconocimiento del sujeto individual como parte constitutiva de la divinidad suprema: Śiva. «Bhairava está presente en todas partes, incluso entre gente común. No hay otro además de Él». ¹⁷⁰ En consecuencia, la liberación en el *tantra* representaría la claridad última, en la que el practicante reconoce que absolutamente todo, es Dios. «Lo que los hombres de conocimiento limitado prescriben como impuro es, desde la perspectiva *śaiva*, puro». ¹⁷¹ Por ende, «Todos sin excepción somos en esencia libertad, dicha y consciencia». ¹⁷² Se concluye entonces, que la liberación en el *tantra* sería una liberación abarcadora, total y última, donde no hay más distinción entre puro-impuro, individualidad-pluralidad, atadura-liberación; en el fondo ulterior de toda realidad, no hay como tal atadura o liberación, ya que todo es en esencia Dios. En palabras de Utpaladeva: «El individuo atado y el liberado ven la misma realidad. El primero la ve como algo acabado y distinto, mientras que el segundo, como algo infinito y no diferenciado». ¹⁷³

Así, si volvemos a la relación tradición/modernidad, queda claro que el neohinduismo no alcanza a abarcar todas las particularidades y matices que poseen las ideas de liberación antiguas, incluidas las ideas tántricas sobre el tema. Desde tiempos remotos, el *tantra* ha sido objeto de señalamientos, exclusión y persecución, y también tomado como charlatanería y horror; dicho miramiento prejuicioso y de mal prestigio es algo que persiste hasta la actualidad. En general, la propuesta del neohinduismo es exaltar la filosofía del *vedānta*: monista, impersonal, idealista y pura. Sin embargo, de acuerdo con el *tantra*, la liberación propuesta por el *vedānta* sigue siendo una liberación parcial, enajenada al binomio puro-impuro. Si la propuesta universalista del neohinduismo es que la liberación en la India es esencialmente una experiencia de pureza y rectitud moral conforme a los ideales de la ortodoxia brahmánica, con el *tantra* encuentra su radical refutación.

¹⁷⁰ VBT: 121.

¹⁷¹ VBT: 120.

¹⁷² VBT: 149.

¹⁷³ Utpaladeva, *Īśvarapratyaabhijñākārika*, libro 4, estrofa 13, comentario 13.

6. Recapitulación

A lo largo de este capítulo, he expuesto algunas doctrinas filosóficas de la India antigua con el fin de demostrar la debilidad de la propuesta neohinduista con respecto a la liberación, a la que se concibe como una iluminación espiritual, en la que de alguna manera, el practicante descubre la luz última de la verdad; esta experiencia mística y reveladora, desde el neohinduismo, se asocia –como también ya he mencionado– a la pureza, a la unidad, al reconocimiento de un ser supremo transcendental, al fin de la dualidad, etc. Los autores de la primera ola del neohinduismo como Roy y Vivekānanda, son los más enfáticos en este reducto, donde no importan las diversas tradiciones de la India antigua, sino que supuestamente *todas* ellas se han dedicado al cultivo de *mokṣa*, y más aún, que dicha liberación es esencial y fundamentalmente la misma.

Así, este capítulo ofrece en cada caso un contraejemplo, el cual demuestra la porosidad de la propuesta del hinduismo moderno. Si el neohinduismo sostiene que *todas* las tradiciones indias postularon a *mokṣa* como la meta última de la vida, el contraste con las doctrinas materialistas y fatalistas resultó ser la clave para refutar dicha tesis. Si el neohinduismo sostiene que la liberación es la realización o reconocimiento de un ser supremo, entendido éste como sustancia primordial, con el budismo, el contraste resultó más que adecuado. Si para el neohinduismo la liberación es una experiencia monista devenida de su suscripción con el *vedānta advaita*, resultó central el contraste con el *sāṃkhya*, que propone una liberación dualista a través del rechazo de *prakṛti* y el aislamiento con el *puruṣa*. Si para el neohinduismo la liberación es esencialmente un camino de pureza y rectitud moral (*dharma*), el *tantra* es el más fiero contraste que resultó en la exposición. Por lo tanto, cada apartado en este capítulo busca demostrar que la propuesta neohinduista de la liberación es más bien una construcción moderna basada en la selección y la simplificación.

CAPÍTULO III

***CONSIDERACIONES FINALES EN TORNO A LA IDEA DE LIBERACIÓN
EN LA FILOSOFÍA DE LA INDIA***

1. Balance sobre los dos grandes momentos de la filosofía de la India: tradición y modernidad

Después de nuestro recorrido, en el capítulo anterior, por las diversas ideas en torno a la liberación en la India antigua, parece natural preguntar qué versión o momento histórico de la India entiende “correctamente” la liberación: la India diversa de la antigüedad o la India estandarizada de la modernidad. Y más exactamente, ¿con base en qué premisas o argumentos puede optarse por una o por otra, y decidir cuál es más fidedigna y cuál no? ¿Con qué versión de la India nos quedamos?, ¿cuál será más adecuada?, ¿con qué fin inclinarse por una o por otra?, ¿cuál es el sentido de plantearse esta reflexión que hace un balance por una u otra versión de la filosofía de la India?, ¿puede optarse por ambas?, ¿de qué modo?, ¿cabría recurrir a una especie de hermenéutica analógica sobre el pasado y presente de la India? Así pues, en este apartado, presento una serie de consideraciones pertinentes para el tema; el tono de dichas consideraciones es crítico, por lo que no debería sorprender la cantidad de preguntas que quedan en el aire y el temperamento por no tomar partido por alguna de las dos versiones o momentos de la cultura de la India. Mi pretensión no es criticar tal vertiente y estar a favor de la otra, pues no considero que este sea un tema de suscripción y enemistad.

