

LAS CUATRO SAMPRADAYAS

POR

PURUSATRAYA SWAMI

TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL POR SVARUPA-DAMODARA DAS
BRAHMACARY

INSTITUTO VAISNAVA DE EDUCACION SUPERIOR

CONTENIDO

Prefacio

Introducción

Parte I - Sri Sampradaya

A - Periodo Pre - Ramanuja

II - Los Acharyas

B - Sri Ramanujacarya

I - Su Vida

II - Sus Obras

Filosofía Vedanta Visistadvaita

I- Significado del Término Visistadvaita

II- Categorías Metafísicas Fundamentales

III- Pramanas y su Validéz

IV- Teoría del Conocimiento

V- Conocimiento del Mundo Externo

VI- La Doctrina de *Jiva*

VII- La Doctrina de Isvara

VIII- Brahman y Universo

IX- Sadhana y Mukti

Visistadvaita Post - Ramanuja

Parte II - Brahma Sampradaya

Introducción

Vida de Sri Madhvacarya

Obras de Sri Madhvacarya

Filosofía Dvaita de Sri Madhvacarya

A- Ontología

B- Epistemología

C- Mundo de la Experiencia

D- Doctrina de Atman

E- Doctrina de Brahman

F- Sadhana Vicara

G- Doctrina de Mukti

Diferencias entre las filosofías de Ramanuja y Madhva

Vida y Obras de Jayatirtha

Vida y Obras de Vyasatirtha

La Escuela Madhva y su Institución

Parte III - Kumara Sampradaya

I- Sri Nimbarkacarya - Vida y Obras

II- Svabhavika - Bhedabheda - Vada

III- Visistadvaita versus Svabhavika-Bhedabheda

Parte IV - Rudra Sampradaya

I- Primera Fase (Sri Vishnusvami)

Sridhar Svami

II- Sri Vallabhacarya - Vida y Obras

III- Filosofía Sudhadvaita

Parte V - Brahma-Madhva-Gaudiya Sampradaya

PREFACIO

Srila Prabhupada termina su introducción del Srimad Bhagavatam con las siguientes palabras:

“El culto de la filosofía de Sri Cheitanya es más rica que cualquier otra, y se admite que es la religión viviente del día con la potencia de difundirse como *vishhva dharma* o

religión universal. Estamos contentos de que el asunto ha sido tomado por varios sabios entusiastas como Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati Maharaja y sus discípulos. Todos esperamos ansiosamente por los felices días del Bhagavata dharma o *prema dharma*, inaugurado por el Señor Sri Cheitanya Mahaprabhu”.

Nosotros, los *vaisnavas* Gaudiya, estamos convencidos de que la filosofía de Sri Cheitanya es la esencia de todas las demás filosofías *vaisnavas*. Es la *siddhanta* definitiva, la exposición más precisa de las palabras de Bhagavan Srila Vyasadeva, y la última palabra en la filosofía Vedanta. Realmente las cuatro filosofías *vaisnavas* - Visistadvaita, Dvaita, Sudhadvaita y Svabhvikabheda - han pavimentado la ruta para la manifestación de la filosofía Acintya-bhedabheda de Sri Cheitanya.

Srila Bhaktivinoda Thakur en su Navadvipa Mahatmya (Parikrama-khanda) reveló que todos los *acharyas* fundadores de las *sampradayas vaisnavas*, especialmente Sri Ramanuja, Sri Madhavacarya, Sri Vishnuswami y Sri Nimbarkacarya realizaron algunos pasatiempos en Gaura-mandala. Él describió una reunión que el Señor Cheitanya tuvo con Sri Nimbarka, cuando Él se le dirigió con estas palabras:

*madhva haite saradvaya kariba grahana
eka haya kevala-advaita nirasana*

*krsna-murti nitya jani'tanhara sevana
 sei ta'dvitiya sara hana mahana
 ramanuja haite anni lai dvi sara
 visnu haite dui sara kariba svikara
 tadiya sarvasva-bhava, ragamarga ara
 toma haite laba ami dui mahasara
 ekanta radhikasraya gopi-bhava ara*

“Más tarde cuando Yo empiece el movimiento de Sankirtan Yo mismo predicaré utilizando la esencia de las filosofías de ustedes cuatro. De Madhva recibiré dos temas: su completa derrota a la filosofía Mayavadi, y su servicio al murti de Krishna, aceptándole como un ser espiritual eterno. De Ramanuja aceptaré dos enseñanzas: el concepto de *bhakti* impoluto por *karma* o *jñana* y el servicio a los devotos. De las enseñanzas de Vishnuswami aceptaré dos elementos: el sentimiento de dependencia exclusiva a Krishna y el sendero de *raga bhakti*. Y de ti recibiré dos grandes principios: la necesidad de tomar refugio de Radha y la elevada estimación por el amor de las *gopis* por Krishna”.

Nuestra *sampradaya* Gaudiya por lo tanto está muy endeudada con todos estos grandes *acharyas*. Srila Jiva Goswami declara que él se acogió a los comentarios de los grandes *vaisnavas* como Sridhara Swami. Sri Ramanujacarya y Sri Madhavacarya mientras componía su obra maestra, Sad Sandarbha la cual expresa la esencia de la filosofía de Sri Cheitanya.

Otro acto muy significativo de reconocimiento realizado por las *gaudiyas* para toda la comunidad *vaisnava*, y sus venerados *acaryas*, fue ofrecido por Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakur. Él instaló los *murtis* de los cuatro *acaryas* en el templo principal para adoración permanente en el Sri Cheitanya Math, en Sridhama Mayapur.

Esta obra fue realizada principalmente por compilación directa y adaptación de los textos de algunos de los mejores libros disponibles en el idioma inglés sobre el tema. La idea es que un representante reconocido de cada *sampradaya* exponga su propia filosofía con sus propias palabras, conceptos y terminología. De esta manera la información es más exacta y somos capaces de apreciar mejor la modalidad de cada *sampradaya*. Los siguientes libros fueron utilizados en este trabajo:

- 1- Una Historia de la Filosofía de la India (5 vol). Surendranath Dasgupta
- 2- Un Estudio Crítico de la Filosofía de la India, Dr. Chandrahara Sharma.
- 3- Filosofía y Religión de Sri Cheitanya, O.B.L. Kapoor.
- 4- La Historia y Literatura de los Vaisnavas de la Gaudiya y su Relación con otras Escuelas Medievales Vaisnavas, Dr. Sambidananda Das.
- 5- La Filosofía de Visistadvaita, P.N. Srinivasachari.
- 6- Fundamentos de Visistadvaita, S. M. Srinivasachari.

- 7- Filosofía de Sri Madhvacarya, B.N.K. Sharma.
- 8- Historia de la Escuela Dvaita de Vedanta y su Literatura, B.N.K. Sharma.
- 9- Doctrinas de Nimbarka y Sus Seguidores, Roma Bose.
- 10- La Filosofía de Nimbarka, Madan Mohan Agrawal.
- 11- Una Vida de Sri Vallabhacarya y las Doctrinas, Prof. G.H. Bhatt.
- 12- Sri Vallabhacarya y Sus Doctrinas, Prof. G.H. Bhatt.
- 13- Pusti-marga y Sri Vallabhacarya, editado por C.M. Vaidya.

Purushatraya Swami.
Vrindavana, Karttika 1993.

Introducción

LA CAÍDA DE LA ESCUELA MAYAVADA Y LA REACCIÓN TEISTA DE SRI RAMANUJACARYA.

(De la Historia de la Escuela Dvaita del Vedanta y su literatura)

A) Por el tiempo más reciente del siglo doce algunas señales de un creciente descontento con las abstracciones vacías de la escuela Mayavada se comenzaron a sentir. Varias versiones de la doctrina Advaita, a menudo en conflicto una con otra, sobre puntos vitales, se dieron, tanto por los contemporáneos y por los sucesores de Sankaracarya. Las

declaraciones de las propias opiniones de Sankara sobre que el Vedanta no era convincentemente claro en muchos puntos. Esto dio lugar a varias escuelas de pensamiento que reclamaron ser la apropiada interpretación de las ideas monistas de Sankara; pero que diferían una de otra algunas veces de una manera muy especial. Surgieron diferencias entre maestro y discípulos y entre los discípulos entre sí en la dilucidación de principios generales y doctrinas. Por cinco siglos de los ocho, el monismo en alguna forma u otra, tuvo gran influencia. Pero, después de esto, el interés popular en ello y la admiración disminuyeron inevitablemente.

B) Cerca del siglo doce, la filosofía cayó en un seco ejercicio en definiciones y contra definiciones y dialecticismo no mitigado. La filosofía había cesado de ser una ansiosa búsqueda de Dios y la vida eterna.

C) En ese entonces, una ola de intenso Devocionalismo en la Religión y el Teísmo en la Filosofía estaba surgiendo por todo el país. Para el común de los hombres del mundo, parecía que los Mayavadis habían pervertido el propósito de la unidad apoyado en los Upanisads; mientras que la que ellos ofrecían en cambio no era confiable. La negación del deseo Supremo y del conocimiento del Señor era algo duro de tragar, tanto como declaraciones “Después de todo, Dios es irreal” o que “Aún el Purusottama es imaginario”.

D) Cuando el Devocionalismo de los *vaisnavas* del Sur alcanzó su altura cerca del siglo décimo, estaba dispuesto a llegar a una solicitud por alianza formal con el Vedanta. El Teismo de los *vaisnavas* no pudo contentarse más con un sitio subordinado. Sri Yamunacarya había emprendido la tarea de recibir el trabajo de los previos *vaisnavas*, y había convocado la atención sobre los defectos de la filosofía Mayavada, en su Siddhitraya. Pero un comentario sistemático sobre la Prasthanatraya era necesario. El antiguo trabajador de Bodhayana, Tanka, etc., evidentemente había sido perdido, o se había vuelto obsoleto, en estilo o método y totalmente eclipsado por el famoso comentario de Sri Sankaracarya. La tarea de escribir un nuevo comentario, a la par con el mejor en el campo, para así promover el teismo *vaisnava* dentro del enfoque del pensamiento filosófico contemporáneo era urgente. Esto fue tomado por Sri Ramanujacarya, quien escribió largos comentarios sobre el Vedanta-sutra y el Bhagavad-gita, y así estableció el realismo vedántico sobre una base firme, tanto lógica como en su texto.

PARTE I SRI SAMPRADAYA

UN PERIODO PRE - RAMANUJA

I- LOS ALVARES

A) Se cree que los versos del Srimad Bhagavatam (2.5.38-40) son una profecía por la aparición de los Alvares, los santos del Sur de la India: “Mi querido rey, los habitantes de Satya *yuga* y otros sabios desean ansiosamente nacer en esta era de Kali, ya que en esta era habrá muchos devotos del Señor Supremo Narayan. Estos devotos aparecerán en varios sitios pero serán especialmente numerosos en el Sur de la India. ¡Oh maestro de los hombres! En la era de Kali aquellas personas que beben las aguas de los ríos sagrados de Dravida-desa como el Tamraparni, Kritamala, Payasvini, el extremadamente piadoso Kaveri y el Maharadi, serán devotos casi puros de la Suprema Personalidad de Dios, Vasudeva”.

B) Los Alvares son doce en número y, según la investigación histórica moderna, ellos florecieron en el periodo entre el siglo segundo AD y el octavo AD. Algunos de ellos aparecieron en las riveras de estos ríos mencionados.

C) Ellos eran totales Maha Bhagavatas quienes manifestaron éxtasis devocional de Bhagavat *prema* en el más alto grado. Todos ellos tuvieron el *darsan* divino del Señor y estaban continuamente inmersos en el amor por Dios. Ellos expresaron sus realizaciones místicas en fina poesía.

D) Ellos nacieron en castas diferentes y en tiempos diferentes, pero básicamente tuvieron la misma modalidad devocional.

E) Los doce Alvares fueron: Poygai, Bhutam, Pey, Tirumalisai, Nanmalvar, Madhurakavi, Kulasekhara, Periy, Andal, Tondaradippodi, Tiruppan y Tirumangai.

F) El más prominente de ellos es Nanmalvar, quien compuso el famoso Tiruvaymoli, también llamado Dramidopanishad, el cual no ha sido superado en la literatura mística. Él es el fundador de la escuela Prapatti.

G) Los poemas compuestos por los Alvares fueron escritos en lengua Tamil y todos ellos juntos (cuatro mil versos) son llamados Divya-prabhanda. Estos himnos expresan el estado del alma completamente dependiente y rendida al Señor. También ellos glorifican las cualidades del Señor Narayan, y los más importantes *arcana murtis* del Señor Vishnu por toda India, especialmente al Señor Ranganath de Sri Rangam. En muchos pasajes hay descripciones de los *lilas* del Señor Krishna en Vrindavan en la modalidad de *sakhya*, *vatsalya* y *madhurya bhava*.

H) Este Divya-prabhanda tiene mucha importancia en la Sampradaya Sri, y es tomado como equivalente al Prasthanatraya, también conocido como Ubhaya-Vedanta.

Mientras los Alvares fueron diversos en lo concerniente a la divinidad, los *acaryas* quienes los siguieron se volvieron los expositores de la experiencia de los Alvares y los apóstoles

del *vaisnavismo* Sri como el sistema que se conoce en nuestros días.

El primer Pontífice del *vaisnavismo* Sri fue Nathamuni, descendiente de inmigrantes Bhagavatas de regiones donde fluye el sagrado río Ganges. Él nació en Mannagudi en el distrito de Arcot del Sur en el año 824, y desde su juventud se volvió un *muni*. La tradición le adscribe el descubrimiento milagroso del perdido Tiruvaymoli de Nanmalvar y luego el Prabandha. Mientras en Kumbakonam, él escuchó los recitales de los himnos de Nanmalvar. Nathamuni luego realizó la dulzura de aquellas divinas canciones y se puso ansioso de recobrar toda la obra. Él fue a Tirunagari donde el texto completo del Prabandha fue milagrosamente revelado a él por el Alvar mismo luego de haber recitado doce mil veces un verso compuesto por Madhurakavi Alvar en adoración de Nanmalvar, Nathamuni agrupó el Prabandha sobre el modelo védico en cuatro partes y su recitación fue introducida como parte de la adoración en el templo en Sri Rangam y esta práctica aún hoy es seguida en todos los templos de la *sampradaya* Sri. Nathamuni escribió dos obras importantes: Nyaya-tattva y Yoga-rahasya, pero no las podemos encontrar más ahora. Él desapareció de este mundo en *samadhi*, en el año 920.

El siguiente *acarya* importante fue Alavandar o Yamunacarya, nieto de Nathamuni (916-1036). Aún cuando era niño, él mostró su aprendizaje prodigioso y sus

capacidades cuando él aceptó el desafío del *pandita* de la corte del rey Cola que le hizo a su *gurudev* y fácilmente le venció en la asamblea de eruditos del rey mediante un acertijo inteligente. De una vez él fue saludado por la reina como Alavandar por haber conquistado al orgulloso *pandita*, y le fue dada una porción del reino según los términos del duelo polémico. Él vivió una vida llena de lujos, cuando de pronto un cambio súbito llegó a él luego de una entrevista con el viejo maestro Rama Misra, discípulo de Nathamuni, quien intimó con él las noticias del patrimonio legado a él por su abuelo en la forma de un tesoro valioso escondido entre dos ríos. Él, ansiosamente siguió al *guru* para tomar posesión del tesoro, y cuando le fue mostrado el brillante santuario de Sri Rangam, él se convirtió, se puso muy feliz y tomó *sannyasa*. Toda su vida fue dedicada desde entonces a la espiritualidad y al servicio devocional, y él hizo de Sri Rangam un verdadero Vaikuntha sobre esta tierra. Él escribió algunas obras importantes, de las cuales la más importante es Siddhitraya consistente en tres partes - Atmasiddhi, Isvarasiddhi y Samvitsiddhi - cada una de las cuales fue consagrada a una de las tres doctrinas fundamentales de Visistadvaita. La obra maestra de devoción lírica de Yamunacarya el Stotra-ratna revela su fe de discernimiento en Narayana y Sri y la intensa humildad del devoto filosófico quien derrama su más sentido y conmovedor *bhakti* del alma de su corazón frente al cual no hay paralelo en la literatura *stotra*.

B. SRI RAMANUJACARYA

I) SU VIDA

Sri Ramanuja nació en Sriperumbudur, cerca de Kanci, en el año 1017, como hijo de Asuri Kesava Somayajin y de Kantimati, hermana de Sri Sailapurna, el nieto de Yamunacarya. Desde su infancia él mostró signos de genio Vedantista y fue enviado a Kanci para tener un curso de estudios en Vedanta bajo la guía del gran maestro de la enseñanza *advaita* Yadava Prakas. Se dice que sus enseñanzas no satisfacían a la floreciente Visistadvaita. Un día, cuando Yadava Prakas explicaba el texto de Taittiriya - *satyam jñanam anantam brahma* - en términos de absoluta identidad, el discípulo sintió que la identidad no era del todo explicada y reconstruyó el texto al decir que el Brahman es y tiene *satya*, *jñana* y *ananda* como sus atributos ontológicos esenciales. La exposición del *guru* en otro momento de la descripción Upanisadica - *kapyasam* - del loto con el cual los bellos ojos de Bhagavan fueron comparados por traducir esa expresión como “la cola roja del mico” lo cual hizo brotar lágrimas de dolor en los ojos de Ramanujacarya, y él de inmediato corrigió la horrible analogía, dando el verdadero significado de ese término como “el bien desarrollado loto que brota al rayar el día”. Estas reinterpretaciones causaron la ira y los celos del profesor quien, en consulta con algunos discípulos de su confianza, arreglaron un peregrinaje a Benares con la idea

demoníaca de hundir a Ramanuja en el Ganga y hacer pasar esto como un accidente. En el camino, Ramanuja fue informado de la conspiración y escapó al final de la noche mientras pasaban por una zona selvática. Cansado y con los pies descalzos y adoloridos, Ramanuja deambuló varios días hasta que un cazador y una cazadora le encontraron y le ofrecieron llevarle a Kanci, lo cual también era su destino, según ellos decían. Cuando estaban muy cerca de Kanci la pareja de pronto desapareció luego de pedir a Ramanuja un poquito de agua y mientras él miraba por el alrededor, las elevadas torres del Señor Varadaraja en Kanci saludaban sus curiosos ojos. Ramanuja de una vez realizó que el Señor Varada y Su consorte le habían rescatado de esa manera milagrosa, y como Ellos le habían pedido agua, él desde ese día recogió una vasija llena de agua cada día de un pozo cercano al lugar donde Ellos desaparecieron, para ser usado en la adoración a Ellos en su *puja* diario. Yadava Prakas más tarde se volvió discípulo de Ramanuja. En ese momento, el santo Tirukkacci Nambi tenía contacto diario y conversaba con el Señor, y Ramanuja se unió bajo su influencia espiritual.