En la India hubo ciertamente una inclinación a la religión o espiritualidad, entendida ésta como devoción y creencia en un más allá, sin embargo, el talante de dicha concepción ha intentado excluir la existencia de la filosofía y racionalismo en esta región del mundo, cosa inútil, pues sí hay algo que puede denominarse filosofía (*φιλοσοφία*), no en sentido estricto, donde haya una equiparación terminológica, sino en el sentido de que hay un desarrollo de pensamiento de índole filosófica y racional (separados del mito y lo místico). De manera curiosa, Occidente llegó a sentirse especial al presuponer que sólo en éste hubo filosofía y desarrollo lógico. Amargamente para aquellos que todavía creen en dicha exclusividad, esto no es así. Así como hubo filosofía en Grecia, también lo hubo en la India, como también en China u otras partes del mundo. No parece ser representativo de alguna cultura en particular el pensamiento filosófico y racional. En esta misma línea, es que corroboro que hay cosas semejantes en todas las partes del mundo, y que la India, no es ni fue absolutamente diferente a Occidente, pues en ésta han surgido filosofías materialistas, epistemológicas, idealistas, exegéticas y terapéuticas. Así, haciendo

que florezcan sus particularidades, inconmensurabilidades y matices, Europa e India tienen pensamientos filosóficos semejantes. Con lo anterior, no estoy pretendiendo caer en el perennialismo y universalismo que crítico, sino sólo dejar caer esa ilusión de que la filosofía es exclusiva de Grecia, así como de que la India es el lugar de la espiritualidad del mundo.

En consonancia con lo anterior, la filosofía, llámese griega o india, ha dedicado una sección de sí para pensar la finalidad de la vida, las metas de ésta, o el sentido de la existencia. Dicho apartado de la filosofía es muy extenso, pues casi todos los pensadores han dedicado parte de su reflexión al tema; están los filósofos que sostienen que la finalidad de la vida es la felicidad, entendida ésta dentro de una estructura de virtud y ética; a su vez, están los filósofos que sostienen que la finalidad es la cesación del deseo afanoso por vivir. Son muchas las doctrinas y muchos los matices, pero de manera particular, la India tiene una popular doctrina sobre el tema. La doctrina de los *puruṣārthas* (propósitos de la vida humana) es una famosa doctrina india donde se sostiene que la búsqueda del ser humano apunta a la satisfacción de cuatro metas principales: *dharma* (vida virtuosa, correcta y moral) es la primera, *artha* (prosperidad material, seguridad de ingresos, posesiones materiales) la segunda, *kāma* (placer, sensualidad, realización emocional) la tercera, y *mokṣa* (liberación final), la cuarta. Aunque hay una alusión a esta doctrina desde el inicio de la cultura india (vedismo), ésta no tiene mucho que ver con la presentación de los *puruṣārthas* que he mencionado anteriormente y que nos ha llegado en la contemporaneidad. Es decir, en la cultura védica, el concepto de *puruṣārtha* sólo hacía referencia a una meta, la cual se relaciona con «los actos de sacrificio realizados para el bienestar y la felicidad del sacrificador (brahmán)»;¹⁷⁴ la finalidad de la vida (*puruṣārtha*), en esta cultura védica, sólo es una y sólo va en el carril de beneficio al sacerdote en cargo del ritual.

Gavin Flood sostiene que los *puruṣārthas*, entendidos estos en su versión moderna y no védica «son una forma de estructurar el concepto del yo (y del cuerpo) en el discurso hindú a nivel filosófico y sociológico, así como que pueden considerarse a nivel sociológico, como "campos" o "provincias de significado" con diversos grados de autonomía que estructuran la acción humana (en el sentido de

¹⁷⁴ Flood, Gavin, «The Meaning and Context of the Puruṣārthas», en *The Fruits of Our Desiring. An Enquiry Into the Ethics of the Bhagavadgītā for Our Times*, p. 13.

propósitos de la vida)». ¹⁷⁵ Así puede decirse que la doctrina de los *puruṣārthas* es un constructo intelectual de la cultura de la India que se ha ido solidificando y debatiendo a lo largo de los años. Como mencionaba, el primer apareamiento del concepto se encuentra en la cultura védica, donde designaba el conjunto de actos rituales para la obtención de felicidad y bienestar, de ahí que posteriormente se le hayan agregado nuevas secciones y horizontes, como lo va a ser *artha* o *kāma*. De esta manera, en una etapa temprana (S. II d. c., aproximadamente), sólo se entendía a los *puruṣārthas* como tres metas (*trivarga*), ¹⁷⁶ sin que *mokṣa* figurara, pues ésta sería contraria a las anteriores. ¿Cómo alcanzar la meta del placer (*kāma*) y al mismo tiempo *mokṣa*, que implica la renuncia al placer sensual?, ¿cómo ser fiel a la meta de la rectitud moral (*dharma*) y alcanzar *mokṣa*, que sería el alejamiento de la sociedad y sus mandatos morales? Así pues, la presentación de los *puruṣārthas* como cuatro metas (*caturvarga*) parecer señalar una confluencia de fuerzas en el territorio indio, donde cada postura buscaba un lugar de reconocimiento. A su vez, también la incorporación de *mokṣa* parece indicar la asimilación del discurso soteriológico por parte de brahmanismo, pero como señala Daya Krishna, la incorporación de *mokṣa* iría más bien en un sentido político, donde es conveniente su incorporación para potenciar y legitimar el discurso moderno. ¹⁷⁷

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, el neohinduismo se aferra al postulado de que toda la filosofía de la India contempla a la liberación espiritual, y para sostener dicha idea, suelen citar la doctrina de los *puruṣārthas*, asumiendo que ésta, desde el origen védico, ya vislumbraba a *mokṣa* como una finalidad de la vida. ¹⁷⁸ Presuposición falsa, si se entiende que los *puruṣārthas* en la cultura védica no apuntaban a una meta soteriológica, también si se entiende que estos en cierto momento de su historia, sólo señalaban tres metas (*trivarga*) y no reconocían a *mokṣa* como parte del sistema. La referencia a la doctrina de los *puruṣārthas* por parte del neohinduismo parece resultar contraproducente, pues resalta aún más que la idea de

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷⁶ Flood resalta las referencias al *trivarga* en algunos de los textos más icónicos de la cultura de la India como la *Bhagavadgītā* o el *Manusmṛiti*. Cf. *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁷⁷ Krishna, Daya, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, p. 6-7.

¹⁷⁸ Vivekānanda en su discurso *The East and the West*, ejemplifica claramente este punto, pues habla de la meta del *dharma* y *mokṣa*, como si desde inicio la cultura de la India hubiera contemplado a la liberación; no hace distinción temporal, contextual o sistemática, sólo menciona, en referencia a la *Bhagavadgītā*: «El objetivo en la vida es Moksha». Como es típico de la tendencia neohinduísta y mucho más marcado en Vivekānanda, siempre se omiten los matices, particularidades y especificidades doctrinales en favor de la identidad hindú. Véase Vivekānanda, *Complete Works. Vol. V*, pp. 475-492.

liberación espiritual no fue, en primera instancia, aceptada por todos, como también que ésta tuvo que ir ganando su lugar como una meta fidedigna del espíritu indio.

De manera puntual, como ya he señalado en el segundo capítulo de esta tesis, la aparición del término *mokṣa* proviene de las primeras *Upaniṣads*, donde parece indicar un ideal y una posibilidad de acción; pertenecerá a las primeras escuelas organizadas de renunciantes llevar a la práctica ese ideal. Así, la liberación en este contexto de renunciantes pretende la cesación del ciclo de reencarnaciones, como de la ruptura de la consecución de la acción ritual (*karma*) y más aún, de cualquier acción. La liberación espiritual en la cultura védica no existe, no es una meta (*puruṣārtha*), ni figura en el discurso. *Mokṣa* como realidad metafísica y como finalidad soteriológica surge después del vedismo a partir de las doctrinas de renunciantes, y a su vez, ésta no fue aceptada en un primer momento como una meta fidedigna y parte de los *puruṣārthas*. La incorporación de *mokṣa* en el discurso de los *puruṣārthas* será después, no desde el principio como argumenta el neohinduismo. Por lo tanto, *mokṣa* ni figuró desde el principio en la cultura de la India, ni figuró de manera universal u homogénea en una etapa media donde la doctrina de los *puruṣārthas* señalaba las metas de la vida humana; *mokṣa* no es sinónimo, genético y central de la cultura de la India como ha señalado el neohinduismo, obtuvo cierto lugar con el paso del tiempo, pero sólo opera en ciertas etapas históricas, en ciertas doctrinas y con sus respectivos matices y significados particulares; e incluso cuando finalmente figuró, no lo hizo de una única manera, bajo los mismos supuestos en todos los casos o como una idea acabada desde el principio, sino más bien como una meta con variantes, sujeta a la visión de las distintas escuelas y al cambio histórico.

Ahora bien, ¿por qué el neohinduismo universaliza, descontextualiza y reinterpretar su tradición?, ¿por qué simplifica la doctrina de los *puruṣārthas* para que encajen con su discurso?, ¿sus pretensiones son meramente retóricas y políticas como el peculiar caso de Vivekānanda? En mi opinión, no considero que todo el discurso neohinduista decante en la universalización de *mokṣa* por motivos *exclusivamente* retóricos o políticos. En el caso de Roy, por ejemplo, veo una pretensión de trascender un pasado que resulta anticuado y chocante cuando se le compara con el avance tecnológico y científico de la cultura occidental. La pretensión de Roy no es del todo política, es reflexiva a su vez, considerando que los

principales cambios que quería hacer eran de índole social y en la línea de los derechos humanos. A los ojos de Roy, y me parece también que, a los ojos del sentido común de Occidente, la prohibición de la práctica conocida como *satī* o la superación de ciertas prohibiciones como no cruzar el océano (*kālapani*), eran más que necesarias. ¿Cómo desarrollar a un territorio cultural que todavía cree que cruzar el océano es designio de mala fortuna? ¿Cómo justificar racionalmente el feminicidio deliberado de recién nacidas por ser precisamente del género femenino? ¿Cómo liberar a un pueblo que cree que por constitución natural y espiritual hay derechos superiores e inferiores de casta (*adhikāra*)? Si bien para todo sujeto educado en la cultura occidental estas son aberraciones de una cultura anticuada, el tema central en cuanto a *mokṣa* no es éste, sino el de ponerlo al alcance de todos, contemplando la potencia vital que pudiera sacarse de éste.

Rammohan Roy, al abordar el tema de la liberación espiritual en la India, lo equipara terminológicamente con el de «beatitud», pues lo considera cercano semánticamente. ¿*Mokṣa* y beatitud son lo mismo en sentido estricto? Por lo que se ha argumentado en esta tesis, teóricamente no, pues en el sistema cristiano no habría cabida a pesar en el cese del *saṃsāra*, como sí lo asume *mokṣa*, pero ¿un beato de la iglesia católica se siente emocionalmente igual o semejante que un iluminado del budismo?, ¿perciben el mundo desde la misma posición afectiva? Subjetivamente hablando ¿poseen características semejantes? A mi parecer, es esto lo que Roy valora, y no exclusivamente la especificidad teórica de cada doctrina; piensa él que la liberación es universal y semejante en todas las religiones porque el ser humano es el mismo en todas partes, esto entendido desde la línea de la filosofía, la ciencia moderna y los derechos humanos.¹⁷⁹ Y esto es importante, pues si existieran como tal diferentes liberaciones en sentido sustancial, se tendría que aceptar un resultado de seres humanos diferentes; es el mismo ser humano que obtiene el *nirvāṇa* al que obtiene la beatitud, con el mismo cerebro y sistema nervioso. Si se piensa en favor del universalismo, seguro que cobra sentido el discurso de Roy y el de los demás autores neohinduistas.