Ramanuja nunca se reunió con Yamunacarya frente a frente aunque éste último había visto a Ramanuja y, no deseando perturbarle en sus estudios, le bendijo desde lejos. Cinco de los discípulos de Yamunacarya impartieron las enseñanzas de Yamunacarya al joven Ramanuja quien debía convertirse el jefe propagador de las enseñanzas Visistadvaita. Para

dedicarse completamente él mismo a la causa de la religión y al servicio de la humanidad, él se unió a la orden de *sannyasa* y se volvió *yatiraja* o el príncipe de los *sannyasis* por cuenta de su vida austera y ascética.

Mientras él estaba establecido en Sri Rangam y se preparaba para realizar su misión, él tenía que reunirse con un antagonista *advaitico* llamado Yajñamurti, y luego de diecisiete días de disputa el oponente fue derrotado.

Él empezó una peregrinación alrededor del país desde Ramesvara hasta Badrinnath por la costa occidental y regresó a través de la costa oriental. Con su siempre fiel discípulo Kuresa, él llegó a Sri Nagar y se aseguró una copia del manuscrito del Bodhayana vritti, el cual Kuresa, con su memoria prodigiosa, fue capaz de aprendérselo aún con la primera leída. Así él pudo terminar su Sri Bhasya al seguir la tradición literal y se dice que él ganó el título de Bhasyakara en Kashmir de la Diosa Sarasvati misma. En este entonces, se llevaba a cabo la persecución a los *vaisnavas* por parte del rey Cola, Kolottunga Cola I, quien, en su fanático celo por difundir el *saivismo*, trató de reprimir a los *vaisnavas* por la muerte capital. Como Kuresa y el venerable Mahapurna se rehusaron a cambiar su fe, les fueron sacados sus ojos.

El retiro de Ramanuja a Melkote en este período crítico fue una época en su historia religiosa, ya que conllevó a la conversión de un gran número de *jainistas* y de Vitthaladeva, el rey de los Kausalas, y de seguidores, siguió

la construcción de la ciudad de Melkote y la construcción de un templo para Yadavadri-pati.

Este regreso a Sri Rangam en el año 1118 luego de una ausencia de dos décadas fue acogido con gran felicidad por toda la comunidad *vaisnava* Sri y los años restantes de su vida fueron consagrados a la consolidación de su obra misionera al organizar la adoración en el templo y establecer setenta y cuatro centros espirituales en diferentes partes del país, presididos por sus discípulos, para popularizar las enseñanzas Visistadvaita. Sri Ramanujacarya desapareció de este mundo en el año 1137 lleno de honores luego de un largo período de 120 años.

II) LAS OBRAS DE SRI RAMANUJA

Nueve obras son acreditadas a Sri Ramanuja:

- 1) Vedanta-sangraha: Una declaración concisa de las doctrinas filosóficas de los Vedas, con referencias especiales de importantes pasajes de los Upanisads.
- 2) Vedanta-sara: Un breve comentario sobre el Vedanta-sutra.
- 3) Vedanta-dipa: (Lámpara de los Vedas) Un comentario extenso, pero aún breve, sobre el Vedanta-sutra.

4) Sri Bhasya: (El comentario bello) Un comentario más bien completo sobre el Vedanta-sutra que refuta sistemáticamente a todas las escuelas de pensamiento, heterodoxas como también ortodoxas, distintas a las enseñanzas Visistadvaita, y constituye el tratado filosófico principal sobre esta rama particular del Vedanta.

5) Saranagati-gadya: Una oración en prosa poética, basada en ilimitada fe en la gracia del Señor y describiendo completa rendición a Su voluntad.

6) Saranga-gadya: Otra oración en prosa poética, describiendo el famoso santuario de Sri Rangam y la graciosa presencia del Señor allí como deidad.

7) Sri Vaikuntha-gadga: Otro poema en prosa, describiendo las glorias de la Suprema morada y la beatitud de la liberación.

8) Gita bhasya: un comentario sobre el Bhagavad gita.

9) Nitya-grantha - un manual de adoración diaria y devoción.

FILOSOFIA VEDANTA VISISTADVAITA

I- SIGNIFICADO DEL TÉRMINO VISISTADVAITA:

El sistema de filosofía tal como es expuesto por Sri Ramanujacarya se llama Visistadvaita. El término *advaita* significa no-dualismo enfatizando la unidad de la realidad última. Aunque todas las escuelas del pensamiento que adoptan el monismo aceptan que la última realidad es una únicamente, ellas difieren ampliamente de una a otra cuando se llega a determinar el sentido en el cual la realidad es una. El problema fundamental con el monismo es contar para el mundo de la pluralidad así como para el número infinito de almas. El tema con el cual un monismo es confrontado es cómo “uno” se vuelve “muchos” y cómo se relaciona la realidad de uno con el universo múltiple de la materia y del espíritu. Hay dos vías para resolver este problema metafísico importante. Según una visión, que se acoge al monismo absoluto como el propuesto por Sankaracarya, el universo no es finalmente real sino una aparición fenoménica de la realidad. La realidad última es absolutamente una en la esencia de que no admite ninguna clase de diferenciación, ya sea interna o externa. Tal absoluta identidad implicaría negación de la realidad última a las almas individuales y al universo. Este tipo de monismo invocado por Sankaracarya es conocido como Advaita Vedanta.

Según la segunda vía sostenida por Ramanujacarya, la realidad última, aunque una, no es el Absoluto sin ninguna diferenciación ya que tal Ser indiferenciado trascendental es inconcebible y también lógicamente insostenible. Debemos admitir la realidad del universo con la cual se experimenta

el mundo externo. De conformidad, Ramanuja reconoce tres entidades reales fundamentales - materia (*acit*), alma (*cit*) y Dios (Isvara) - y sobre la base del principio de la relación orgánica, sostiene que la realidad última es una como una unidad. Isvara como el creador del universo es la base inmanente de la existencia y también del yo interior de todas las cosas en el universo y como tal Él sustenta y controla *cit* y *acit*. *Cit* y *acit* dependen de Isvara para su misma existencia y orgánicamente están relacionadas con Isvara en la misma manera como el cuerpo físico está relacionado con el alma en su interior. La unidad de la realidad debe ser entendida no en el sentido de identidad absoluta sino como una unidad orgánica. El Brahman, solo, como está orgánicamente relacionado a la entera *cit* y *acit*, es la realidad última. Aunque hay diferencia absoluta entre Isvara y las demás realidades y también entre las almas individuales y la materia, la realidad última es considerada una debido a que una unidad orgánica es una. En este sentido, el sistema de Vedanta expuesto por Sri Ramanujacarya es descrito como Visistadvaita el cual significa unidad de la unidad orgánica.

II. CATEGORÍAS METAFÍSICAS FUNDAMENTALES

a) Teoría del Aprithak-siddhi

Según esta teoría, la relación entre la sustancia y sus atributos son inseparables. Por ejemplo, en el loto azul, la

tonalidad azul que es una cualidad no puede ser separada de la flor. Cuando un objeto es percibido, es visto como conectado inherentemente con la calidad. Siendo inherente en sustancia, los atributos forman una parte integral de ello. La sustancia, sin embargo, que es la base para los atributos, no depende de ellos para su existencia, pero no obstante necesita atributos porque la *svarupa* de una entidad es indeterminable solamente a través de sus atributos esenciales. Según Visistadvaita, una *svarupa* desprovista de atributos es una no identidad. La relación de *aprithak-siddhi* se obtiene no sólo entre la sustancia y el atributo sino también entre dos sustancias. De esta manera, el cuerpo físico (*sarira*) y el alma interna (*atma*), aunque ambas son sustancias (*dravya*), son inseparables. El verdadero concepto de *sarira* necesariamente presupone su relación con un alma. Un cuerpo como organismo viviente no puede existir por sí mismo sin que un alma lo sostenga.

b) El Concepto de la Relación Cuerpo-Alma

El cuerpo físico es necesariamente dependiente del alma para su existencia; cesa de ser un cuerpo en el momento en que el alma parte de él. Él es completamente controlado por el alma. Existe plenamente para el uso del yo. Porque hay una relación íntima e inseparable entre el yo y el cuerpo, es posible que el último pueda ser apoyado, controlado y utilizado para su propósito por el primero. Sobre la base de esta teoría la relación cuerpo-alma la Visistadvaita Vedanta

sostiene que el universo de *cit* y *acit* está en relación del cuerpo y del alma. Todo los seres conscientes y no conscientes constituyen el *savra* de Isvara en el sentido técnico de que los primeros son totalmente dependientes del último para su existencia; *cit* y *acit* son completamente controladas por Isvara y ellas sirven al propósito del Ser Supremo. Isvara es llamado el *atma* o *saruri* porque Él es la base o soporte (*adhara*) para el universo, Él es el controlador (*niyanta*) y lo utiliza para su propio propósito. Los tres conceptos usados para explicar ampliamente las relaciones orgánicas que existen entre Brahman y el universo de *cit* y *acit* son *adhara-adheya* (el sostenedor y el sostenido), *niyanta-niyamya* (el controlador y el controlado) y *sesi-sesa* (el auto subsistente y el dependiente).

C) El Concepto de Causa y Efecto

El concepto de causa y efecto es la categoría metafísica más fundamental. Asume la mayor importancia que los demás conceptos porque suministra la clave para entender el problema intrincado de cómo el “uno” se vuelve “muchos”. El Sad-vidya del Chandogya Upanisad pregunta: “¿Qué es lo que por conocer es conocido por lo demás?” De acuerdo a una escuela de pensamiento, causa y efecto no son lo mismo. El efecto es producto de la causa pero el primero no existe ya en la causa. Esto conocido como *asat-karyavada*, atribuido al sistema *Nyaya-Vaisesika*. De acuerdo con otra escuela de pensamiento, el efecto existe en la causa en una

forma potencial y es sólo una manifestación de lo que ya existe. Esto es el *sat-karyavada* sostenido en el sistema de Sankhya. Hay otra opinión que no acepta ninguna de las teorías anteriores. El efecto no existe en la causa ni es distinto de la causa. Los dos son diferentes estados de una y la misma sustancia (entidad). Esta es la teoría de Visistadvaita Vedanta que es considerada como un *sat-karyavada* modificado. Como contra estas opiniones aceptadas, tenemos otras teorías de casualidad que cuestionan el concepto básico mismo de causa y efecto. Los Budistas para quienes todo es momentáneo también niegan la misma existencia de causa y efecto como entidades perdurables. La escuela Advaita, aunque acepta el concepto de causa y efecto, niega la realidad última para ello debido a que la relación causal es lógicamente ininteligible. (El argumento aquí es que las dos entidades - Brahman y el universo - aunque reales con diferente naturaleza no pueden ser idénticas. Si uno es real (Brahman) y el otro es ilusorio (el universo), entonces es posible considerarles como no distintos).

III. PRAMANAS Y SU VALIDEZ

a) *Pramana* se define como lo que significa *prama* o conocimiento válido. Según Visistadvaita, un conocimiento para ser válido debe llenar dos condiciones. Debe revelar las cosas como ellas son y debe también servir a los intereses

prácticos de la vida. *Pramana* por lo tanto significa los medios esenciales para llegar al conocimiento válido.

b) La Visistadvaita admite tres *pramanas*: percepción (*pratyaksa*), inferencia o deducción (*anumana*) y testimonio verbal (*sabda*). Los tres *pramanas* revelan la verdad y por lo tanto son igualmente válidos. De los tres, *pratyaksa* es un *pramana* importante porque sirve como base para los dos otros *pramanas*. La inferencia depende de la percepción para establecer la concomitancia lógica. El testimonio verbal también depende de escuchar el sonido de las palabras y la comprensión de su significado. En tal virtud, *pratyaksa* es considerada *upajivya* o lo que ofrece sustancia, y *anumana* como también *sabda* como *upajivaka* o lo que subsiste sobre otra cosa. Esto significa que inferencia y testimonio verbal no pueden contradecir lo que es probado por la percepción. Según Visistadvaita, si el conocimiento resulta de *anumana* y *sabda* es opuesto a la experiencia de percepción, la primera no puede ser tomada como válida. Esto no significa que las declaraciones escriturales que están en conflicto con la experiencia de percepción tienen que ser rechazadas como inválidas. Pero, por el contrario, ellas tienen que ser aceptadas pero interpretadas de tal manera para superar el conflicto. Así, la Visistadvaita da igual importancia a los tres *pramanas* a través de los cuales podemos lograr u obtener ahora la realidad.

IV. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

a) Conocimiento como un Atributo de la *jiva*.

La *jiva*, que es una entidad espiritual permanente, es de la naturaleza de la conciencia (*jñana-svarupa*). Significa que el conocimiento o conciencia es su misma esencia (*svarupa-jñana*), en otras palabras, la *jiva* es un sujeto que conoce o sabe. Pero además de esto, según Visistadvaita, la *jiva* tiene otro tipo de conocimiento por el cual los objetos externos son revelados a ella. Esto significa que la *jiva* es conocimiento y también tiene conocimiento. Esta clase de conocimiento que puede revelar los objetos externos es un atributo de la *jiva*, y esto es llamado *dharma-bhuta-jñana*. Hay una justificación lógica por mantener *dharma-bhuta-jñana* como distinta de *svarupa-jñana*. Según las Sastras, la *jiva* es eterna e inmutable, y como tal no puede sufrir modificación, considerando, que el conocimiento está sujeto a constante modificación, como se confirma por nuestra experiencia. El conocimiento se manifiesta en sí mismo cuando entra en contacto con objetos a través de la mente y de los órganos de los sentidos y cesa de funcionar cuando no está en contacto con ningún objeto. Si *svarupa-jñana* es aceptado solo, entonces las modificaciones que se llevan a cabo con respecto al conocimiento tendrán que ser acreditadas a la *jiva* y esta iría contra su carácter inmutable. Según Ramanuja, la relación de la *jiva* ante el conocimiento es comparable a la llama (de una lámpara) y su luminosidad.

b) El Conocimiento es Auto-Luminoso

El conocimiento se revela a sí mismo como el objeto. Esto está descrito como *svayam-prakasa*. Significa, según Visistadvaita, que *jñana*, en el momento de revelar un objeto, no requiere de ser manifestado por otro *jñana*. Es como la luz que revela al objeto al rededor de ella pero no requiere de otra luz para que sea revelado.

c) El Conocimiento es Eterno

Ya que el yo es eterno (*nitya*), el conocimiento, que es atributo esencial (*dharma*), es también eterno. La opinión de que el conocimiento es eterno tiene ciertas implicaciones importantes. Significa que el conocimiento persiste en todos los estados de nuestra experiencia incluyendo el estado de *susupti* (sueño profundo). Otro punto de vista es de que *jñana* permanece como en el estado de vínculo de la *jiva*, aún en el estado de *moksa*. Durante el estado de vínculo, *jñana* está causalmente determinado por la ley del *karma* y como tal su función es restringida. Pero en el estado de *mukti*, es infinita y omni-penetrante (*vibhu*). La *jiva* entonces se vuelve omnisciente (*sarvajña*).

V. EL CONOCIMIENTO Y EL MUNDO EXTERIOR

Como explicado antes, el conocimiento es relacional, y por lo tanto necesariamente implica un sujeto al cual pertenece

y un objeto al cual se refiere. Esta teoría presupone ante todo la realidad del objeto externo y su existencia independiente del conocimiento. Es la función del conocimiento revelar el mundo exterior al sujeto que conoce. *Jñana* irradia de la *jiva*, viene en contacto con el objeto a través de *manas* y órganos de los sentidos, y lo revela. El conocimiento del objeto entonces resulta cuando *jñana* entra en contacto con un objeto a través de los sentidos internos y externos. Esta es la teoría Visistadvaita del conocimiento. Una relación sujeto-objeto es llamada en esta filosofía - *visaya-visayi-bhava-sambandha*. *Visaya* significa el objeto y *visayi* significa el sujeto o conciencia. Por el hecho de que los dos son relacionados cuando surge el conocimiento, la relación se describe como una de sujeto-objeto. Es una única relación o *svarupa-sambandha*. Aunque el yo del individuo o *jivatma* es el sujeto que conoce el objeto presentado a él por el conocimiento, el yo no tiene directa relación con el objeto externo. El contacto directo o *samyoga* se lleva a cabo entre el conocimiento y el objeto al exterior de él cuando el conocimiento esta en contacto con el objeto a través de *manas* o el órgano cognoscitivo interno y los sentidos. La relación de conocimiento es entonces temporal y directa. Una *samyoga* o relación externa es posible porque en este sistema de conocimiento es también considerada como *dravya* o sustancia.

VI. LA DOCTRINA DE LA JIVA

La *jiva* o el yo individual es una entidad espiritual eterna y es distinta del Supremo Ser o Yo o Brahman. Aún en el estado de *moksa*, no pierde su individualidad. Las *jivas* son infinitas en número y esencialmente son de la naturaleza del conocimiento (*jñana-svarupa*).