¹⁷⁹ El tema aquí para Roy era pensar la liberación como una verdad para el presente, no como un ideal del pasado, y esto fue posible gracias a este perennialismo o esoterismo asociado a la masonería que flotaba en la época moderna. La visión neohinduista se nutrió de estos movimientos, los reinterpretó para su contexto, potenciándolos aún más. Y para nada es menor la influencia que tiene Roy de los filósofos modernos de Europa: Kant, Rousseau, Bentham, etc.

En la misma línea, Sarvepalli Radhakrishnan tuvo el interés de reinterpretar y sintetizar la tradición india, no con un afán hueco y sometido exclusivamente a Occidente,¹⁸⁰ sino con el interés de mostrar la relevancia y profundidad del pensamiento indio. Para lograr dicho interés o pretensión, dedicó gran parte de su trabajo a esquematizar y justificar la historia de la filosofía de la India, que, según él, es semejante a la de Europa. Y en efecto, hay profundas semejanzas entre el pensamiento de Europa y el de la India, lo cual denota, asertivamente, que puede haber algo perenne en la historia del ser humano. Aunque en este trabajo me he dedicado a mostrar las particularidades y matices que contrargumentan la propuesta neohinduista, esto no puede, en última instancia, negar la presencia de dichos rasgos universales en la filosofía de la India y de Europa. Es hasta cierto punto innegable que hay paralelismos entre estas dos culturas y de ello dieron cuenta no sólo Roy y Radhakrishnan, sino asimismo Aurobindo, Tagore y varios otros. Sin embargo, también resulta innegable que el universalismo neohinduista omite muchas especificidades. En todo caso, pienso que el patrón fundamental de todos estos autores neohindusistas fue el de actualizar y reformar una tradición que ya no le podía hablar a un presente más desafiante, competitivo y que los tenía subyugados a la conquista territorial. En este sentido, la actualización y la reinterpretación era necesaria, aunque ello representara el sacrificio de las particularidades doctrinales.

En este contexto y con el advenimiento del mundo moderno, la tradición antigua de la India no podía hablarle al presente en los mismos términos que lo había hecho por siglos. De aquí precisamente que surja el sentido de la propuesta neohinduista: una que actualiza el pasado para sacarlo de sus atavismos de origen y con ello despliegue la potencia de su espíritu. Lo mismo vale para la idea de liberación, entendida como una de las más fuertes y expansivas, interesantes y vitales. Entonces, ¿con qué fin el neohinduismo reinterpreta su tradición? Con el fin de que ésta pueda hablarle a un mundo radicalmente diferente, para que esa tradición no muriera, y más bien se actualizara y compitiera con Occidente. Los autores que he presentado en el primer capítulo son muestra de un profundo anhelo y desafío que tuvo lugar en la modernidad, en un horizonte de intercambio cultural e intelectual. Aunque critico la construcción de la idea de liberación, no niego que ésta tenga poder y cierto grado de validez, siempre y cuando se tome en cuenta el lugar hermenéutico de donde surge

¹⁸⁰ Véase el aparatado primero del capítulo I.

y la pretensión de que esta idea –la liberación–, pueda ser analizada, practicada y vivida por seres humanos modernos y no indios.

En efecto, no es azarosa o insensata la construcción de la idea de liberación en la India moderna. Ciertamente está, por otra parte, descontextualizada, injustificada y mal planteada en cuanto a la especificidad de cada doctrina. Como mencioné en el capítulo primero, no hay que menospreciar a estos autores modernos, pues si bien no son académicos estrictos y objetivos en sus planteamientos, sí son audaces pensadores que no postularon cosas al aire, como tampoco sin ningún sentido: todo lo contrario, lo que postularon, aún la idea de liberación, fue una idea bien pensada. Claro, si bien es cierto que he señalado la reinterpretación de la tradición en clave espiritualista, esto no quiere decir que estos autores no hayan tenido un conocimiento pleno de lo que estaban argumentando, como también que toda su pretensión universalista se resuma a patrones exclusivamente políticos o retóricos.¹⁸¹ De esta manera, definitivamente hay material suficiente para justificar lo que sostienen, a saber, que la filosofía de la India se puede leer en clave espiritual.

A mi consideración, esta tesis ya ha expuesto bastante en contra del neohinduismo y su construida idea de liberación espiritual, por lo que el balance entre tradición/modernidad que tiene lugar aquí, sería imposible, si estrictamente me dedicara ahora a hablar en favor del neohinduismo; lo único que he podido hacer es hablar de algunas generalidades en favor de éste, con el propósito de resaltar que también tiene cierto valor cuando se le piensa en su propio contexto y en sus propias circunstancias históricas, de cara a un presente nuevo y desafiante.. La pregunta resurge: ¿con qué versión de la India nos quedamos?, ¿cuál será más adecuada?, ¿con qué fin inclinarse por una o por otra?, ¿puede optarse por ambas?, ¿de qué modo?, ¿cabría recurrir a una especie de hermenéutica analógica sobre el pasado y presente de la India? Si bien todas estas preguntas pueden resultar pertinentes, no considero que se puedan responder sin tomar partido por una u otra postura: tradición o modernidad.¹⁸² En mi opinión, tomar partido por una u otra, rompe con el espíritu crítico por el cual este trabajo surge, y a su vez, representa la suscripción teórica a

¹⁸¹ Que también como señalé, el caso especial es el de Vivekánanda, donde sí se puede resaltar estos patrones.

¹⁸² En la mayoría de los casos, tomar postura por algo o tener una suscripción teórica, resulta en algo adecuado y beneficioso. Resulta en un acuerdo social de contexto, en el que se legitima lo que se dice, aun cuando se diga cualquier cosa: vale, siempre y cuando esté dentro de las políticas de suscripción. El espíritu crítico, a mi consideración, debe ir más allá de esto, debe de plantear reflexiones, dudas, desestabilizaciones.

un sistema de mundo preestablecido (donde regularmente se vive o goza) y que muchas veces, habita inconscientemente en el autor. Intento, en la medida de lo posible, no tomar partido por una postura, lo cual no da respuestas en sí y sólo deja preguntas al aire, pero lo que sí deja, por otra parte, es un auténtico ejercicio de reflexión.

2. Observaciones subjetivas y terapéuticas de la liberación en el siglo XXI

La idea de liberación, como ya se ha visto, ha sido tema de fascinación tanto fuera, como dentro de la India;¹⁸³ ha sido extensamente debatida y sigue siendo, hasta nuestros días, una idea sumamente atractiva y potente. En este apartado, extenderé el ejercicio de reflexión crítica a nuestra propia época y a nuestro propio contexto cultural, pues personalmente, lo considero de sumo interés, por las implicaciones subjetivas y terapéuticas en el que se fragua; a su vez, intentaré exponer algunas consideraciones sobre la liberación, pensando en sujetos del siglo XXI, que surgen y viven en un mundo con dinámicas diametralmente opuestas al pasado de la tradición de la India, y evidentemente, también del horizonte neohinduista (siglos XVIII-XX).

Como vimos, en general, los autores neohindusistas, tanto los de la primera ola (siglos XVIII-XIX) como los de la segunda ola (siglos XX-XXI), sostienen que su idea de liberación es la más adecuada para el tiempo presente, y no la tradicional, debido a sus exigentes requerimientos prácticos y doctrinales, pues argumentan que se han considerado los detalles del mundo moderno y avanzado. De esta manera, si en algo tiene razón la propuesta neohinduista, es en que no se puede pensar a la liberación en los siglos XX-XXI de la misma manera en la que se pensó en la antigüedad, ya que simplemente son momentos históricos diferentes. ¿Es posible la práctica rigurosa de la meditación o contemplación para alcanzar la liberación en estos tiempos?, ¿el imaginario colectivo ofrece las condiciones para llevar a un practicante a la búsqueda de dicha liberación?, ¿las traducciones son suficientes para guiar a alguien a la meta final (*mokṣa*, *nirvāṇa*)? Los motivos vitales que orillan al practicante a buscar la liberación ¿son los mismos que los antiguos?, ¿estos son auténticos (pensando idealmente en la tradición) o sólo son el producto del mundo convulsivo y enfermo en el que vivimos (pensando la modernidad-posmodernidad desde una perspectiva pesimista)?, ¿pueden ser los motivos de la búsqueda de la liberación en estos tiempos, una búsqueda alterna de cura del alma que las

¹⁸³ No es una idea que sólo se haya debatido entre Europa e India, o propiamente dentro del territorio indio, también se ha debatido a lo largo y ancho de Asia, por medio del budismo y sin él. El debate de esta idea ha sido controversial para las demás religiones del mundo, principalmente para el islam, quien ha tenido un acercamiento más ésta por razones geográficas, pero sin dudar, también se puede involucrar en el debate de la idea de liberación (*mokṣa*) al judaísmo, el cristianismo, el zoroastrismo y las religiones tradicionales del Tíbet, China y Japón. Cf. Halbfass, Wilhem, *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*, pp. 311-314.

psicoterapias no puede procesar?, ¿puede ser que la liberación esté vedada para estos tiempos por razones culturales, globales y subjetivas? A mi forma de ver, es indebatible que los tiempos antiguos y los actuales sean rotundamente diferentes, pero concedo a la reflexión la posibilidad de que haya algo perenne en cada momento histórico y en cada cultura; a su vez, me parece fundamental reflexionar si acaso es posible la liberación para estos tiempos, pues me parece que sobran puntos a considerar sobre el tema. De esos múltiples temas de reflexión, propongo simplemente dos consideraciones al respecto.

La primera sería la imposibilidad de la liberación en el siglo XXI por el hecho de que las subjetividades no son las mismas; no piensa, no siente, no percibe, ni comunica exactamente lo mismo un indio del pasado, que uno en la actualidad, y con mayor razón alguien ajeno a esa tradición cultural (extranjero). Pero antes, ¿qué se entiende por subjetividad?, ¿qué asume eso de que no son iguales las subjetividades del pasado y las actuales? En términos muy generales, se puede decir que el concepto de subjetividad asume toda una gama de percepciones, ideas, juicios, razonamientos y lenguaje basados en la particularidad de un ente que es agente de dichas propiedades (sujeto) y, por tanto, influidos todos estos por motivaciones y pretensiones singulares del mismo, sin dejar de lado la interacción de este sujeto particular con otros, como a su vez, con el medio circundante que lo moldea y sujeta a la vez. No es mi intención explicar detalladamente la subjetividad o suscribirme a una postura que la defina como tal, sino referir, de manera muy escueta, que toda subjetividad asume interacción de un ente particular (sujeto) con un mundo circundante: no es posible pensar a un sujeto fuera del mundo, ni pensarlo como ajeno a su momento histórico, su tradición cultural, su lenguaje, etc. De esta manera, el aspecto que me interesa resaltar aquí en cuanto a la subjetividad es la dependencia del sujeto al mundo concreto en el que se inscribe. ¿Por qué son diferentes las subjetividades del pasado a las actuales? Simplemente porque se inscriben en mundos diferentes, donde el sistema económico-político, el devenir histórico, la tradición cultural, la dinámica social, tecnológica, etc., son preeminentes y generadores de la vida de los sujetos. Por su parte, el sujeto que meditó en la India antigua no es el mismo que el actual, pues no imagina las mismas cosas, no tiene las mismas opiniones acerca de la realidad, no nombra a las cosas con el mismo término, no tiene las mismas intenciones o deseos y demás.