Algunas teorías diferentes de las *jivas*: La opinión de Carvaka de que el cuerpo mismo es *jiva*; la teoría Nyaya de que la *jiva* no es de la naturaleza de la conciencia; la teoría Advaita de que la *jiva*, que es conciencia pura, es idéntica con el Brahman; la opinión Vaisesika de que la *jiva* es omnipenetrante (*vibhu*); la opinión de los *jains* de que la *jiva* es del tamaño del cuerpo que ocupa.

a) La *jiva* como diferente del cuerpo y de la mente

Cuando decimos “mi mano”, “mi pierna”, la mano, la pierna, etc., aparecen ser diferentes de mi yo. De la misma manera cuando tenemos la experiencia en la forma de “mi cuerpo”, el cuerpo que es el agregado de varios órganos debe ser considerado como distinto del yo. Luego surge una pregunta: ¿Cómo explicamos la expresión “yo (*mama-atma*)? ¿Significaría que el *atma* es diferente del yo? Como yo y *atma* no pueden ser diferentes, tal expresión tiene que ser entendida en su sentido secundario. Esto es, el *atma* aquí significa la mente y no el yo. Que el cuerpo y el yo son diferentes es evidente y proviene de varios textos escriturales. Por ejemplo, el *sruti* dice que una persona que ha realizado actos meritorios nacerá con mérito. Similarmente, una persona que ha hecho actos malos

renacerá dentro del mal. Tales declaraciones escriturales serían sin sentido si el yo no es admitido como diferente del cuerpo. La *jiva* también es diferente de la mente (*manas*) porque está establecido por *pramanas* que *manas* sirve como instrumento (*karana*) para recobrar experiencias pasadas por la *jiva*. Lo que es *karana* para un agente no puede en sí ser el agente *karta*.

b) *Jiva* como el Sujeto de Conocimiento

La *jiva* no es una entidad no consciente (*jada*) con conocimiento como su cualidad accidental y externa. En vez de esto la *jiva* es una entidad eterna de naturaleza de conocimiento (*jana svarupa*) y el sujeto de conocimiento (*jñata*). Sin embargo, la *jiva* no es meramente *jñana-svarupa*, como Advaita dice, pero sí también posee conocimiento como un atributo esencial. Es el substrato para el conocimiento, el cual significa que la *jiva* es también el sujeto que conoce.

Jñana se define como lo que manifiesta algo (*artha-prakasah*). Esta figura característica de *jñana* es común tanto al substrato (*atma*) como a su *dharma* (*jñana*). El primero se revela a sí mismo y el último manifiesta objetos. Como ambos revelan algo, el término *jñana* es aplicable a ambos. En este caso, estas dos entidades son de la misma naturaleza pero una está actuando como sustancia y la otra como atributo. Como en el caso de la llama de una lámpara (*dipa*) y su luminosidad (*prabha*) son el mismo carácter ya

que el elemento del fuego o la luminosidad (*tejas*) es común a ambas. Por lo tanto la *jiva* constituida de conocimiento el cual es conocido como *dharmi-jñana* o conocimiento sustantivo, se revela a sí mismo y no a los objetos externos; sabe que es revelado a ello. Por otra parte, el conocimiento como el atributo esencial del yo conocido como *dharma-bhuta-jñana* o conocimiento atributivo se revela a sí mismo como los objetos externos al yo y no los conoce.

C) *Jiva* como Auto-Luminosa

La Auto-Luminosidad o *svayam-prakasatva* del *atma* no se debe entender dentro del sentido como *atma* se revela a sí misma como T mayúscula en todos los momentos. Se revela como T a cada individuo mientras que para otros es conocida a través de su conocimiento como “él” o “tú”.

Si el *atma* que es *nitya* es auto-luminosa, siempre debe manifestarse. Pero, algunos dicen, en *susupti* o sueño profundo no tenemos la experiencia de nada, y no es por esto posible aseverar que el *atma* se revela a sí misma en ese estado. Contra este argumento es explicado que aún durante el estado de sueño profundo el *atma* se revela a sí misma como “Yo”. Esto es evidente de la experiencia de la cual resulta la forma de “yo dormí feliz” justo luego de despertarse. Esta experiencia no puede ser generada por la mente porque en este estado de sueño profundo ésta está inactiva. Entonces, es una experiencia del yo en la forma de goce de su propia bienaventuranza (*sukha*).

d) La Jiva es Eterna

¿Son eternas las *jivas*? Hay una teoría que dice que sólo el Brahman es eterno y que todo lo demás incluyendo las *jivas* se originan del Brahman y se disuelven en Él. En apoyo de esto, se menciona el famoso texto del Chandogya Upanisad el cual dice que en el comienzo existía el ser, uno sin segundo. De conformidad, se cree que las *jivas* llegan a existir o son producidas en el momento de la evolución, de la misma manera como *acit* o materia es puesta en existencia. Contra esta opinión, hay numerosos textos escriturales que hablan de *atma* como *nitya* y esto no está sujeto a ningún origen ni distinción. Tales textos que afirman lo contrario tienen que ser entendidos de significar que la *jiva* es nacida en el sentido en que ellas se asocian con los cuerpos físicos. Como se explica en el Bhagavad gita, el nacimiento de la *jiva* es únicamente su asociación con un cuerpo físico y la muerte es su separación de éste.

Los Budistas sostienen que en cada momento la *jiva* sufre cambios. Esto significaría que la *jiva*, que constantemente esta en un estado de flujo, no puede ser una entidad permanente. Si tal teoría es aceptada, no habría alcance para esfuerzo humano en lograr algo en un periodo posterior.

Puede decirse que las *jivas* continúan existiendo hasta que ellas alcanzan *moksa* y luego cesan de existir. La Visistadvaita no acepta esta opinión porque las *jivas* existen

en el estado de *moksa* sin perder su individualidad. Cuando las *jivas* se liberan de las grillas del *karma*, ellas se manifiestan en su verdadera naturaleza en el estado de *moksa*.

e) La *Jiva* es Karta y Bhokta

Ya hemos visto que la *jiva* es un sujeto que conoce (*jñata*). La misma *jiva* quien es el conocedor también es el agente de la acción (*karta*) y el disfrutador de placer y dolor (*bhokta*). Esto significa que la misma *atma* que realiza *karma* también disfruta del fruto de la acción.

La filosofía Advaita sin embargo no admite que el verdadero yo que es pura conciencia no diferenciada es el conocedor ya que el conocimiento involucra cambio, mientras que el yo debe ser inmutable. Las funciones tales como conocer, sentir y desear son las características del ego empírico, la conciencia condicionada por el órgano interno (*antahkarana*). La relación del conocedor (*jñatritva*) en realidad pertenece al órgano interno. El yo parece ser el conocedor a causa de la superimposición del órgano interno sobre ello. Esta teoría no tiene fundamento porque se probó que la superimposición de la relación del conocedor sobre el yo es una imposibilidad desde que el yo, según Advaita, es un ser indiferencial. Hay muchos otros detalles para probar este punto, pero un punto importante debería ser considerado ya sea que sí o no el acto de conocer involucra cambio o alguna modificación con respecto del yo individual,

lo cual según las *satras* es inmutable (*nirvikara*). Para explicar este asunto, la filosofía Visistadvaita afirma que cualquier modificación que tenga lugar se aplica al conocimiento atributivo (*dharma-bhutajñana*), lo cual es distinto del yo y, de esta manera, el *atma* permanece inafectada por ellos.

Puede notarse que la *jiva* es considerada como *jñata* o conecedor en el sentido en que es el *asraya* o sustrato para el conocimiento a través del cual todas las experiencias se llevan a cabo. Por ser *asraya* para *jñana* lo cual está sujeto a modificaciones, la *jiva* no está sujeta a ningún cambio. De la misma manera, *kartritva* y *bhoktritva* admitidas en la *jiva* no involucran cambio en ella. La *jiva* es *karta* o hacedor en el sentido de que es el *asraya* o sustrato para *kriti* o esfuerzo. La misma explicación mantiene el bien para la *jiva* siendo el *bhokta*. *Bhoga* es la experiencia en la forma de placer y dolor. El placer y el dolor son diferentes estados (*avasthas*) de *jñana*. El placer es una disposición agradable de la mente (*anukulatva-jñana*) y el dolor es la desagradable (*pratikulatva-jñana*). Como la *jiva* es la *asraya* para tales estados de experiencia, se le considera como *bhokta* o disfrutador de placer y dolor. El dolor involucrado en tal disposición mental se aplica al conocimiento atributivo (*dharma-bhuta-jñana*) y no a la *jiva*.

f) Teoría del Libre Albedrío y Determinación:

Si la acción de la *jiva* es controlada por Paramatma, ¿tiene la *jiva* alguna libertad para actuar? Si la *jiva* no tiene libertad para actuar, las instrucciones escriturales que disfrutan de tareas que deben ser realizadas por el individuo pueden no tener ningún significado.

Una distinción se lleva a cabo entre la acción inicial del individuo y la actividad subsecuente. En todo esfuerzo humano, el individuo inicialmente desea hacer una cosa. En este alcance él es libre para hacer lo que desea. Basado en esta acción inicial, la acción subsecuente que sigue es aprobada por Isvara. Por consentimiento de tal aprobación, Isvara incita al individuo a proceder. Isvara da su aprobación a la actividad iniciada por un individuo, Él no se vuelve *karta*, el hacedor. El *karta* real es el individuo.

g) Pluralidad de los Egos Individuales:

Las *jivas* que son eternas entidades espirituales son infinitas en número. No sólo son diferentes de un individuo a otro sino que son distintas del Brahman, el Ego Supremo.

Advaita no admite que los egos individuales son reales. El ego verdadero es uno pero parece como muchos. La pluralidad de las *jivas* lo cual es aparente en nuestra experiencia ordinaria se cuenta sobre la base de adjuntos limitantes (*upadhi*). Así, por ejemplo, *akasa* o el espacio es omni-penetrante y uno; cuando el mismo es condicionado por recipientes, les llamamos como *akasas* diferentes. De la misma manera hay sólo un ego o *atma*, y él mismo cuando

está condicionado por diferentes órganos internos (*antahkarana*) son considerados como *jivas* diferentes. Esta es una visión sostenida por una escuela de Advaita, adscrita a Vacaspati, el autor de Bhamati.

Otra teoría Mayavadi: el ego que es uno aparece como muchos debido a la diferencia de cuerpos, los órganos internos, etc. Esto es explicado sobre la analogía de la reflexión de la luna sencilla en las olas. Así como la luna sencilla aparece como muchas siendo reflejada en las olas, de la misma manera el yo o ego también aparece siendo reflejado en los numerosos órganos internos. Esta es la teoría de *bimba-pratibimba-vada* asociada con el nombre de Prakasatman, el autor del Vivarana. Según algunos seguidores de Advaita, las *jivas* no son muchas pero hay sólo una *jiva* o *atma*. Esto es conocido como *ekajiva-vada*.

h) *Jiva* como Anu.

La *jiva* está descrita en las Sastras ser infinitesimal, o *anu*. El carácter monádico de la *jiva* es su forma natural. Esto es, ella no es causada ni condicionada por ninguna limitación física. Isvara es *vibhu* o omni-penetrante pero Él es descrito como infinitesimal en el receso interno del corazón. Aquí el *anutva* de Paramatma no es su carácter natural pero es causado por limitación física (*aupadhika*). Ninguna tal limitación es mencionada con respecto a *jivatma*. Por lo tanto *anutva* de la *jiva* es su estado natural. Mientras se

describe a la *jiva* infinitesimal, el Upanisad usa la expresión que la *jiva* es *ananta* o infinita. En otro sitio, la *jiva* es descrita como *nitya* y *sarvagatah*, esto es, es eterna y penetra en todas partes. Esto da la impresión que la *jiva* es *vibhu* u omnipenetrante. Pero Visistadvaita señala que tal descripción de la *jiva* como penetrante en todas partes es de entenderse como que la *jiva* es una entidad espiritual que puede entrar en cualquier sustancia material sin obstrucción. Incluso aunque la *jiva* no es omnipenetrante, su atributivo *jñana* es infinito y omnipenetrante como la luz del sol. El carácter infinito (*anantya*) no se aplica a la *jiva* sino a su conocimiento atributivo. Esto significa que la *jiva* es *anu*, mientras que su conocimiento es capaz de volverse infinito. En el estado de *mukti*, cuando la *jiva* es totalmente libre del *karma* se vuelve omnisciente.

i) La *Jiva* y Brahman:

Isvara y la *jiva* son dos entidades espirituales que son absolutamente reales y también distintas. El Svetasvatara Upanisad dice: “Hay dos, uno que conoce, el otro no conoce, ambos no nacidos, uno es el regente, el otro no es regente”. El Mundaka Upanisad describe a la *jiva* como una que está cautiva en una atadura, mientras que Isvara es libre de esto. El Antaryami Brahmana del Brihad-aranyaka Upanisad se refiere al Brahman como el residente del *jivatma*. El Vedanta-Sutra categóricamente expresa que el Brahman es diferente de la *jiva* la cual está sujeta a *karma*.

Los textos escriturales también hablan de no diferencia entre el Brahman y la *jiva*. Así dice el Chandogya Upanisad “Tú eres eso” (*tat-tvamsi*). El Brihad Aranyaka Upanisad igualmente afirma la identidad: “Este ego es Brahman” (*ayam-atma-brahma*). ¿Cómo podemos contar con esos textos que enfatizan no diferencia o identidad del Brahman y la *jiva*?

Ramanuja no acepta la teoría *Bheda-bheda* porque, según él, se añadiría a la admisión de los defectos de la *jiva* en el Brahman. Ni se suscribe a la visión del dualista que enfatiza sólo la diferencia o al monismo que sostiene sólo no diferencia, porque en ambos casos la validez de todos los textos Upanisadicos no puede ser mantenida. Entonces, Ramanuja se acoge a un *sutra* que reconoce las dos visiones conflictivas sobre la *jiva* y el Brahman como diferentes (*nana*) y también no diferentes (*anyatha ca*), y usa la expresión “*amsa*” para explicar la relación de la *jiva* y el Brahman. (Vedanta Sutra II.3.42: *amsa nanavyapdesat anyatha ca...*) mientras comentaba este *sutra*, Ramanuja manifestó que la *jiva* debe ser aceptada como parte integral (*amsa*) del Brahman con el fin de contar su no diferencia así como diferencia del Brahman. Mediante adoptar la categoría metafísica de sustancia y atributo y el concepto de *apithak-sidhi*, Ramanuja explica la relación de la *jiva* con el Brahman. Desde el punto de vista ontológico Ramanuja la relación de *jiva* con el Brahman sobre la base del concepto

de cuerpo-alma (*sarira-sariri-bhava*). El Brahman como la causa material del universo y base de toda existencia es el *adhara* y las *jivas* son descritas como *adheya*, lo cual depende de ello para su existencia. Brahman como el espíritu inmanente y el controlador interno del universo de *cit* y *acit* es el *niyanta* y la *jiva* es el *niyamyā*, quien es controlada por Isvara. Desde el punto de vista ético y religioso, la *jiva* es descrita como *sesa*, quien sirve a Dios, y Dios es descrito como *sesin*, el Maestro de todos. Esta triple relación es descrita como *sarira-sariri-sambandha*, o la relación del cuerpo con el alma. Así la *jiva* es una parte integral (*amsa*) o modo (*prakara*) de Brahman y por lo tanto es distinta pero inseparable de él.

VII) LA DOCTRINA DE ISVARA:

En esta sección vamos a tratar con tres temas muy importantes desde el punto de vista filosófico. El más importante es si el Absoluto de la metafísica o Brahman descrito en los Upanisads como la última realidad es o no lo mismo que Isvara o el Dios personal de la religión quien es concebido como el creador y controlador del universo. El segundo tema importante es si el Brahman que es considerado como la causa material del universo (*upadana-karana*) por los Upanisads sufre cualquier transformación o aparece en sí mismo como el universo fenoménico debiéndose a la ignorancia cósmica (*avidya*). El tercer tema

es si es posible probar la existencia de Dios por medios de argumentos lógicos sin acogerse a testimonio escritural.

El primer tema se relaciona con un problema crucial en la metafísica del Vedanta que da lugar a la pregunta si hay dos realidades, una superior que es puro Ser, el Absoluto de la metafísica, y la otra inferior que es de inferior realidad. Esto involucra la pregunta si el Brahman es *nirguna*, el Ser no diferenciado transcendental o *saguna*, un Dios provisto con atributos. El segundo tema se relaciona con la mayor controversia en el Vedanta en cuanto a que si *vivarta-vada* o la teoría de la apariencia ilusoria del Brahman como el universo fenoménico es sonido y es sostenible. Esto involucra un examen crítico de la doctrina de *avidya* como fue formulada por la Vedanta Advaita en todos sus aspectos incluyendo el tema si el universo es ilusorio en su carácter. El tercer tema se refiere a la controversia entre Naiyayikas y Vedantistas si la existencia de Dios puede ser probada o no por medios de argumentos lógicos, los Vedantistas sostienen que la escritura revelada (*sruti*) es la única autoridad para entender la naturaleza y la existencia de Dios.

a) Pruebas de la Esistencia de Dios:

Aquellos que no aceptan la existencia de Dios arguyen que el concepto de Dios como el creador del universo es insostenible, porque Dios no posee un cuerpo para el propósito de crear el universo. Pero tales argumentos no son válidos porque, como se menciona en el *sruti*, Isvara puede

crear el universo por su deseo (*sankalpa*) sin la ayuda de un cuerpo. Ni la inferencia (*anumana*) ni las declaraciones de los ateos pueden desaprobar la existencia de Dios. El *Sruti* o la escritura revelada es la única autoridad para conocer la existencia de Dios. El seguidor de Advaita cuestiona el punto de vista de que Brahman debe ser conocido a través de la escritura revelada. De acuerdo con él, Brahman como la realidad trascendental es auto establecido y está más allá de todo discurso y pensamiento. No puede ser captado por el intelecto. Así los textos Upanisadicos dicen: *yattad adresyam agrahyam*, “la realidad es imperceptible e incaptable”. Mundaka Upanisad (I.1.5). Otro texto dice - *yato vaco nivartante aprapya manasa saha*, “desde quien el discurso y la mente se alejan, porque ellos son incapaces de alcanzarle”. Taitereya Upanisad (II.9.II). Por lo tanto el Brahman es *avedya* - más allá de todos los *pramanas* empíricos y del conocimiento. Los *vaisnavas* critican este punto de vista. No es correcto decir que el Brahman no puede ser conocido por medio de los textos escriturales. Los mismos Upanisads dicen que el Brahman sólo es conocible por el *Sruti*. Así el Katha Upanisad (II-15) manifiesta: *sarve vedah yat padam amananti*, “todos los Vedas hablan de esta naturaleza”. Hay varios textos que dicen que el Brahman es descriptible y también conocible por palabras: Chandaka Upanisad I.6.7: *tasyoditi nama*; Brihad Upanisad 4.3.6: *atha namadheyam satyasya satyam*). El texto upanisadico que habla del Brahman más allá de las palabras y del pensamiento sólo puede significar que el Brahman que es

infinito no puede ser adecuadamente descrito mediante palabras, y tampoco no puede ser conocido en toda su totalidad por nuestra mente finita. Si esta interpretación no es aceptada, habría conflicto tanto con las declaraciones anteriores y posteriores hechas en el mismo pasaje upanisadico.

Otro argumento impersonalista es que los términos Brahman, *atma*, etc mencionados en los Upanisads no tienen un significado primario (*mukhyartha*) con respecto al Brahman, pero sólo tienen un significado secundario (*lakshana*). Esto es, esas palabras no se refieren directamente al Brahman sino indirectamente. Esto se explica en la analogía de la luna vista a través de la rama de un árbol (*sakha-candra-nyaya*). La luna visible tan cercana a la rama del árbol es usada para identificar la luna real que está tan distante en el cielo. Aunque no hay relación entre la rama y la luna, la primera sirve el propósito de identificar la luna en el cielo. De la misma manera, el término Brahman en los Upanisads sirve para transportar el conocimiento de Brahman sin tener referencia directa al Brahman.

Según la teoría Visistadvaita, no hay ninguna dificultad en aceptar significado primario con respecto a Parabrahman, la más elevada realidad postulada por los impersonalistas. La palabra Brahman, *atma*, etc., y todos los textos upanisadicos relacionados con la discusión de la naturaleza del Brahman se refieren directamente al Brahman superior. Si se arguye que la referencia directa sólo se hace para el Brahman inferior (*apara-Brahman*), entonces las declaraciones sobre

el Brahman superior se tornan inválidas, y la misma existencia de tal Brahman sería cuestionable. Es imposible sostener que el Brahman es inconocible. Aunque Brahman fuera el contenido de referencia indirecta, sería objeto de conocimiento en tal alcance. Por lo tanto es más apropiado y lógico aceptar que el Brahman es conocido a través de la escritura y que la escritura es la única autoridad para probar la existencia.

b) La Naturaleza de la Ultima Realidad:

Según la teoría Visistadvaita Vedanta, la realidad última o Brahman referida en los Upanisads es el Dios personal de la religión. Esto refuta la teoría de dos *brahmans* admitidos por la Vedanta Advaita - el Brahman superior (Para) que es el Ser Absoluto desprovisto de todos los atributos y un Brahman inferior (*apara*) provisto con atributos que es de realidad inferior. Sólo hay un Brahman el cual, como los Vedanta Sutras claramente manifiestan es el creador del universo y el cual es calificado con atributos auspiciosos infinitos. Tal realidad no es otra que el Dios personal de la religión. Así, Sri Ramanujacarya acierta que el término Brahman denota a Purusottama, la Suprema Persona o Ego, quien es esencialmente libre de todas las imperfecciones y posee atributos auspiciosos infinitos o excelencia insuperable.

El Mahapanisad (I.1) dice: *eko ha vai Narayana asit*, “Narayana solo existe en el comienzo”. Según el principio gramatical formulado por Panini el término Narayana es tratado como un nombre propio específico (*sanjña-pada*) y es aplicable a un Ser específico solamente pero no a ningún otro ser ni entidad como los términos generales tales como Brahman, *sat* y *atma*. Por lo tanto se concluye que Brahman se refiere en los Upanisads como la causa del universo que es el mismo Narayan. Además el Subala Upanisad describe a Narayana como *antaratma* el controlador interno de todos los seres en el universo. Sólo el que es el creador del universo puede ser *antaryami* o controlador interno de todos los seres. Varios textos confirman este punto. Sobre la base de las escrituras se afirma que Narayana es el mismo Brahman descrito en los Upanisads como el creador del universo. Y Vishnu el Dios Supremo de la religión como lo sostienen los Vedas, es usado como sinónimo.

c) La Teoría del Nirguna Brahman:

La teoría Advaita aboga por la teoría de los dos Brahmanes -*para* y *apara*- o el superior e inferior. El Parabrahman que es la realidad última es puro Ser desprovisto de toda diferenciación. Es trascendental y supra relacional y más allá de todo pensamiento y discurso. Por esto es descrito como *nirvisesa* o *nirguna*. Cuando el Parabrahman se vuelve condicionado por *maya* y oscurecido, como si así lo fuera, es llamado *nirguna* Brahman o el Brahman inferior (*apara*

Brahman). Es el Dios personal concebido como el creador del universo y provisto con atributos. El *apara* Brahman es de inferior realidad que el Parabrahman.

Esta teoría es avanzada por la filosofía Advaita Vedanta primariamente sobre el énfasis de unos pocos textos escriturales. Hay declaraciones upanisadicas que describen el Brahman como desprovisto de cualidades. Estas también son declaraciones que hablan de Brahman como calificado por numerosos atributos. Estas dos clases de declaraciones son conocidas como *nirguna srutis* y *saguna srutis*. Los impersonalistas consideran que las *nirguna srutis* son de mayor validez que las *saguna srutis*. Para probar esta teoría ellos usan el principio Mimamsa de interpretación *apaccheda-nyaya*, el principio del subsecuente negando el primero. Pero, del otro lado, la teoría Visistadvaita no acepta la teoría de los dos *Brahmanes*. Tomando su firme nivel sobre evidencia escritural, asevera que la última realidad es Brahman como es calificado por numerosos atributos. No sería apropiado aceptar la validez de pocos textos escriturales que hablan de Brahman como desprovisto de cualidades y descartar el gran número de *saguna srutis* como inválidas sobre la base de *apaccheda-nyaya*. El Vedanta Desika señala que en vez de *apaccheda-nyaya* en este caso, otro principio de interpretación tiene que ser aplicado - *utsargapavada nyaya*. Según la aplicación de este principio, si algunos textos afirman que el Brahman posee cualidades, y otros niegan lo mismo, los últimos deben ser comprendidos como que significan la negación de

cualidades distintas a las mencionadas en los anteriores. En otras palabras, la implicación de textos negativos es que el Brahman es desprovisto de todas las características. Tal interpretación, aunque restringe el significado en los textos negativos en alguna extensión, sostiene la validez tanto de los *srutis saguna* y *nirguna*. Como el contenido de los dos textos se aplica a diferentes aspectos de la realidad, absolutamente no hay conflicto entre ellas. Así, sobre la base de evidencia escritural no es posible establecer que el Brahman es *nirguna* y que es superior al *saguna* Brahman.

Sri Ramanujacarya repetidamente manifestó en su Sri Bhasya que el concepto de *nirvisesa-vastu*, una entidad totalmente desprovista de toda diferenciación, ya sea un objeto físico o conciencia o aún la realidad última es insostenible tanto lógicamente como metafísicamente. Desde el punto de vista de la lógica y de la epistemología es imposible probar la existencia de un *nirvisesa-vastu* por cualquiera de las *pramanas* aceptadas. Todo conocimiento revela un objeto únicamente como cualificado. Tal realidad no diferenciada como estando más allá de todo pensamiento y discurso es una abstracción metafísica. Por lo tanto la teoría Visistadvaita rechaza este concepto de *nirguna* Brahman y sostiene que la Realidad Última es únicamente *savisesa* Brahman que es lo mismo que el Dios personal de la religión.

d) Dios y Sus Atributos:

Según la Visistadvaita, el Brahman concebido como *savisesa* implica que también posee una forma corporal (*vigraha*) y es cualificado por atributos (*guna*) y las propiedades (*vibhutis*) que comprenden el reino transcendental como también el universo cósmico de almas conscientes y materia no consciente. En cuanto concierne al cuerpo de Brahman, no es gobernado por *karma* como el cuerpo del alma limitada individual, pero es asumido por Isvara por su libre deseo (*iccha*) para el beneficio de Sus devotos para permitirles ofrecer oraciones y hacer meditación. La forma corporal asumida por Isvara en Su eterna morada es *nitya*. Está constituida de pura sustancia *sattvika* conocida como *suddha-sattva*. Hay varios *pramanas* que sostienen la existencia de un *nitya-vigraha* o forma no carnal e imperecedera de Isvara.

Según Visistadvaita, cada entidad en el universo, tanto lo físico como lo ontológico, consiste de dos aspectos: el aspecto sustantivo (*svarupa*) que es *dharmi* y el atributo (*svabhava*) que es *dharma*. A la luz de esta declaración, surge una pregunta: ¿qué es el *svarupa* Brahman?

Ramanuja dice que estas cinco características determinan el *svarupa* del Brahman: *satyam* (existencia absolutamente no condicionada); *jñana* (conocimiento eterno no contratado); *anantam* (no limitado por espacio ni tiempo), del texto Taitereya Upanisad (1.1) *satyam jñanam anantam brahma*; *anandam* (bienaventuranza insuperable), del mismo texto -

anandam brahmano vidvan, y; *amalam* (libre de toda imperfección).

La entidad que está caracterizada por estos cinco atributos es el *svarupa* Brahman. En otras palabras, cuando hablamos del *svarupa* Brahman, le describimos como *satyam* o realidad, *jñanam* o conocimiento, *anantam* o infinito, *anandam* o bienaventurado y *amalam* o puro. Cuando hablamos de las características esenciales de Brahman las describimos como *satyatva*, *jñanatva*, *anantatva*, etc.

El Taittiriya Upanisad (III.1) ofrece otra definición importante de Brahman: *yato va imani bhutani jayante, yena jatani jivanti, yat prayanty abhisamvisanti tad vijijñasasva tad brahmeti*, “esa forma de la cual todas las cosas han nacido, en la cual ellos viven por ser nacidos, y a la cual ellos ingresan cuando perecen; esa es Brahman”. Se refiere a tres funciones fundamentales de Brahman - creación, sustentación y disolución del universo. También en el Vedanta Sutra se declara: *janmadvasya yatah*. Esta característica de Brahman como creador del universo, aunque es una función importante del Ser Supremo, no constituye el *svarupa* diferente de *satyata*, *jñanatra*, etc, sino el atributo o carácter funcional de Brahman.

Además de las cinco características distintivas, seis otros atributos también se admiten en Isvara: *jñana* (conocimiento, o más específicamente *dharma-bhuta-jñana* del Brahman. Él es omnisciente (*sarvajña*); *bala* (fuerza, o la cualidad por la cual Isvara sostiene todo); *aisvarya* (señorío, o la calidad de ser el creador y controlador del universo);

virya (virilidad se refiere a la cualidad de Isvara, quien, a pesar de ser la causa material del universo, permanece no afectado por los cambios, *vikara*); *sakti* (poder o esa calidad especial por la cual Isvara causa la evolución de *prakriti* en el universo múltiple); y *tejas* (esplendor, el cual significa que Isvara no depende de ninguna ayuda externa para la creación, sustentación y destrucción del universo).

Según la Visistadvaita, Dios se manifiesta a Sí mismo en cinco formas:

- 1) La forma trascendental (*Para*).
- 2) *Vyuha* o la divina manifestación como Vasudeva, Sankarsana, Pradyumna y Aniruddha para propósitos de meditación y creación del universo.
- 3) *Vibhava* o las varias encarnaciones de Dios en las manifestaciones universales tales como Matsya, Kurma, Varaha, Rama, etc...
- 4) *Archa*, que es, entrar en la sustancia escogida por los devotos, como, por ejemplo, ídolos en los templos sacros.
- 5) *Antaryami*, esto es, residente en el nicho interior de nuestros corazones para propósitos de meditación.

Isvara es el creador del universo. Él crea el universo según el *karma* del alma individual. El propósito de la creación es doble: compasión hacia la humanidad sufrida, y deporte divino. La creación del universo es un deporte divino del cual Isvara deriva *ananda*. También sirve al propósito de suministrar al alma individual capturada en el océano de

condicionamientos una oportunidad para escapar de él y lograr la liberación final. La pregunta que surge es: si Dios es todo compasivo y si el universo es su propia creación, ¿por qué hay tanto sufrimiento en el universo y tan amplias diferencias en el sufrimiento y la felicidad de los individuos? Esto es explicado, como en todos los sistemas teístas hindúes, como el *karma* de cada individuo el cual varía de uno a otro según sus actos pasados. Dios entrega el bien a quienes han hecho buenos actos y el mal a quienes han hecho actos malos.

e) Causalidad Material del Brahman:

Uno de los mayores problemas del Vedanta es suministrar explicación satisfactoria de la causalidad material del Brahman. Los Upanisads indican que el Brahman es la causa material (*upadana karana*) del universo sobre la analogía del terrón de arcilla siendo la causa material de la vasija. Sobre la fuerza de la enseñanza *upanisadica* todos los vedantistas, excepto Madhva, aceptan que el Brahman es la causa material del universo. Los textos *sruti* también declaran categóricamente que el Brahman es inmutable, esto es, no sujeto a ninguna clase de cambio. La causalidad del Brahman así necesita ser tomada en cuenta sin afectar la *svarupa* del Brahman. ¿Cómo debe ser hecho esto? Cada escuela Vedanta intenta ofrecer una explicación sobre este particular. Hay tres importantes teorías de causalidad material del Brahman:

1) El Brahman en sí mismo se transforma en el universo - visión sostenida por Yadava Prakas y Bhaskara. Esto es conocido como *Brahma-parinama-vada*.

2) Brahma asociado con *cit* y *acit* en su forma sutil es la causa material del universo - esta visión es sostenida por la teoría Visistadvaita y puede ser considerada como *Brahma-parinama-vada* modificado.

3) El Brahman como la base de la aparición ilusoria del universo es su causa material. Esta es la visión de la teoría Advaita conocida como *vivarta-vada*.

VIII BRAHMAN Y UNIVERSO

Teoría Vivarta Vada:

La Vedanta Advaita admite sobre el énfasis del texto escritural que el Brahman es la causa material del universo. Sin embargo, el Brahman que es puro ser desprovisto de cualquier diferenciación no sufre ninguna transformación en el universo. Con el fin de tener en cuenta la causalidad material del Brahman, la Advaita Vedanta adopta la doctrina de *maya* o *avidya*, el principio cósmico que causa la ilusión mundana. El Brahman es eternamente auto iluminado pero según *maya*, aparece ilusoriamente como el universo. En otras palabras, el universo fenoménico está superimpuesto sobre el Brahman, como la serpiente en la cuerda, debido a *avidya*. Ya que el Brahman es el sustrato para *maya* que causa la aparición del universo, se considera como *upadana-*

karana. Todos los cambios en la forma de la evolución en varias modificaciones se aplican no al Brahman sino a *avidya*. El Brahman así permanece sin ser afectado por el cambio como lo declara la *sruti*, pero al mismo tiempo, siendo la base (*adhistana*) para la ilusión cósmica, es considerado como la causa material del universo. Entonces, según la Advaita Vedanta, se debe a *avidya* que el Brahman aparece como el universo. Como el principio cósmico que causa la ilusión mundana, *avidya* no es una mera ausencia de conocimiento sino una entidad positiva (*bhava-rupa*) y sin comienzo (*anadi*) pero es removida por el conocimiento correcto. No puede ser definida ni como *sat* ni *asat*, y de aquí su naturaleza es indescriptible (*anirvacaniya*).

Rechazo de la teoría Vivarta-vada:

Sri Ramanujacarya en su Sri Bhasya ha presentado siete objeciones contra esta doctrina (*sapta-vidhanupapattih*):

1. *Ashrayanupapatti*: ¿Cuál es el sitio o soporte de *maya*? ¿Donde reside *avidya*? Si hay tal cosa como *maya* o *avidya*, estamos justificados en preguntar su sede o morada. Verdaderamente, no puede existir en Brahman, porque entonces el monismo descalificado del Brahman se rompería. Además, el Brahman es dicho ser conciencia pura auto-luminosa o conocimiento y *avidya* significa ignorancia. Entonces, ¿cómo puede existir ignorancia en el conocimiento? De nuevo, *avidya* no puede residir en el yo

individual, o el ser individual, porque la individualidad del yo es considerada ser la creación de *avidya*. ¿Cómo puede la causa depender de su efecto? De aquí que *avidya* no puede existir ni en Brahman ni en la *jiva*. Es un concepto ilusorio, es una ficción de la imaginación *mayavadi*. Si reside en alguna parte, reside sólo en la mente del *mayavadi* quien ha imaginado este pseudo concepto maravilloso, este mito lógico.

2. *Tirodhananupapatti*: ¿Cómo puede *avidya* ocultar al Brahman? Si lo hace, entonces el Brahman no es un sujeto auto consciente ni auto luminoso. Si el Brahman no es la naturaleza de la auto-luminosidad y conocimiento auto probado, la ignorancia no puede cubrir ni disfrazar su esencia. Es tan absurdo como decir que la oscuridad puede esconder la luz o que la noche puede actuar como un velo sobre el día.