En consecuencia, en el fondo de las subjetividades –entre las antiguas y las actuales– hay una estructura muy distinta, un imaginario y un lenguaje específicos. Lo que resalta en este sentido es ¿qué evocaría imaginaria y simbólicamente la idea de liberación en un sujeto de la antigüedad? Como se ha visto a lo largo de este texto, *mokṣa* o *nirvāṇa* evocan, ante todo, una liberación de las ataduras del ciclo de reencarnaciones, lo que se suscribe necesaria e inalienablemente a un sistema de creencias particular. Así, la liberación se da, precisamente, dentro de este sistema simbólico e imaginario, de este específico sistema de creencias. ¿Puede un buscador moderno de *mokṣa*, aspirar a identificarse con el imaginario y simbolismo de la antigüedad, aún sea éste, budista, jainista o *tāntrika*?, ¿es posible que un extranjero de ese sistema de creencias alcance dicha iluminación espiritual? Primero se tendría que señalar la validez o convicción de su sistema de creencias, ya que no podría alguien alcanzar *mokṣa* si no cree siquiera en la reencarnación y en una serie de premisas base de la cultura de la India. Así, la variedad y extensión de cosas a considerar en cuanto a este subtema, hace a éste incomprensible, pues ¿cómo se podría saber el nivel de convicción sobre el sistema de creencias indio que posibilitaría la liberación?, ¿cómo saber la legitimidad simbólica e imaginaria del buscador de *mokṣa*, ya sea éste, posmoderno u extranjero?, ¿es forzosamente necesario tener un imaginario o un sistema de creencias de la antigüedad? En estricto sentido, para alcanzar la liberación del *saṃsāra*, primero se tiene que creer en él, tener un imaginario coherente a éste, y esto hablaría en sí, de una suscripción doctrinal o religiosa estrictamente india y no a la manera flexible y mercantil que suele acontecer en nuestros días.

El segundo punto por considerar es la imposibilidad de la liberación debido a la dinámica social, política y económica de nuestro mundo actual, lo cual, como he llegado a notar, se relaciona con los diversos movimientos psicoterapéuticos y terapéutico-filosóficos. ¿Puede alguien auténticamente liberarse de las exigencias y deseos del mundo actual al que se encuentra inconscientemente afiliado? Considero este tema parte nuclear del acontecimiento de la corrupción de la mayoría de los movimientos neohinduistas, pues me parece que en esa búsqueda de liberación se juegan una serie de fijaciones, repeticiones y mociones plenamente actuales y capitalistas. Es decir, cuando un aspirante a la liberación acude a un centro de meditación o se convierte a la enseñanza de su maestro espiritual, no va sólo él y su

anhelo, van sus fijaciones, sus identificaciones, traumas y repeticiones psicológicas. Tal vez el aspirante llegué a los pies de su maestro arrastrando un pasado de abuso, de adicción a sustancias, de tendencias suicidas o inclinaciones agresivas. ¿Pueden ser compatibles las convulsiones de la actualidad con la liberación de la India antigua, aun considerando el especial caso trasgresor del *tantra*? O, muy acorde al tema, ¿la liberación como *mokṣa* o *nirvāṇa* precisamente sería la sublimación o superación de esa interioridad oscura del sujeto del siglo XXI?, ¿mediante qué esquema se podría medir el avance espiritual del practicante, del antiguo (sistema de creencias y estipulaciones) o del neohinduista?

Derivado de lo anterior, ¿guarda la idea la liberación hoy en día algún nexo con las diversas formas de terapia, ya sean éstas psicológicas, psiquiátricas, filosóficas o psicoanalíticas? Este giro terapéutico, ¿es una apropiación del neohinduismo para vender la espiritualidad como mercancía, o es una demanda de cura por parte de los sujetos del siglo XXI? En particular, considero importante reflexionar si la búsqueda de la liberación en la actualidad corre más bien en este sentido de búsqueda de sanación (terapia), de sentido vital y huida del sistema, y no tanto en el sentido de una liberación espiritual en sí, teológica y soteriológicamente hablando. Puede ser muy cierto que el anhelo de un practicante del siglo XXI no sea como tal el de alcanzar la liberación del *samsāra* como tal, sino más bien de la cesación de la tensión y el escape del mundo en el que vive. Es probable que, en un sujeto de la actualidad, la liberación esté más inclinada hacia la parte psicológica e inconsciente, que de la parte doctrinal y soteriológica.

No extraña pues, que un sujeto posmoderno renuente de la realidad en que vive, quedé flechado por la idea del *nirvāṇa*, pues ésta no sólo operaría como denegación del mundo con el que choca, sino como escape de él, como a su vez, que dicha idea lo remita a un despertar de sentido vital; no sería en este caso, una suscripción a la idea de liberación en sentido tradicional (doctrinalmente hablando), sino más bien neohinduista: reinterpretada en clave terapéutica. ¿Qué tan válida es esta concepción y reinterpretación de la idea de liberación (terapéutica)?, ¿dicha reinterpretación se conecta esencialmente con las nociones de cese al sufrimiento (*duḥkha*) y pérdida de ignorancia (*avidyā*) de la tradición india?, ¿es válido leer la liberación en clave terapéutica y existencial?, ¿es mejor leer dicha idea en sentido teológico-místico que terapéuticamente? Por otra parte, aquí también se puede analizar el origen de la

intención de la búsqueda, si ésta es fiel a la doctrina del practicante y su tradición, o más bien fiel a las convicciones y reinterpretaciones *ad hoc* del buscador de *mokṣa*. Así pues, emanado de un mundo actual y posmoderno, parece imposible evitar el orientalismo y la tendencia neohinduista.