3. *Svarupanupapatti*: ¿Cuál es la naturaleza de *avidya*? Es positiva o negativa o ambas o ninguna? Sí es positiva ¿cómo puede ser *avidya*? *Avidya* significa ignorancia e ignorancia significa ausencia de conocimiento. Para considerar la ignorancia como positiva es aceptar auto-contradicción. Además, si la ignorancia es positiva ¿cómo puede ser siempre destruida? Ninguna entidad positiva puede ser destruida. Como el *mayavadi* admite que la ignorancia es removida por el conocimiento, la ignorancia nunca puede ser positiva. Y si *avidya* es negativa, entonces ¿cómo puede

proyectar esta ilusión mundana sobre Brahman? Para decir que *avidya* es tanto positiva como negativa es abrazar auto-contradicción. Y decir que no es ni positiva ni negativa es abandonar toda lógica.

4. *Anirvacaniyatvanupapatti*: *Avidya* es definida por el *mayavadi* como indefinible; es descrita como indescriptible. Esto es una clara auto-contradicción. Para anular esto, el *mayavadi* dice que *avidya* no es absolutamente indescriptible, que llamarla 'indescriptible' significa que no puede ser descrita ni real ni irreal. Pero esto es absurdo. Esto muestra que el *mayavadi* está abandonando toda la lógica. ¿Cómo puede una cosa ser ni real ni irreal? Esto es puro juego de palabras. La realidad y la irrealidad ambas son exhaustivas y exclusivas. Son contradictorias no contrarias. Entre ellas agotan todas las posibilidades de predicación. Una cosa debe ser real o irreal. No hay tercera alternativa. Todos nuestros conocimientos se refieren a entidades o no entidades. Refutar esto es rechazar pensar. Para mantener una tercera alternativa es rechazar los cánones bien establecidos de la lógica - la ley de contradicción y la ley del medio excluido.

5. *Pramananupapatti*: ¿Por qué *pramana* o medio de válido conocimiento se conoce *avidya*? *Avidya* no puede ser percibida, pues la percepción nos puede dar una entidad o no entidad. No puede ser inferida por procedimientos de inferencia a través de una marca válida o término medio con

lagunas de *avidya*. Ni puede ser mantenida sobre la autoridad de las escrituras porque ellas declaran que *maya* es un poder maravilloso real de crear este mundo maravilloso que en realidad pertenece a Dios.

6. *Nivartakanupapatti*: No hay un removedor de *avidya*. El *mayavadi* cree que el conocimiento del Brahman descalificado sin atributos remueve *avidya*. Pero tal conocimiento es imposible. La discriminación y la determinación son absolutamente esenciales para el conocimiento. La identidad pura es una mera abstracción. La identidad siempre es calificada por diferencia y distinción. De aquí que no puede haber conocimiento de una cosa no diferenciada sin atributos. Y en la ausencia de tal conocimiento nada puede remover la *avidya*.

7. *Nivrityanupapatti*: En el último punto se nos dijo que no hay removedor de *avidya*. Este punto nos dice que no hay remoción de *avidya*. *Avidya* es positiva (*bhavarupa*) según el *mayavadi*. ¿Cómo entonces puede una cosa positiva ser removida? Una cosa que existe positivamente no puede ser removida de la existencia por el conocimiento. Las ataduras del alma se deben al *karma* que es una realidad concreta y no puede ser removida por conocimiento abstracto. Puede ser removida por *karma*, *jñana*, *bhakti* y *prasada*. La ignorancia del alma es destruida cuando los *karmas* son destruidos y cuando el alma se arroja ella misma sobre la misericordia absoluta del Señor Supremo quien, complacido

por la devoción constante de las almas, extiende Su gracia a ella.

IX SADHANA Y MUKTI

Eligibilidad de la Jiva para Moksa:

Mientras consideramos la naturaleza básica de *moksa*, dos preguntas surgen: Primera, ¿hay alcance para el alma para escapar de la así llamada atadura? Segunda, si existe, ¿serían todas las almas elegibles para *moksa*? La primera pregunta surge a causa del hecho aceptado de que las almas están cautivas en el continuo ciclo de nacimientos y muertes. El *karma* que causa ataduras al alma es sin comienzo, y fluye continuamente como una corriente de un río. Si la *jiva* está cautiva en tal corriente constante de nacimientos y muertes, ¿habría un alcance para que escape de esto? Hay un punto de vista, según el cual el *karma*, salvo que esté experimentado, no cesa en tener su influencia sobre el individuo aún después de millones de *kalpas*. ¿Cómo puede la *jiva* entonces escapar de las ataduras?

No es verdadera duda que la *jiva* está pasando a través del ciclo de *karma -avidya*. Sin embargo, una etapa surge en esta larga marcha cuando el buen *karma* se vuelve maduro para proveer una oportunidad para que el individuo tenga un escape de las ataduras. Como resultado del acto

meritorio realizado en previos nacimientos, el individuo entra en contacto con un hombre de sabiduría espiritual. A través de su influencia el alma gana más mérito por hacer buenos actos y por ello se vuelve el objeto de la gracia de Isvara. Como resultado de esto el alma se vuelve aspirante para *moksa* (*mumuksu*) y de allí el alma emprende *Brahmopasana* o la meditación sobre Brahman la cual es el medio para *moksa*. La *Upasana* ayuda a librarse del pasado *karma* así como del *karma* del futuro. Una vez que la *jiva* se libra del *karma*, logra *moksa*.

Es interesante notar cómo la *jiva* se vuelve un *mumuksu*, es decir un aspirante de *moksa*. En el estado de disolución (*pralaya*) la *jiva* es casi como una entidad material no inteligente. En el momento de la creación, la *jiva* escapa de su condición y regresa a la vida siendo provista de un cuerpo físico y de conciencia a través de la compasión de Isvara. Aún como un individuo vivo, la *jiva* tiene que pasar por varios estados de despertar, sueño, dormir sin sueños, muerte o medio-muerte en la forma de desmayo.

Todos estos estados involucran algo de sufrimiento que la *jiva* tiene que experimentar durante el tiempo de su vida. Lo que es considerado como felicidad en este estado es un término erróneo. Según los hombres de sabiduría filosófica, la felicidad es comparable a la luciérnaga. Es altamente transitoria en su carácter. Si uno realiza a través de sabiduría filosófica que la vida es sólo sufrimiento (*duhkha*) y la así llamada felicidad está arraigada sólo en sufrimiento (*duhkha-mula*) uno naturalmente procura la felicidad

permanente y real. Sólo tales individuos quienes desarrollan un desapego de los placeres mundanos de carácter desvaneciente se vuelven aspirantes de *moksa*.

Según la teoría Visistadvaita, las *jivas* están clasificadas como *baddhas*, quienes están con ataduras; *muktas*, quienes están liberados de las ataduras, y *nityas*, quienes son eternamente liberadas, estos son quienes nunca han tenido ataduras.

Todas las *jivas* son elegibles para *moksa* pero, sin embargo, sólo un individuo que está deseoso de lograr *moksa* tiene que esforzarse por esto mediante adoptar el *sadhana* prescrito y así logrará esto con la gracia de Dios. Dios con el fin de mostrar su gracia procura un deseo sincero para liberar al individuo.

Bhakti como Medio para lograr Moksa:

El *bhakti* como medio de *upaya* para *moksa* se define como meditación incesante hecha con amor en el Señor Supremo. Así es considerado como conocimiento (una actividad mental) en la forma de amor por Dios. Es generado por observancia escrupulosa de los deberes religiosos como estipulados por la escritura en conformidad con el *varna* y *ashram* del individuo, junto con conocimiento espiritual. La ejecución de los deberes de uno y de los rituales (*karma*) han de ser observados, como se explica en el Bhagavad gita, puramente como un servicio divino para el placer de Dios (*bhagavat-priti*) y no en ninguna expectativa de

ninguna recompensa por ello. Esto es brevemente el punto de vista de Visistadvaita sobre *sadhana* para *moksa*.

La justificación para introducir el concepto de *bhakti* suministrada por la autoridad de un pasaje específico en el Mukunda Upanisad, y tres versos relevantes en el Bhagavad gita. El texto Upanisadico dice *nayam atma pravacanena labhyo, na medhaya na bahuna sritena / yam evaisa vrinute tena labhyah, atma vivrnute tanum svam*. “Este yo (Brahman) no puede ser logrado mediante el estudio de los Vedas, ni por la meditación, ni por escuchar mucho. El Señor Supremo se logra sólo por aquel a quien Él escoge. A tal persona, el yo le revela la naturaleza”. (Mundaka Upanisad 3.2.3). Este verso y otro del Gita (11.53-54) parece contradecir la declaración del Brihad-aranyaka Upanisad (6.5.6): *atma va are drastavyah srotavyo mantavyo nididhyasitavyah*, el cual dice que el proceso de auto realización implica *sravana* (escuchar) *manana* (reflexión) y *nididhyasana* (contemplación). La explicación es que lo que es negado en este verso particular en el Mundaka Upanisad es puro *sravana*, etc., desprovisto de intenso *bhakti* no es útil para la realización de Dios.

Por lo tanto sólo es el arraigado profundo amor incondicional que sirve como medio para conocer a Dios en Su verdadera forma, para tener esta visión y eventualmente lograr a Dios. Esto significa que la visión divina es posible sólo a través de la gracia de Dios y con el fin de ganársela uno tiene que estar profundamente consagrado a Dios.

Así los términos como *jñana*, *upasana*, *dhyana*, *dhruvanusmriti*, etc., que son utilizados en los Upanisads como medios de *moksa* deben ser comprendidos como significar la misma cosa. De otra manera ello contaría en la admisión de diferentes medios de *moksa*. Si los significados son diferentes, la meta a ser lograda también sería diferente. En realidad, la meta es la misma para todos, y de aquí que los medios todos serían los mismos. Por lo tanto, se concluye que todos estos términos, aunque parecen tener diferentes significados, deben tener el significado del término específico *bhakti*, según el principio de interpretación *Mimamsa*.

Si *jñana* sólo es considerado como el único medio de *moksa*, como lo pretenden los impersonalistas, todos los textos upanisadicos referentes a *upasana* se tornan sin sentido. *Bhakti* como un *upaya* para *moksa* es descrito en el Gita como *bhakti yoga*. Es una disciplina rigurosa para toda la vida que involucra la adquisición de conocimiento espiritual, desarrollo de ciertas virtudes éticas y la observancia de deberes religiosos como lo estipulan los textos sagrados. Según la Visistadvaita, el *bhakti yoga* debe ser precedido por la práctica de *karma yoga* y *jñana yoga* referidos en el Bhagavad gita. El *karma yoga* enfatiza la ejecución desinteresada de la acción (*karma*), tal como sacrificio (*yajña*), caridad (*dana*) y austeridad (*tapas*) como servicio divino sin ninguna expectativa de recompensa por ello. *Jñana yoga* significa constante meditación en *atma*, el yo individual con control de la mente y de los sentidos. Las dos

están interrelacionadas y el propósito de ambas es la auto realización (*atmavalokana*). Estas ambas subsirven al *bhakti*, y como tal ellas son los medios subsidiarios para el *bhakti yoga*, el cual es el medio directo para la realización de Dios.

Los cuatro requisitos principales o *adhikara* para el *bhakti yoga* son:

- a) un conocimiento filosófico claro de los reinos de *karma*, *jñana* y *bhakti*.
- b) el deseo de someterse rigurosamente a la disciplina en su debido orden.
- c) la cualificación sastrica de nacimiento como una ayuda esencial para el *bhakti*.
- d) paciencia *sattvica* para soportar el *prarabdha-karma* hasta que este es agotado o expiado.

Según la Visistadvaita, aunque *bhakti* es un medio deseable para *mukti*, no es fácilmente practicado en esta era de Kali *yuga* debido a su dificultad. Pero las *sastras*, en su misericordia infinita para la humanidad errante, garantiza Dios a todas las *jivas* sin tener en cuenta su posición ni situación en la vida. Éstas han previsto para los débiles y enfermos un sendero alternativo a *mukti* conocido como *prapatti*, o absoluta auto rendición a Dios.

El único prerequisite para *prapatti* es el cambio del corazón o contrición por parte del *mumuksu* y su absoluta confianza en la gracia salvadora de Dios. Esto es la esencia de la religión de *prapatti* que el Señor de gracia busca con *prapanna* y se entrega a Sí mismo.

El acto tiene un efecto resumido, pues destruye aún el *prarabdha karma*.

El mérito supremo de *prapatti* yace en la universalidad de su llamado a todas las castas y clases, la garantía de salvación a todas las *jivas* que no pueden seguir el difícil sendero del *bhakti*.

La Naturaleza de Mukti:

En el estado de *moksa*, la *jiva* se vuelve totalmente libre de las garras del *karma* y como tal su *jñana* se manifiesta en su plenitud. La *jiva* se vuelve omnisciente y así es capaz de comprender el Brahman en todo su esplendor. Una vez que este estado es logrado por la *jiva* nunca más hay retorno al estado de ataduras.

Por la fuerza de los textos escriturales, se admite que la *jiva* logra un estado en *moksa* casi igual al de Brahman. Así, el *sruti* dice que la *jiva* en el estado de *mukti* disfruta de igualdad suprema (*parama-samyā*) con el Señor.

Los impersonalistas toman el texto del Mundaka Upanisad (3.2.9) *brahma veda brahmaiva bhavati*, que literalmente significa que “el conocedor del Brahman se vuelve Brahman”, y el cual implica la identidad (*tadatmya*) del yo individual y del Brahman. Pero la Visistadvaita señala que este texto no se refiere mucho a la identidad como igualdad (*sadharmya*), que significa que el yo individual logra la posición de Brahman, más bien que volverse uno con el Brahman. El yo se vuelve casi igual al Brahman en todo

aspecto excepto en el asunto de la creación, sustentación y disolución del universo que exclusivamente pertenece al Señor Supremo.

Se admite que el alma individual en el estado de *moksa* puede asumir un cuerpo por su libre albedrío (*sankalpa*) para el propósito de disfrutar bienaventuranza o para movimiento. Tal cuerpo asumido por la *jiva* no es un cuerpo *karmico* y como tal no le causa ataduras a éste. La *jiva* también puede permanecer sin cuerpo si lo desea.

TEORIA VISISTADVAITA POST-RAMANUJACARYA

Por casi dos siglos después del advenimiento de Sri Ramanuja no hubo contribución significativa al sistema Visistadvaita por vías de obras filosóficas mayores. Los *acaryas* que sucedieron a Ramanuja, aunque algunos de ellos eran eminentes vedantistas como Parasara Bhatta, Visnucitta, Vatsya Varada, Sudarsana Suri y Atreya Ramanuja continuaron su atención primordialmente para la diseminación de la filosofía de Ramanuja. Algunos de los *acaryas* como Pillan, Nanjiyar, Periavaccan Pillai, etc., quienes estaban atraídos por los himnos devocionales de los Alvas en Tamil estaban preocupados por escribir comentarios elaborados sobre ellos, principalmente el Tiruvaymoli de Nanmalvar. Fue en este momento que el sismo en el *vaisnavismo* Sri se volvió marcado y dio lugar a las escuelas de Tenkalai y Vadakalai. El primer formulador de la escuela Tenkalai fue Pillai Lokacarya y el jefe de

Vadakalai fue el famoso Vedanta Desika, considerado como el más prominente sucesor de Sri Ramanujacarya. Hasta ahora las diferencias entre estas dos escuelas persisten y aún utilizan diferentes *tilakas*. Sin embargo, filosóficamente hablando, no hay diferencias fundamentales, pero se refiere básicamente a temas de opinión. En procura del corazón del *vaisnavismo*, las obras de la escuela Tenkalai que son mayormente en lenguaje Tamil son complementarias a las de Vadakalai, y Vedanta Desika es aclamado por ambas escuelas en sus aspectos vedánticos como el defensor del *vaisnavismo* considerado como *visistadvaita-darsana*.

a) PILLAI LOKACARYA (1264-1327)

Él era el viejo contemporáneo de Vedanta Desika y generalmente es considerado como el primer proponente de la escuela Tenkalai. Su maestro espiritual es señalado jerárquicamente a Ramanuja a través de Periyavaccan Pillai, Nampillai, Nanjiyar, Parasara Barra y Sri Ramanuja. Cuando los musulmanes saquearon Sri Rangam y asesinaron a los *vaisnavas* y cometieron sacrilegio en el templo, él tomó una parte de liderazgo al remover la Deidad a un sitio seguro. Él compuso los dieciocho *rahasyas* o manuales sagrados del Tenkalaismo, mayormente en Manipravala o Tamil sanskritizado.

Pillai Lokacarya fue sucedido por Manavala Mahamunigal, quien es venerado por los Tenkalaistas como su más grandioso *acarya*. La contribución principal del Tenkalaismo

a la causa del *vaisnavismo* Sri consiste en su diseminación democrática a todo la gente, de las verdades del *darsan* confinado hasta entonces a las más altas castas sociales.

b) VEDANTA DESIKA (1268-1369)

Nació en Tuppil en Kanci y tomó el nombre de Venkatanatha. Su padre fue Ananta Suri y su madre fue Totaramba, hermana de Atreya Ramanuja. Él estudió con su tío Atreya Ramanuja, y se dice que él le acompañó al sitio de Vatsya Varadacarya, cuando tenía cinco años. La historia dice que aún en tal temprana edad él mostraba tanta precocidad que fue predicho por Vatsya Varada que él sería un gran pilar de energía para la escuela Visistadvaita. Vedanta Desika fue un ejemplo sin rival de *jñana* y *vairagya*. Se dice que él vivía por *uncha-vritti*, recibiendo limosnas en las calles, y pasaba su tiempo en escribir obras filosóficas y religiosas. Mientras él vivía en Kanci y Sri Rangam, tenía que trabajar en medio de varias sectas rivales, y Pillai Lokacarya, quien era mayor que él en edad y era el soporte de la escuela Tenkalai, contra la cual combatió Vedanta Desika, escribió un verso en honor de él. Aunque los líderes de estas dos escuelas tenían un espíritu de simpatía el uno al otro, sus seguidores hicieron muchas diferencias en sus visiones y constantemente se querellaban el uno al otro, y es un hecho bien conocido que estas querellas sectarias existen aún hoy. Durante la matanza general en el templo de Sri Rangam,

Vedanta Desika se escondió entre los cuerpos muertos y luego escapó a Mysore.

Es importante anotar que Vedanta Desika tuvo que cumplir dos tareas importantes - la primera fue el rechazo de la filosofía *mayavadi* que indeterminaba a los tenedores fundamentales de la Visistadvaita, y la segunda, una grandiosa tarea fue presentar una exposición constructiva de las doctrinas fundamentales de la Visistadvaita. La primera tarea la cumplió al escribir una obra independiente polémica titulada Satadusani. Como lo sugiere el título, cien temas filosóficos fueron dirigidos para crítica sistemática al adoptar el método dialéctico. Vedanta Desika fue un escritor prolífico y escribió más de cien obras no solo en el reino de la filosofía y la religión sino también en el campo de la poesía y el drama. Sus obras maestras, además de Satadusani, son Tattva-mukta-kalapa, Nyaya-parisuddhi, Nyaya-siddhanjana, Sarvartha-siddhi, Tattra-tika (comentario sobre Sri Bhasya) y muchas más.

c) Diferencias entre las Escuelas Tenkalai y Vadakalai:

La división entre estas dos escuelas se amplió en el curso del tiempo y los *patrams* o versos laudables recitados en la adoración en el templo hoy en la adoración de los *acaryas* directores son una señal para rivalidad sectaria, aunque en realidad no hay causa intrínseca para tal disensión.

Algunos puntos divergentes son:

- La Escuela Tenkalai enfatiza el valor del Tamil Prabandha sobre todas las escrituras sánscritas como concierne a los Alvares como en los niveles superiores desde el punto de vista de autoridad religiosa. El Vedakalai da énfasis a la literatura sánscrita y da igual valor a los *risis* y a los *alvares*.

- Según la Escuela Vedakalai, Sri Laksmi Devi posee la misma posición espiritual que Sriman Narayana. Ellos son Uno, aunque estén separados. Así la escuela Tenkalai pone énfasis en la lógica del monoteísmo que sólo Narayana es el Supremo, Sri Laksmi Devi sería una categoría especial de *jiva* sobre las otras.

- Mientras la escuela Vedakalai afirma que el *bhakti yoga* y el *prapatti yoga* como *sadhyopaya*, o los medios hacia *moksa* que tiene que ser afectada por el aspirante, la escuela Tenkalai interpreta *prapatti* no como *yoga* o esfuerzo humano, sino como mera fe en la gracia de Dios. La Vedakalai dice que la negación de la Tenkalai de la iniciativa humana como condición requerida de redención dirige a la predicación de arbitrariedad y favoritismo en el deseo divino.

El punto de vista Tenkalai sobre *nihketuka katasa*, o gracia que no surge de ninguna causa, y su posición es comparada a la analogía *marjara nyaya*, “el gato cargando los gaticos en su boca”. Así el punto de vista Vadakalai está basado sobre *sahetuka katasa*, o la gracia que surge de una causa, y su posición es comparada a la analogía *markata nyaya*, “el mico joven trepado en la madre por protección”.

PARTE II BRAHMA SAMPRADAYA

INTRODUCCIÓN

NECESIDAD DE UN NUEVO DARSAN

(Crítica a la Filosofía Visistadvaita - de la Versión de Tattvavadi)

Esta sección fue tomada del libro “Historia de la Escuela Dvaita del Vedanta y su literatura” de B.N.K. Sharma, y muestra cómo los seguidores de Sri Madhvacarya justifican la aparición de su *sampradaya*.

a) A pesar de que Ramanujacarya haya escrito amplios comentarios sobre el Vedanta Sutra y el Bhagavad gita, y otros libros importantes como Vedartha Sangraha, aún había mucho que había sido dejado sin hacer o insuficientemente hecho por él. Definitivamente el sistema Advaita o filosofía no había sido desalojado de su pedestal sobre los Upanisads. Una nota de paso de pocos pasajes de los principales Upanisads, tal como fue intentado por Ramanuja en sus escritos no era suficiente para inspirar confianza. Todo el volúmen de los diez Upanisads, tenidos en admiración por los monistas, tuvo que ser reinterpretado línea a línea, en líneas teístas. Sólo entonces, pudieron los *mayavadis*, quienes los usaban para clamarse a ellos mismos como los “Aupanisadas” o seguidores de los

Upanisads, para ser tomados como efectivamente desafiados.

b) Parecía que la Visistadvaita, en algo, había jugado en las manos de los Monístas con respecto a algunos puntos de vista teológicos y metafísicos. No teniendo en cuenta el cuerpo entero de las literaturas pre-Upanisadicas y perpetuando la distinción entre el *karma* y el *jñana kandas*, el sistema Visistadvaita fue de inconsciente a indiferente ante los Vedas y desproporcionadamente exaltado en los Upanisads sobre los *mantras*.

c) El sello y la ideología de “Visistadvaita” estaban tan en disgusto y compromiso ante el teísmo genuino. La majestad, trascendencia y homogeneidad personal de la Suprema Personalidad de Dios estaban en vía de extinción en tal punto de vista. Es decir, que uno puede, como ningún teísta puede, por un momento, consentir o estar de acuerdo en sujetar su Deidad (como lo hace la Visistadvaita) a una existencia perpetuamente “calificada” por dos atributos (*visesas*) uno de los cuales es consciente (*cit*) y el otro inconsciente (*acit*). El infinito no puede ser una mera cruz. La adición eterna, irrevocable de los atributos duales *cit* y *acit* con la Deidad deben forzosamente marcar su auto integridad. La *jiva* y *jada*, que según la muestra propia de Ramanuja son esencialmente y eternamente distintos del Brahman, no pueden ser tratados como sus ‘atributos’ en el mismo sentido en el cual, por ejemplo, ‘*satyam*’ ‘*jñanam*’,

'*anantam*' y '*ananda*' son tratados por los Upanisads como atributos del Brahman. La concepción Visistadváitica de la relación entre el Brahman y sus tan llamados atributos de *cit* y *acit* estaba así llamada a serias objeciones lógicas.

d) El sello de 'Visistadvaita' similarmente indica una debilidad al tratar de presionar al teísmo hacia un molde monísta. Una '*visistaikya*' de una substancia y dos atributos todos relacionados externamente no es por nada '*aikya*', salvo en un sentido muy perdido y remoto.

e) Igualmente artificial y atiesada era la doctrina de "*parama-samya*" (absoluta igualdad) en bienaventuranza, en *moksa*, entre las almas liberadas y Dios, predicada por esta escuela.

f) A pesar de su ardor sin dudas por la causa del *vaisnavismo* ni Ramanuja ni sus predecesores le dieron una base textual firme en los Vedas, Upanisads ni Sutras. Originalmente hubo unos pocos comentarios, presumiblemente *vaisnavas*, sobre el Vedanta Sutra antes de Ramanujacarya. Pero ya que por varios siglos antes y después de Sankaracarya la atención había sido totalmente engrosada sobre temas superiores metafísicos del monísmo contra el dualismo, y últimamente, con asuntos dialécticos puramente, los problemas teológicos de relativa superioridad de los Dioses del panteón Vedántico y su posición, o aún la identidad teológica del Brahman no tenía

atracción para ningún comentarista. Pero cuando la gran religión Bhagavata hubo entrado en preeminencia filosófica en los siglos 10 y 11, ampliamente a través de los esfuerzos de los santos *vaisnavas* Tamil (*alvares*), de lado a lado con los sistemas especulativos como los de Sankaracarya, era el momento de encontrar un sitio para el Dios más elevado del culto Bhagavata, especialmente Vishnu-Narayana o Vasudeva. Sri Ramanuja mismo, en sus obras, había sondeado una nota suficientemente 'sectaria' y había sostenido a Sri Vishnu-Narayana como el Para-Brahman del Vedanta. Aún no se podía decir que él había tenido éxito en asegurar para su Dios esa posición suprema (por la cual él había luchado y sufrido persecución en su propia región), en la sagrada literatura como un todo, inclusive de los Upanisads y del Vedanta sutra. Como un hecho, él nunca había mirado el Rig Veda, los Aranyakas y los Upanisads desde ese punto de vista y con ese objeto. Aunque Ramanujacarya había explicado sobre el Dios personal en sus escritos, se puede argüir que su comentario sobre los Brahma sutras no es suficientemente 'sectario'. Como un escritor *mayavadi* comentaba: "La única figura sectaria del comentario de Ramanujacarya es que él identifica al Brahman con Vishnu, pero esto de ninguna manera afecta las interpretaciones puestas sobre los Sutras y los Upanisads. Narayana, de hecho, es sólo otro nombre de Brahman." Pero el tiempo llegó por una defensa más positiva, apasionada y 'sectaria' del sitio del Señor Vishnu en la religión y filosofía hindúes.

g) Por alguna razón inescrutable, Ramanujacarya mostró indiferencia ante el gran evangelio del *vaisnavismo*: el Srimad-Bhagavatam. Y así lo hizo su predecesor Yamunacarya. Esta negligencia, muy naturalmente, llegó, en los círculos *advaitas*, a ser interpretada como una tácita admisión, por parte de los realistas *vaisnavas*, del “tenor monístico incuestionable de ese Purana”. Aprendemos de los Sandharbhas de Jiva Goswami que habían por lo menos dos primeros comentarios del Srimad Bhagavatam - uno por Punyaranya y el otro por el célebre impersonalista dialéctico Citsukha. Como resultado de las labores de estos dos comentaristas eminentes, el realismo *vaisnava* debió haber perdido espacio y mucho de su prestigio y permanecía en peligro inminente de perder su permanencia en la más popular escritura *vaisnava*, salvo que algo fuera hecho urgentemente para rehabilitarla.

h) Paralelo a todo esto y durante todos estos siglos, el Saivismo había estado creciendo en poder. Desde tan temprano como los días de los Puranas, el culto a Siva había sido el principal rival del *vaisnavismo*. El período entre el siglo VI y XII fue el auge del Saivismo en el Sur y fue distinguido por su poderosa actividad literaria de los santos Tamil Saiva (Nayamares). Tan grandiosa fue la influencia y la ascendencia del Saivismo en el Sur que Sri Ramanuja tuvo que huir a Sri Rangam y encontrar lugares más predilectos

para su *vaisnavismo* en el distante Mysore, en el Sur de Karnataka.

i) Los efectos combinados de todas estas fuerzas pusieron el teísmo *vaisnava* en completo acorralamiento. No podía mantenerse por fuera más salvo que alguien viniera a rehabilitar su fortuna. Y dicho alguien pronto debía aparecer en la escena como el campeón del teísmo vedántico y el realismo *vaisnava* en la persona de Sri Madhvacarya.

VIDA DE SRI MADHVACARYA

- Sri Madhvacarya nació posiblemente en el año 1238 y vivió 79 años hasta el 1317.
- Sus padres fueron Narayana Bhatta y Vedavati, *brahmanas* de condición humilde, en el pueblo de Pajaka, a ocho millas al sur este del sitio llamado Udupi. Su nombre original fue Vasudeva.
- A los siete años tenía su Upayana y realizó curso sobre estudios védicos y de Sastras, probablemente a la edad de dieciséis años tomó *sannyasi* de parte de Acyutapreksha y tomó el nombre de Purnaprajña.
- Algún tiempo después de su iniciación lo dedicó al estudio de los clásicos védicos con el Istaiddhi de Vimukatman. Sin embargo, frecuentes argumentos entre el maestro y el discípulo acabaron con los estudios luego de largo tiempo.
- Purnaprajña fue luego puesto como jefe del *math* de Acyutapreksha, con el nombre de Anandatirtha.

- El nombre Madhva fue asumido por él por ciertas razones esotéricas relacionadas con su clamor de ser un *avatar* de Vayu.
- Él poseyó un poder intelectual extraordinario y un poder físico fuera de lo común.
- Sri Madhva pasó algún tiempo en Udupi enseñando a los otros discípulos de Acyutapreksha. Estas enseñanzas y las constantes disputas filosóficas desarrollaron sus capacidades dialécticas e hicieron de él un adepto a las polémicas que él muestra en sus obras.
- Animado por estos eventos, él decidió ir al Sur de la India para encontrar un campo más amplio de propagación de sus nuevas ideas por Trivandrum, Kanya Kumari, Sri Rangam, Ramesvaram, etc. Esta jornada le tomó dos o tres años.
- De regreso a Udupi, Sri Madhva resolvió establecer una nueva *siddhanta*, y empezó su carrera como autor. Su primera obra literaria fue el Gita-bhasya.
- Luego él empezó su primera jornada por el Norte de la India. En Badrinath, Madhvacarya fue a Badarikasram, la morada de Vyasadeva, en las altas regiones de los Himalayas.
- Él regresó luego de algunos meses e inspirado por Vyasadeva escribió su Brahmasutra-bhasya, que fue transcrito para su dictado por su discípulo Satyatirtha.
- El viaje de regreso a Udupi fue por Bihar y Bengala, y por las riveras del río Godavari, donde Madhvacarya tuvo un debate con un veterano erudito llamado Sobhana Bhatta, quien fue derrotado y se volvió su discípulo importante bajo

el nombre de Padmanabha Tirtha. Otra conversión importante durante su viaje fue de Narahari Tirtha. El primer viaje al Norte de la India fue fructífero y causó considerable impresión en la gente.

- Hasta entonces las críticas de Madhva a la teoría Advaita y a otras escuelas prevalecientes habían sido meramente destructivas. Él no había ofrecido un nuevo *bhasya* en vez de los que había criticado tan rudamente. Pero con la publicación de sus comentarios sobre el Gita y los Brahmasutras nadie podía decir que él no había ofrecido un sistema alternativo en vez de los que él había criticado.

- Su primer logro después de su regreso a Udupi fue la conversión de su mismo *guru* Acyutapreksha, completamente, a la nueva *siddhanta*. Él fue derrotado con una resistencia feroz. Madhvacarya ahora tenía muchos convertidos y adherentes.

- En ese tiempo, él instaló una bella Deidad del Señor Krishna en su *math*. Él introdujo varios cambios en los códigos ceremoniales y en el ayuno riguroso los días de Ekadasi.

- Después de esto, Madhvacarya empezó su segunda gira del Norte de India y regresó después de visitar Delhi, Kuruksetra, Benares y Goa. Las giras siguientes fueron más que todo dentro del estado de Karnataka.

- Mientras tanto, muchas obras literarias fueron escritas por él, tales como comentarios a los Diez Upanisads, al Srimad Bhagavatam y al Mahabharata.

- La popularidad creciente de la nueva fe causó naturalmente gran aprehensión para los seguidores de la establecida fe Advaita. El único negocio de Madhvacarya era disipar la mezcla de la filosofía *mayavadi*, con la cual él era un verdadero enemigo durante toda su vida. Su biblioteca que contenía una rara colección de libros valiosos fue devastada en un ataque hecho por los *mayavadis*.
- Este incidente puso en contacto a Madhvacarya con Jayasimha, el gobernante de Kumbha, y en esta oportunidad el *pandita* de la gran corte Trivikrama Panditacarya fue convertido. La conversión de Trivikrama fue un punto voluble en la historia de la fe. Él escribió un comentario sobre el Brahmasutra-bhasya de Madhva, llamado Tattva-pradipa y su hijo Narayana Panditacarya fue el autor de la biografía de Madhva “Madhva-vijaya”.
- Por este tiempo, la fama de Madhva se difundió por todas partes, y mucha gente se unió a él. Entonces él compuso la obra maestra Anuvyakyana basada en el Vedanta Sutra.
- Los últimos años de Madhvacarya parecen ser dedicados a la enseñanza y la adoración. Él designó a su hermano más joven Vishnu y a otros siete discípulos para ser fundadores de los Asta-Mathas de Udupi. Tres obras fueron compuestas sobre este tiempo: Nyaya-vivarana, Karma-nirnaya y Krisnamrita-maharnarva.
- Encargando a sus discípulos con su último mensaje de su Upanisad favorito Aitareya “de no sentarse quietos sino seguir adelante predicando”, Sri Madhvacarya abandonó este mundo en el año 1318.

OBRAS DE SRI MADHVACARYA

Sri Madhvacarya escribió treinta y siete obras, colectivamente llamadas Sarva-mula. Sus escritos se caracterizan por una extrema brevedad de expresión, y gran simplicidad y por ser directos, sin ninguna sofisticación ni ornamentación literaria. El lenguaje de algunos de ellos es tan terso y elíptico que su significado no pudo ser completamente captado completamente sin un buen comentario. Ellos pueden ser clasificados en cuatro grupos:

a. Comentarios sobre el Prasthanas-traya:

1) Gita-bhasya, 2) Gita-tatparya, 3) Brahma-sutra-bhasya, 4) Anubhasya, 5) Anuvyakhyana, 6) Nyaya-vivarana, 7-16 diez Upanisads bhasya, y 17) Rig Veda-bhasya.

b. Diez cortas monografías Dasa-prakarana, algunas dilucidando los principios básicos de su sistema, su lógica, ontología, epistemología, etc.:

18) Pramana-laksana, 19) Katha-laksana, 20) Upadhikhandana, 21) Mayavada-khandana, 22) Prapanca-mithyatvanumana-khandana, 23) Tattva-sankhyana, 24) Tattva-viveka, 25) Tattvoddyota, 26) Vishnu-tattva-nirnaya y 27) Karma-nirnaya.

c. Comentarios sobre el Smriti-prasthanas:

28) Bhagavata-tatparya y 29) Mahabharata-tatparya-nirnaya.

d. Poemas, *stotras*:

30) Yamaka-bharata, 31) Narasimha-nakha-stuti, 32) Dvadasa-stotra, y algunas obras de adoración:

34) Tantra-sara-sangraha, 35) Sadacara-smriti, 36) Yati-pranava-kalpa, 37) Krishna-jayanti-nirnaya.