En efecto, al analizar la búsqueda de la liberación espiritual en sujetos contemporáneos, y al reflexionar sobre el contexto general en el que se fragua dicha búsqueda, puede notarse la fuerte renuencia de los practicantes del mundo que habitan y son partícipes. Me hace pensar que el mundo que habitamos produce sujetos cada vez más carentes de sentido vital, sujetos que se sienten totalmente insatisfechos con las formas de vida que nos propone el mundo posmoderno, sujetos confundidos entre diversas ideologías, funciones biológicas, metas de la vida y demás. Ha venido proliferando diversas formas de psicoterapia, el yoga global como práctica de sanación, tratamientos del alma antiguos que prometen una cura por medio de sustancias psicodélicas, una lectura de la filosofía más en el sentido del cuidado de sí y los ejercicios espirituales, movimientos religiosos heterodoxos, *coaching* y otras tantas formas de coadyuvar al bienestar de los sujetos del siglo XXI. No estoy seguro de que, en nuestro mundo, y más en sujetos ajenos a la cultura de la India, haya una legitimidad y alienación total frente a la liberación; me parece, como ya lo he dicho, que la búsqueda de liberación en la actualidad corre más bien en el sentido de una terapia: en ver a la religión (hinduismo) como una forma de cura y sentido vital.

Ahora, sería interesante revisar si se puede leer la historia del pensamiento de la India en sentido terapéutico, a la manera en que lo hace Pierre Hadot con la filosofía griega; si es por ahí que la India está dando lo que la cultura occidental no puede dar de sí (tanto su propia filosofía como sus religiones), o que al menos no puede extender adecuadamente, ¿las psicoterapias occidentales estarán siendo insuficientes para dotar a los sujetos de bienestar y sentido vital? En este sentido, no es una intuición absurda el pensar a la filosofía de la India como una terapia, pues ¿qué no el budismo se fragua en la premisa de que la vida es esencialmente sufrimiento y que la propia doctrina puede verse como un método de cura de este *páthos* vital?, ¿no tanto el *sāṃkhya* como el yoga se establecen en torno al bienestar y la erradicación absoluta de *duḥkha*?, ¿será por esta tendencia salvífico-terapéutica que el hinduismo tiene tanta potencia en nuestros días?, ¿está el hinduismo

formulándose hoy en día en esta clave de bienestar y felicidad?, ¿pueden ser los métodos de meditación o contemplación indios, sustitos, alternos o complementarios de las psicoterapias occidentales?, ¿qué no hay una nueva forma de psicoterapia que se define como *mindfulness* y tiene bases budistas e hinduistas?

Hay, pues, varias implicaciones a considerar sobre el tema de la liberación, una vez que éste es apreciado desde la perspectiva de su apropiación y significación en el contexto del siglo XXI. Las dos consideraciones que ofrezco aquí de manera preliminar son sólo algunas de esas implicaciones. Claramente, por lo tanto, esta tesis deja abiertas varias rutas de investigación futura, por lo que el lector tendrá que disculparme por lanzar tantas preguntas y responder muy pocas. Así, espero que este recorrido crítico por la filosofía de la India en cuanto a la idea de liberación haya sido útil, al menos como ejercicio hermenéutico y de reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- Abedhananda, *El evangelio de Sri Ramakrishna*, Hollywood: Sarada Ma Publishing, 2012.
- Abhay Charan De, «The Life of Srila Bhaktisiddhanta Saraswati Goswami Prabhupada», *Back to Godhead*, (1)9, 1952, p. 14-22.
- Acharya, Mādhava, *The Sarva-Darśana-Samgraha: or, Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, London: Trübner & Company, 1894.
- Arnau, Juan, *Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista*, México: F. C. E., 2012.
- , *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México: F. C. E., 2005.
- Bali, Saraswati, *Bṛhaspati in the Vedas and the Purāṇas*, Delhi: Nag Publishers, 1978.
- Basham, Arthur, *History and Doctrines of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- Barua, Benimadhab, *The Ājīvikas*, Calcuta: University Press, 1920.
- Bose, N. S., *The Indian Awakening and Bengala*, Calcutta: University Press, 1960.
- Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda, *La ciencia de la autorrealización*, México: Bhaktivedanta Book Trust, 1979.
- , *Śrī Īsopaniṣad. Secreto de los tiempos antiguos*, México: Bhaktivedanta Book Trust, 1982.
- , *Kṛṣṇa. La Suprema Personalidad de Dios*, México: Bhaktivedanta Book Trust, 1970.
- , *Kṛṣṇa, la fuente de placer*, México: Bhaktivedanta Book Trust, 2005.
- , *El néctar de la devoción*, México: Bhaktivedanta Book Trust, 1998.
- Bhaktivinoda Ṭhakkura, *Sri Chaitanya: His Life and Precepts*, Cobb: Mandala Publishing, 1998.

Bhattacharya, Ramkrishna, *Studies on the Carvaka/Lokayata*, London: Anthem Press, 2011.

-----, «Commentators on the Cārvākasūtra: A Critical Survey». *Journal of Indian Philosophy*, (38), 2010, pp. 419-430.

-----, «What the Cārvākas Originally Meant. More on the Commentators on the Cārvākasūtra», *Journal of Indian Philosophy*, 38(6), 2010, pp. 529-542.

-----, «Cārvāka Fragments: A New Collection», *Journal of Indian Philosophy*, 30(6), 2010, pp. 607-620.