FILOSOFIA DVAITA DE SRI MADHVACARYA

A. ONTOLOGIA

I. TEORIA ONTOLOGICA DE MADHVA:

a) La ontología de Madhva se caracteriza por dos ideas principales sobre el ser - realidad e independencia.

La realidad se refiere a este mundo material y a las almas; mientras que la independencia es característica sólo del Señor Supremo.

b) El criterio de realidad según Madhva es que debe ser superpuesto y dado como un objeto de conocimiento válido, como existente en el mismo punto de tiempo y espacio.

c) Sankara dice que lo real debe ser necesariamente eterno. Por otra parte, los Budistas afirman que debe ser necesariamente momentáneo (*ksanika*). La concepción de Madhva de la realidad está entre estos dos conceptos. Existencia, entonces es una prueba de realidad. Para él, *satyam* puede ser la existencia en algún lugar y tiempo, y no necesariamente por todo el tiempo y a través del espacio. La existencia real en un tiempo y sitio es suficiente para distinguir lo real de lo irreal. La segunda prueba de la realidad es 'eficiencia práctica'.

d) Madhva considera que la doctrina Advaita de clasificación *tripartite* de la realidad (*satta-traividhya*) en *paramartika* (absoluta), *vyavaharika* (práctica y *pratibhasika* (aparente) es un mito.

e) Mientras que la existencia en espacio y tiempo es así realidad y se encuentra en el mundo de la materia y de las almas, debe haber algo más que mera existencia, teniendo absoluta independencia (*svatantra*) y siendo la expresión más elevada de la realidad. Tal realidad independiente debe también ser inmanente en el universo, por la cual este universo es sostenido. Sin presuponer tal básica y trascendental realidad que tendría que ser inmanente en el mundo, habría caos y desorden en el universo.

f) Según la definición de Dualismo, "una teoría que admite dos sustancias independientes y mutuamente irreductibles",

el Dualismo de Madhva, mientras admite dos principios mutuamente irreductibles como constituyendo la realidad como un todo, trata sólo a uno de ellos, como Dios como uno y el único principio independiente (*svatantra*) y el otro toda realidad finita comprendiendo el *prakriti, purusas, kala, karma, svabhava*, etc., como dependientes (*paratantra*). Este concepto de dos ordenes de realidad (*tattvas*), como *svatantra* y *paratantra*, es la clave de la filosofía de Madhva.

g) Jayatirtha, en su *Nyaya-sudha*, da expresión clásica a la ideología metafísica de los Upanisads, como es concebida por Madhvacarya:

“Todos los textos del Vedanta declaran, vehemente, la majestad del Supremo Brahman como el depósito de innumerables atributos auspiciosos y libres de toda imperfección. De estos:

1) Algunos lo representan provisto con tales atributos como omnisciencia, señorío sobre todo, control de los seres desde el interior, belleza, magnanimidad y otras excelencias.

2) Algunos lo describen negativamente como libre de pecado, desprovisto de dolor, sin cuerpo material, y así sucesivamente.

3) aún otros hablan de Él como ser fuera del alcance de la mente y de las palabras, con el fin de enseñarnos la extrema dificultad de entenderle.

4) muchos otros lo describen como el Uno sin segundo o sin igual, para hacer claro que el hombre debe procurarle en la exclusión de todo lo demás.

5) aún otros le proclaman como el Yo de todo, de manera que pueda ser realizado como que confiere sobre todos los demás su existencia, conocimiento y actividad.

Así las escrituras describen el Brahman en diversas maneras y desde diferentes puntos de vista todos convergentes hacia el único propósito de exponer la majestad trascendental e inmanente de Dios en Sí Mismo, en el Atma, y en el mundo”.

II. ESQUEMA ONTOLOGICO DE MADHVA:

1) *Tattva* o realidad es de dos categorías:

- a) *Svatantra* o independiente (Señor Vishnu únicamente)
- b) *Paratantra* o dependiente

2) *Paratantra* es de dos clases:

- a) *Bhava* o existente
- b) *Abhava* o no existente

(tres tipos: *prag-abhava* o anterior, *pradhvamsabhava* o posterior, y *sadabhava* o absoluta negación).

3) *Bhava* o entidades existentes de dos tipos amplios:

- a) *Cetana* o consciente

b) *Acetana* o no consciente

4) *Acetana* o entidades inconscientes triples:

a) *Nitya* o eterna (los Vedas sólo)

b) *Nityanitya* o eterno en parte y parte no eterna
(los *puranas*, *prakriti*, *kala*)

c) *Anitya* o entidades no eternas, que se dividen en dos:

i) *Samsrista* o creadas (El mundo y todo lo demás).

ii) *Asamsrista* o no creadas.

(*mahat tattva*, *ahankara*, *buddhi*, *manas*, diez *indriyas*, los *tanmatras* y las *panca-bhutas*).

5) *Cetana* o entidades conscientes pueden ser:

a) *Duhkha-sprista* o las asociadas a lamentos

b) *Duhkhasprista* o las que no son así (Laksmi Devi)

6) Las *Duhkha-spristas* se dividen en:

a) *Vimuktas* o liberadas - (*devas*, *rasis*, *pitris*, *naras*).

b) *Duhkha-samstha* o las que permanecen con lamentos que son de dos tipos:

i) *Mukti-yogyas* o salvables

ii) *Mukti-ayogyas* o no aptas para *mukti*.

7) Las *Mukti-ayogyas* pueden ser:

a) *Nityasamsarin* o siempre transmigrantes

b) *Tamoyogyas* o condenables:

(*martyadhamas*, los peores hombres; *daityas*, los demonios *raksasas* y *pisacas*).

Cada uno de estos *tamoyogyas* pueden ser:

i) *Praptandhatamas* o los ya condenados en el infierno.

ii) *Sritisamstha* o los que siguen el curso del *samsara* pero están destinados en el infierno.

III. EL CONCEPTO DE LAS VISESAS

- La relación entre sustancia y atributos es una de problemas curiosos de la filosofía. Madhvacarya ha contribuido a una nueva idea - el concepto de *visesa* - en el tratamiento de este problema filosófico. *Visesa* es lo mismo que el principio de identidad en diferencia.

- La definición de Madhva de *visesa*: “*Visesa* es la potencia de las cosas en sí mismas la cual determina el uso de expresiones no sinónimas en predicar algo de ellas, siempre que en tales casos no hay absoluta diferencia entre la cosa dada y sus predicados.” *Visesa* es entonces la característica peculiar o potencia de las cosas lo que hace descripción y habla de diferencia posible, donde como un hecho sólo existe la identidad. Así, por ejemplo, una sábana no es diferente de su blancura, ya que ambas forman un todo indisoluble.

- El concepto de *visesa* es utilizado para acomodar los dos tipos de textos en conflicto en los Upanisads - los que hablan del Brahman como *nirvisesa* y *savisesa* en sus textos - por

los cuales Madhvacarya trata de reconciliar el concepto de monismo con el de la pluralidad.

- El concepto de *visesa* parece ser similar al concepto de *acintya-bhedabheda*. Esta opinión gana más apoyo del hecho de que Baladeva Vidyabhusana en su Govinda-Bhasya revierte a la doctrina *visesa* de Madhava al reconciliar el monismo con el pluralismo, y lo caracteriza como idéntico al concepto de *acintya*. Él dice que del Brahman se dice como poseedor de cualidades de *sat*, *cit*, y *ananda*, aunque estas cualidades constituyen la esencia del Brahman. Esto se debe a las funciones supralógicas de *visesa*, porque *visesa* no implica que el Brahman es, desde otro punto de vista, idéntico con sus cualidades, y desde otro punto de vista, diferente. Sin embargo, “no podemos tomar el concepto de Madhvacarya como totalmente idéntico al de Sri Cheitanya porque el concepto de Madhvacarya de *acintya* no es tan *acintya*, o inconcebible, como el *acintya* de Sri Cheitanya”. (O.B.L. Kapoor).

IV LA DOCTRINA DE “LA DIFERENCIA” DE MADHAVA:

a) Según Madhvacarya, la condición de único de un particular sea persona o cosa, debe ser comprendida en cuanto a diferencia de todo lo demás. La diferencia no es meramente una parte componente de una realidad, relacionada desde el exterior, sino que constituye la verdadera esencia (*dharmi-svarupa*) de un objeto.

b) Hay tres tipos de diferencias:

1) *sajatiya* o diferencia de cosas de la misma categoría.

2) *vijatiya* o diferencia de las cosas de diferentes categorías.

3) *svagata* o distinciones internas dentro de un todo orgánico (este tipo no es admitido por Madhva en su sentido absoluto).

c) El *panca-bheda*:

1) diferencia entre el yo y Dios

2) diferencia entre el yo y la materia

3) diferencia entre los yo en sí mismos

4) diferencia entre la materia y Dios

5) diferencia entre la materia y la materia

B. EPISTEMOLOGIA

I. Texto del “Vishnu-Tattva-Nirnaya” de Madhva:

La existencia de Dios no puede ser probada por ninguna inferencia; ya que la inferencia de igual fuerza puede ser aducida contra la existencia de Dios. Si es urgido que el mundo, siendo un efecto, deba tener un creador o hacedor así como una vasija tiene un creador como su hacedor, entonces también puede ser urgido que el yo no es un efecto y por lo tanto el contra argumento no se sostiene, entonces puede ser urgido que todos los hacedores tienen

cuerpos, y ya que Dios no tiene cuerpo, Dios no puede ser el Creador.

Así, la existencia de Dios sólo puede ser probada sobre el testimonio de las escrituras, y ellas sostienen que Dios es diferente del yo de los individuos. Si cualquier texto escritural parece indicar la identidad de Dios y del yo o de Dios y el mundo, esto será contradicho por la experiencia perceptual y la inferencia, y consecuentemente las interpretaciones monístas de estos textos serían inválidas. Ahora las escrituras no pueden sugerir cualquier cosa que sea directamente contradicha por la experiencia: porque, si la experiencia es inválida, entonces la experiencia de la validez de las escrituras se volvería también inválida. La enseñanza de las escrituras gana fuerza adicional por su consonancia con lo que es percibido por otros *pramanas*; y desde que todos los *pramanas* señalan a la realidad de la diversidad, la interpretación monista de los textos escriturales no puede ser aceptada como verdadera. Cuando cualquier experiencia particular es contradicha por un número de otros *pramanas*, esa experiencia por ello se vuelve inválida.

Hay dos clases de pruebas cualitativas, es decir, lo que es relativo (*upajivaka*) y lo que es independiente (*upajivya*); de estas la última debe ser considerada más fuerte. La percepción y la inferencia son fuentes independientes de evidencia, y por lo tanto pueden ser consideradas como *upajivya*, mientras que los textos escriturales son dependientes de la percepción y de la inferencia, y por lo

tanto son consideradas como *upajivaka*. La percepción válida precede a la inferencia y es superior a ella, porque la inferencia tiene que depender de la percepción; así si hay una evidente contradicción entre los textos escriturales y lo que es universalmente percibido por todos, los textos escriturales tienen que ser explicados que no puede haber tal contradicción. Por su propia naturaleza como soporte de toda evidencia, la percepción o la experiencia directa, siendo la *upajivya*, tiene un clamor más fuerte de validez. De las dos clases de textos, es decir, de los que son monistas y de los que son dualistas, los últimos se apoyan en evidencia perceptual. Así la superioridad de los textos dualistas no puede ser negada.

De nuevo, cuando un hecho particular es sostenido por muchas evidencias estas refuerzan la validez de ese hecho. El hecho de que Dios es diferente del individuo y del mundo, es testificado por muchas evidencias y como tal no puede ser desafiado; y el aporte final y último de todos los textos védicos es la declaración del hecho de que el Señor Vishnu es el más elevado de todos. Sólo por el conocimiento de la grandeza y bondad de Dios que uno puede ser devoto de Él, y es por la devoción a Dios y por Su gracia que uno puede lograr la emancipación, la cual es el más elevado objetivo de la vida. Así es a través de la declaración de Dios y de Su bondad que las *srutis* sirven para lograr esto para nosotros.

EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA

REALIDAD DE LA EXPERIENCIA DEL MUNDO

a) La creencia en la realidad del mundo y sus valores, naturalmente, es uno de los tenores fundamentales del teísmo. La realidad del mundo puede ser probada especialmente por *pratyaksa*, experiencia directa, y por muchos textos escriturales. Además de estos *pramanas* Madhvacarya se acoge a un tipo especial de *pratyaksa* llamado *saksi*, la percepción intuitiva por el yo. El *saksi* es el último criterio de todo el conocimiento y su validación. Aún las declaraciones de las escrituras que apoyan los puntos de vista impersonalistas de la irrealidad de este mundo o la identidad de la *jiva* y Brahman, tienen que ser traídas ante el foro de *saksi* antes de que ellas puedan ser aceptadas sin cuestionamientos. Cuando textos como '*tat tvam asi*' y '*neha nanasti*' aparecen para enseñar la identidad de la *jiva* y del Brahman y la irrealidad del mundo, dicha enseñanza (o interpretación de estos textos) tiene que ser rechazada sin vacilaciones como inválida porque va contra el *upajivyapramana* (ese *pramana* que ofrece subsistencia) el cual, en el caso presente, está la probada *saksi-anubhava* de la diferencia entre el yo individual y el Brahman y de la realidad del mundo de la experiencia.

b) La disputa acerca de la realidad o falsedad del mundo entre *madhvaitas* y *mayavadis* fue una historia larga y complicada y aparentemente no hubo ganador virtual que pudiera derrotar indiscutiblemente a los argumentos

opponentes. Aquí se da una interpretación breve de la posición Advaita sobre el tema:

La filosofía de Sankara usualmente conocida como *kevaladvaita* es abreviada en la frase "*brahman satyam jagan mithya*", que significa que Brahman es real y el mundo es ilusión. El Brahman es *advaya*, uno sin segundo; nada existe fuera de Brahman, ya sea dentro de Él, como su parte o atributo, o fuera de Él. Es pura unidad, absolutamente homogénea en naturaleza (*kutastha*); Es pura existencia y pura conciencia. La conciencia o pensamiento no es su atributo - es pensamiento o inteligencia en sí misma (*jñana-svarupa*).

Entonces, surge la pregunta - si nada más existe, ¿de dónde viene la experiencia del mundo material y de los seres individuales como nosotros? Para contestar esta pregunta, Sankaracarya introduce o presenta en su filosofía la teoría de *maya* y la distinción entre los puntos de vista de lo esotérico o trascendental (*paramarthika*) y esotérico o empírico (*vyavaharika*). El Brahman es *nirguna*, o sin ningún atributo, desde el punto de vista trascendental, pero desde el punto de vista empírico o mundano, es *saguna* o cualificado, y posee el poder creativo mágico llamado *maya*. El Saguna Brahman o Isvara conjura la muestra mundana a través de Su poder mágico, justo como un mago produce apariciones ilusorias de objetos físicos y entidades vivientes por su poder mágico incomprensible. *Maya*, así es la causa material del mundo (*upadana-karana*).

De acuerdo con Sankara, la creación de este mundo y las almas puede ser explicada así: *maya*, bajo la dirección del Señor, se modifica a sí misma por una evolución progresiva en todas las existencias individuales distinguidas por nombres y formas especiales, de las cuales consiste el mundo; de ello brotan en debida sucesión los diferentes elementos materiales y todo el aparato corporal que pertenece a los seres consientes. En todas estas formas individuales aparentes de existencia, el uno Brahman individual está presente, pero debido a adjuntos particulares (*upadhis*) en los que *maya* se ha especializado en sí, aparece quebrada, como si fuera, en una multiplicidad de principios conscientes o intelectuales, las así llamadas *jivas* (almas individuales o personales). Lo que es real en cada *jiva* es sólo el Brahman en sí; el todo de las funciones mentales y órganos corporales individualizantes, los cuales, en nuestra experiencia ordinaria separan y distinguen una *jiva* de la otra, es la fuente de *maya* y como tal irreal.

La doctrina de Sankara es llamada *vivarta-vada* como oposición a la doctrina de *parinama-vada* en la cual Brahman es la causa material del mundo. Según la *vivarta-vada*, el mundo es una mera superimposición sobre el Brahman, debida a *ajñana*, ignorancia, como la plata, bajo ciertas condiciones de luminosidad y posición, puede, de alguna manera, estar superimpuesta en el nacar de una concha del mar. El Brahman por lo tanto, no sufre ningún cambio en la creación, como la aparición del mundo es meramente una proyección (*adhyasa*). *Maya*, sin embargo,

no es real (*sat*) porque la única cosa real es Brahman: y no puede ser irreal (*asat*) porque produce la aparición del mundo. Entonces los *mayavadis* concluyen que *maya* no es ni real ni irreal (*sadsad-vilaksana*). Dicen que es indeterminada (*anadi*) pero no sin fin (*ananta*), porque es cancelada en deliberación de *mukti*.

DOCTRINA DE ATMAN

ESENCIA DE INDIVIDUALIDAD

- Las almas son centros finitos de experiencia de consciencia, cada una con una única esencia de sí misma. La base de la individualidad es de encontrarse en lo única que es la 'personalidad'. Esta personalidad dinámica está provista de las triples propiedades del deseo o de la voluntad, conocimiento y actividad.

La naturaleza real de las almas es bienaventuranza impoluta y pura inteligencia. Es esencialmente libre de toda clase de miseria o dolor, y siempre sujeta al Señor Supremo, en vínculo y en libertad. El sentido de miseria, que es atadura, es externo a su esencia y es acarreado por sentido real aunque mal ubicado de independencia de iniciativa y conducta.