Bhikkhu Bodhi, *The Great Discourse on Causation. The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1984.

Bronkhorst, Johannes, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

Bryant, Edwin (ed.), *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of A Religious Transplant*, Columbia: University Press, 2004.

Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi: People's Publishing House, 1992.

Chavravati, Satis Chandra, *The Father of Modern India*, Calcutta: University Press, 1935.

Couture, André, «The Emergence of a Group of Four Characters (Vasudeva, Samkarsana, Pradyumna and Aniruddha) in the “Harivamsa”: Points for Consideration», *Journal of Indian Philosophy*, 34(6), 2006, pp. 571-585.

Dasgupta, Swapan, *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*, Gurgaon: R.H.I., 2010.

De palma, Daniel, «Sobre la concepción sāmkhya de la materia», *Estudios de Asia y África (COLMEX)*, (28)1, 1992, p. 207-220.

Figuroa, Óscar, *Vijñānabhairava-tantra*, Barcelona: Kairós, 2017.

Flood, Gavin, «The Meaning and Context of the Puruṣārthas», en *The Fruits of our Desiring. An Enquiry Into The Ethics of the Bhagavadgītā for our Times*, Cambridge: University Press, 1997.

- Garfield, Jay, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford: University Press, 1995.
- González Reimann, Luis, «Ortodoxia y herejía en el hinduismo», *Estudios de Asia y África (COLMEX)*, 54(1), 2019, pp. 83-102.
- Halbfass, Wilhem, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*. México: F.C.E., 2013.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: University Press, 2013.
- Hein, Norvin, «A Revolution in Kṛṣṇaism: The Cult of Gopāla», *History of Religions*, (25)4, 1986, pp. 296-317.
- Inden, Ronald, *Imagining India*, Indiana: University Press, 1990.
- Isherwood, Christopher, *Ramakrishna and his Disciples*, Hollywood: Vedanta Press & Bookshop, 1965.
- King, Richard, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London: Routledge, 1999.
- Klostermaier, Klaus, «Mokṣa and Critical Theory», *Philosophy East and West*, 35(1), 1985, p. 62-85.
- Krishna, Daya, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*. Oxford: University Press, 1992.
- Ksemendra, *Madre por conveniencia o El manual de la cortesana perfecta*, trad. Óscar Figueroa, Madrid: Trotta, 2019.
- Kopf, David, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Los Angeles: University of California Press, 1969.
- , *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton: University Press, 1979.
- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, 2013.
- Larson, Gerald, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi: Motilal Banarasidass, 1998.

- Mahony, William, «Perspectives on Kṛṣṇa's Various Personalities», *History of Religions*, (26)3, 1987, pp. 320-335.
- Monier-Williams, Monier, *Religious Thought and Life in India*, Oxford: University Press, 1883.
- Nicholson, Andrew, *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, New York: Columbia University Press, 2013.
- Olivelle, Patrick, «Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature», *Contribution of Indian Sociology*, 32(2), 1998, pp. 190-216.
- Olivelle, Patrick, *The Dharmasūtras: The Law Codes of Ancient India*, Oxford: University Press,
- Onfray, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- Padoux, André, *The Hindu Tantric World an Overview*, Chicago: University Press, 2017.
- Patañjali, *Yogasūtra*, trad. Pujol, Óscar, Barcelona: Kairós, 2016.
- Parameswaran, *Marx and Vivekananda: A Comparative Study*, Madras: Vivekananda Kendra Prakashan Trust Madras, 1987.
- Platón, *La república*, Madrid: Gredos, 1988.
- Plutarco, «Alejandro», en *Vidas paralelas*, Madrid: Gredos, 1999.
- Potter, Karl, *Presuppositions of India's Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Oxford: University Press, 1929.
- Radhakrishnan, Sarvepalli & Moore, Charles, *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton: University Press, 1967.
- Román, María Teresa, «Encuentros entre la India y Occidente en el mundo antiguo», *Espacio, tiempo y forma, Serie II, Historia antigua*, t. 12, 1999, pp. 71-85.
- Rosen, Steven (ed.), *Vaiṣṇavism. Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*, New York: Folk Books, 1992.

Roy, Rammohan, *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmunical Theology*. London: Parbury, Allen, & Co, 1832.

Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona: Penguin Random House, 2008.

Sanderson, Alexis, «Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir», en *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: University Press, 1985.

Satsvarūpa Dāsa Gosvāmī, *Srīla Prabhupāda-līlāmṛta: A Biography of His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. Vol. I*, Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1980.

-----, *Prabupada Nectar. Anectotes From the Life of His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda*, Los Angeles: GN Press, 2004.

Schopenhauer, Arthur, *Manuscritos berlineses*, Valencia: Pre-Textos, 1996.

Sharma, H.D., *Raja Ram Mohan Roy — The Renaissance Man*, Calcutta: Rupa & Co, 2002.

-----, *The Sāṃkhya-Kārikā*, Poona: The Oriental Book Agency, 1933.

Sharma, B. N. Krishnamurti, *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2014.

-----, *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

Swāmi Atulananda, *Éxtasis sin igual*, México: VRINDA, 2017.

Tagore, Surendranath, *Raja Rammohun Roy: Builders of Modern India*, New Delhi: Publication División, 2016.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Filosofía de la India. Del Veda al vedānta. El sistema sāmkhya*, Barcelona: Kairós, 2008.

Torella, Raffaele, «Purity and Impurity in Nondualistic Śaiva Tantrism», *Studia religiologica* (48)1, 2015, pp. 1-16.

Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārika*, trad. Pandit, Bansi, Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.

Villoro, Luis, *Una filosofía del silencio: La filosofía de la India*, México: UAM, 1996.

Vivekānanda, *Complete Works*, Hollywood: Vedanta Press, 2008.