- El estado de las almas es *moksa* - ellas no son seres sin forma o sin puntos de color sino que son individuos atómicos con sus propias formas específicas y características. Ellas

tienen cuerpos espirituales suyos con órganos apropiados, y tienen nombres y formas que están más allá del conocimiento de los condicionados.

DEPENDENCIA METAFISICA DE LAS ALMAS

- A pesar de su naturaleza intrínseca de conciencia y bienaventuranza, las almas, como seres finitos, están en estado de absoluta dependencia y limitación en todo momento - en condicionamiento y liberación.

- El compromiso sin comienzo del alma en este mundo, aunque esencialmente sin creación, ellas están asociadas sin embargo desde la eternidad con una serie de factores materiales conocidos como *avaranas* (encubrimiento) que son:

1- *linga-sarira* o cuerpo sutil

2- *prarabdha-karma* o karma que ha comenzado a llevar su fruto

3- *krama* o deseo que es la semilla de la actividad

4- *avidya* o ignorancia, la cual es real y destructible.

- La fuente de condicionamiento también está en la misma manera para ser anulada por la voluntad de Dios. No hay otra explicación de la asociación sin comienzo de la ignorancia que oscurece las almas salvo el misterioso deseo o voluntad del Brahman.

- Es la voluntad de Dios que las almas le conozcan y realicen su respectiva individualidad sólo por limpiarse ellas mismas de las impurezas de *prakriti* y las distracciones de *avidya*, luego de un largo y penoso proceso de esfuerzo físico, moral e intelectual y de disciplina espiritual. La semilla debe ser plantada en la tierra antes de que brote y se desarrolle como un árbol de frutos. Los accesorios en *linga-deha*, *prarabdha-karma*, etc., son sólo el medio ambiente material provisto por Dios para ayudar a las *jivas* a desplegarse ellas mismas. Este es realmente el propósito de la creación.

- No hay ningún problema por la primera “caída del hombre”, en la filosofía de Madhava. La cuestión sólo es por el “ascenso del hombre” por grados, luego de que él ha clasificado o calificado él mismo a través de esfuerzo sincero. No habiendo poseído la libertad ni la pureza del Supremo en ningún momento de sus vidas, o habiendo sido de alguna manera partes en la naturaleza divina, la cuestión no resulta de Madhva, de cómo las almas llegaron a perder estas y las transfiere a sí mismas a la regla del *karma*. Ramanuja sostiene que ni la razón ni la escritura puede decirnos cómo el *karma* trajo a las almas a su poder por causa del proceso cósmico siendo esto sin comienzo.

III TEORIA DEL CONDICIONAMIENTO DE MADHVA

- Según Madhvacarya, las almas existen desde la eternidad en el caos de un medio ambiente material bajo la

supervision de Dios. En la conclusión de cada *mahapralaya*, Él les trae al frente de la creación. Él no tiene proposito en hacerlo, salvo de ayudar a las almas hasta el agotamiento a través del disfrute (*bhoga*) y la pesada carga del *karma* y *vasanas*. La creacion es, entonces, requisito indispensable para la maduracion del *karma* individual y el pleno desarrollo de cada alma.

- La creación no tiene comienzo en el tiempo, pero en todo para el placer del Señor Supremo. Él es la ultima causa de su condicionamiento, no en el sentido de que Él los puso en este en cierto punto de su historia, sino que su continua asociacion con ellos es, de toda forma, sujeto a Él y su libertad dependera de Su gracia y cooperación. La terminación de este enredo sólo puede ser lograda por la gracia de Dios ganada a traves de *sadhanas*. Tal es la esencia del punto de vista de Madhva de la realidad y de la terminabilidad del condicionamiento.

- Puede parecer, sin duda, una cosa despótica de Dios envolver a las almas en una maya sin comienzo o interminable, pero es un mal necesario en el esquema del universo. La asociación con la naturaleza material es un paso necesario en la evolución espiritual de las almas y por lo tanto es permitida por Dios. Es una experiencia dolorosa a traves de la cual cada uno de ellos tiene que pasar antes de lograr su plena estatura - cualquiera que sea. Es el deseo del Todo Poderoso que las almas se realicen a sí mismas sólo de

esta manera y no de otra. Y no hay cuestionamiento en Su deseo, ya que Él es Satya-sankalpa.

d) Sólo es el verdadero conocimiento de la relación de las almas con Dios que puede redimirla de esta atadura o condicionamiento. La explicación verdadera y final del condicionamiento es, entonces, el “deseo del Señor”, y no meramente *karma, ajñana, kala, gunas*, etc. Madhva ha ido más allá de Ramanuja en trazar el origen del condicionamiento ultimamente en el deseo Divino.

e) Madhvacarya llama a su teoría del origen del condicionamiento *svabhava-ajñana-vada* o la teoría de la ignorancia del alma de su propia verdadera naturaleza y de su dependencia sobre el Supremo Brahman.

IV TEORIA DE SVARUPA-BHEDA

(Pluralidad y diferencia de naturaleza entre las almas)

a) La doctrina de Madhva de las almas insiste no sólo en la distinción de cada alma sino en la graduación intrínseca entre ellas basada en grados variados de conocimiento, poder y bienaventuranza. Esto se conoce como *taratamya*, que se realiza más claramente en el estado de liberación cuando las almas realizan su verdadera posición. Esta posición es peculiar para Madhva y no se encuentra en ninguna otra escuela de la filosofía de la India.

b) La doctrina de *jiva-traividhya* o clasificación tripartita de las almas en este mundo:

- 1- *muktiyoga* (salvable)
- 2- *nitya-samsarin* (siempre transmigrante)
- 3- *tamoyogya* (condenable)

La doctrina de *jiva-traividhya* intenta justificar y reconciliar la presencia del mal con la divina perfección, en la única manera racional en la cual esto puede ser hecho, por fijar la responsabilidad de la bondad o del mal en la libertad moral nacida de la diversidad de naturaleza de las almas quienes son ellas mismas eternas y no creadas en el tiempo.

c) Una divergencia intrínseca de naturaleza y fe en *sattvika*, *rajasa* y *tamasa* que está arraigada en el coro de la naturaleza individual como lo manifiesta el Bhagavad gita (17.2-3), es la base última de esta teoría, según Madhvacarya. Lo que así está trazado ultimadamente en la naturaleza esencial (*svabhava*) de las individualidades debe ser realmente inalterable. Otros versos del Bhagavad gita que sostienen esta teoría son: BG (14.18, 16.5, 6.20).

V LA RELACION DE LAS ALMAS CON BRAHMAN

Varias figuras de discurso y expresiones simbólicas han sido usadas en las escrituras para aclarar la relación de

dependencia metafisica de las almas con el Brahman. La filosofia Advaita usa el termino *adhithana-aropya-bhava* (el sustrato y apariencia superimpuestos). Ramanuja prefiere llamarla *sarira-sariri-bhava* o *sesa-sesi-bhava*. Madhva la llama *bimba-pratibimba-bhava* (el alma como una refleccion del Brahman). Él tambien usa la relacion *amsa-amsi-bhava* (relacion entre la parte y el todo).

E DOCTRINA DEL BRAHMAN

I INDEPENDENCIA DEL BRAHMAN

a) La independencia del Brahman es el punto más vital en la concepcion de Madhva de Dios. Los principios gemelos de *svatantra* (independencia) y *paratantra* (dependencia) constituyen la quintaesencia de su filosofía. Es ante este concepto ontologico central de su filosofía que tiene referencia el nombre tradicional “*Dvaita*” dado a su sistema. Madhvacarya ha ido más alla de todos los pensadores de la India al enfatizar la absoluta independencia y majestuosidad del Brahman.

II ATRIBUTOS DEL BRAHMAN

a) La concepcion de Madhva de Dios enfatiza dos aspectos de la Divinidad: la perfeccion de ser y la libertad de todas las limitaciones.

b) La triple perfección (ilimitada penetración en tiempo y espacio, y plenitud de atributos) es poseída por el Supremo Señor solamente.

La Diosa Lakshmi, la deidad que preside sobre *prakriti*, aunque ilimitada por tiempo y espacio, es limitada en atributos, y por lo tanto, dependiente del Brahman. Las almas son limitadas tanto por espacio como por atributos, y poseen solo penetración temporal en el sentido de existir en todos los tiempos.

III ACTIVIDADES COSMICAS DEL BRAHMAN

a) Las proezas cósmicas del Supremo son ocho en número: Creación, preservación, disolución, control, iluminación, oscuración, condicionamiento y liberación. Madhvacarya sostiene que el Ser Supremo en Sí (identificado con el Señor Vishnu) actúa a través de instrumentalidad de otros dioses.

b) Es el mismo Brahman que sostiene los individuos en y a través de cada uno de sus cinco estados en vida: *jagrat* (despertar), *svapna* (sueños), *susupti* (sueño profundo), *murcha* (desmayo) y *maranam* (muerte). Así mismo en los demás estados de disolución y liberación.

c) El Supremo Brahman es la fuente última de redención del mundo. La liberación del condicionamiento es la ambición más querida del hombre, y la verdadera necesidad para

inquirir en el Brahman surge por causa del deseo por redención, lo cual no puede ser logrado sin la gracia de Dios.

IV MANIFESTACIONES DEL BRAHMAN

a) El Señor Supremo de toda la creación permanece absoluto en Su Gloria y bienaventuranza en tiempo cuando los universos enteros están en estado de caos nebuloso. Más tarde Él pone una multiplicidad de formas para evolucionar el universo a través de diferentes escenas. Estas formas, aunque innumerables, son idénticas, sin embargo, una con otra, salvo su distinción numérica. La primera en orden de divina manifestación es la Catur Vyūha - Vasudeva, Pradyumna, Aniruddha y Sankarsana, acreditadas con funciones de redención, creatividad, sustentación y destrucción. Más adelante el Supremo se diferencia a Sí mismo en diez, o doce, o cientos de *avataras*.

b) Según la opinión de Madhva, no hay graduación entre Ellas con respecto al poder y potencialidades. No hay lugar para *svagata-bheda* en el Supremo. Es el mismo Infinito en cada manifestación.

c) De manera opuesta Ramanujacarya, Madhvacarya considera a Krishna-dvaipayana-Vyasa como plenamente conformado *avatara* de Vishnu, pero rechaza el significado primario de: "*krisnas tu bhagavan svayam*".

SADHANA VICARA

LIBERTAD Y LIBRE ALBEDRIO

- a) La cuestión de la libertad humana y el control divino asume gran importancia en la filosofía y en la ética. Madhvacarya dice que es el hombre mismo y no Dios quien es responsable del mal y del sufrimiento en el mundo. Este es el colorario de su teoría de *svarupa-bheda* (diferencia intrínseca de naturaleza entre las almas).
- b) Madhvacarya sostiene que el alma humana es un agente real en todas sus acciones. Si el alma no es *karta*, las instrucciones de las escrituras con referencia a la obtención de resultados específicos y la ley moral perderán todo significado.
- c) La aceptación de agencia real (*kartritva*) para el alma, sin embargo, hace a la *jiva* un agente absolutamente independiente.
- d) La *jiva* de su libre albedrío prosigue un curso de acción el cual es determinado mayormente por su propia naturaleza profundamente arraigada, inclinaciones y pasados *karmas*. Pero aún esto es posible porque Dios le ha dado el poder de hacer cosas de conformidad con su propia bondad innata o sus opuestos. El alma no es, por lo tanto, un mero muñeco en las manos de Dios. El derecho a escoger entre lo correcto

y lo erróneo es de su propiedad, hecho bajo su propia responsabilidad y por su propio riesgo, *yathecchasi tatha kuru* (B.G. 18.63):. Esto explica porque algunas son *muktiyogas*, algunas permanecen en condicionamiento y otras se cualifican para *tamas*.

e) La mayoría de comentaristas de la India tomarían refugio bajo la inexorable ley del *karma* para reconciliar la presencia del mal y las desigualdades en este mundo con la bondad de Dios. Pero aún una cadena de *karmas* interminables no podrían explicar por qué todas las almas no son igualmente buenas o malas, ya que todas ellas son igualmente eternas y sus *karmas* también fueron igualmente interminables y ellas comienzan simultáneamente. La explicación dada por Madhva es que el *karma* en sí es el resultado de la naturaleza distintiva de cada alma (llamado *hatha*) lo cual es intrínseco a ella.

f) Preguntas como: “La *jiva* no fue creada de un vacío en un tiempo particular. Pero ella no es menos que la expresión de Dios. ¿Cómo entonces es que es tan imperfecta mientras su arquetipo es también el tipo de perfección?” Madhvacarya dice que esto es por la diversidad intrínseca de la naturaleza humana, *anadi-svarupa-yogyata*.

ESQUEMA GENERAL DE SADHANAS

1. El propósito del cuestionamiento metafísico es el logro de la liberación a través de la Gracia Divina. Uno tiene que pensar naturalmente en los medios para ganarla. Las escrituras describen a estos como que uno conduce al otro, en la siguiente manera: libertad del apego mundano (*vairagya*), devoción por Dios (*bhakti*), estudio de las escrituras (*sravana*), reflexión (*manana*), meditación (*nididhyasana*), y realización directa (*saksat-kara*).

2. Madhva enfatiza el punto de que la instrucción y la orientación de un *guru* competente y de su gracia (*prasada*) son absolutamente necesarios para que *sravanam* y *manana* den sus frutos.

3. Un buscador tiene permitido cambiar de *guru* si él se asegura otro con iluminación espiritual superior, siempre que el último sea capaz e inclinado a impartir toda la medida de la gracia e iluminación que pueda ser requerida para la autorealización del discípulo. Cuando ambos *gurus* tienen igual mérito y disposición de otorgar la plena medida de su gracia, cualificación para la iluminación del aspirante, el permiso del primer *guru* debe ser obtenido antes de asegurarse la instrucción del otro *guru*.

4. *Sravana* y *manana* son, según Madhva, subsidiarias a *nididhyasana*. Ellas solamente ayudan a establecer la naturaleza de la verdad filosófica. Entonces viene la

prolongada meditación de los atributos particulares de la Divinidad, lo cual es conocido como *upasana*.

5. *Bhakti*, según Madhvacarya, es el flujo de profundo apego por Dios estable y continuo, trascendiendo el amor de nosotros mismos, nuestros amigos y relaciones, y queridas pertenencias, etc., y fortificado por la firme convicción de que la majestuosidad trascendental y grandeza de Dios es la morada de todas las perfecciones y libre de toda mancha, y por una convicción inamovible de la completa dependencia metafísica de todo sobre el Señor Supremo.

6. *Taratamya* o acercamiento gradual en la práctica del *bhakti* es un elemento necesario de la doctrina del *bhakti* según lo propone Madhva. El honor o la honra devocional a los dioses y a los sabios en la jerarquía espiritual no es un asunto de cortesía, es un deber. Los *devas* ocupan una posición especial en el gobierno del universo de Dios con jurisdicción cósmica especial delegada a ellos. Ellos son los más grandiosos devotos del Señor, la orden más elevada de *jñana-yoguis* y nuestros superiores directos, protectores, guías y *gurus*. No podemos pensar siquiera en Dios sin la gracia de ellos. Son ellos quienes inspiran nuestras mentes a través de todas las instrucciones y esto les hace guardianes de Dios y nos capacitan a nosotros para conocer y adorar a Dios mediante su actividad directiva sobre los órganos de los sentidos, mente, *buddhi*, etc., y llevando nuestros *sadhanas* hasta la obtención de sus frutos.

7. Del Gita-tatparya de Madhva, “Complacido con el *bhakti* inicial de las *jivas*, el Señor Supremo otorga sobre ellos Su firme conocimiento de Su naturaleza y de Sus atributos. Luego Él se revela a ellos. Luego Él inspira a ellos con más devoción intensa y luego de mostrarse Él mismo a los *bhaktas* Él corta el nudo de sus ataduras o condicionamiento con *prakriti*. En el estado liberado también las *jivas* permanecen bajo el control del Señor imbuidas con devoción impoluta por Dios”.

8. Se dice que Madhvacarya fue el primer filósofo *vaisnava* quien ha sostenido categóricamente que la diosa Sri quien mantiene la única posición de ser *nitya-mukta* y *samana* (teniendo semi-paridad con el Señor), permanece como el devoto más ardiente del Señor desde la eternidad. Él también se refiere a la existencia de *ekanta-bhaktas*, quienes prefieren ser *bhaktas* en vez de *sayuja-muktas*.

9. Jayatirtha se refiere a tres etapas del *bhakti* en orden ascendente:

-*pakva-bhakti* o devoción madura - los medios para adquirir conocimiento de Dios. *Sravana* y *manana* arreglan el camino para ello.

-*paripakva-bhakti* o devoción madura - los medios de visión directa del Señor. *Dhyana* es el medio.

-*ati-paripakva-bhakti* o devoción con melosidad - el disfrute espiritual de la comunión con el Señor. Aquí la directa

realización del Señor (*aparoksa-jana*) se logra y el *bhakta* gana la gracia absoluta (*athyartha-prasada*).

10. Los dos ingredientes mayores de *bhakti*, según Madhva:
 -una alerta profunda de la majestuosidad del Señor (*mahatmya-jñana*)
 -una atracción magnética sin nacimiento por el Señor (*sneha*)

11. El conflicto entre *jñana* y *bhakti* como los últimos medios de *moksa* (del *Nyaya-sudha* de Jayathittha): “En las escrituras, donde se manifiesta que *jñana* es el medio de *moksa*, debe ser entendido que *bhakti* sólo es llevado por el a través del poder significativo secundario de la palabra. Esto es porque la íntima relación que existe entre ellos, tanto en cuanto como *jñana* es un factor constituyente de *bhakti* que ha sido definido como una mezcla de conocimiento de la majestuosidad del Señor acoplada junto con un amor absorbente (*sneha*) por el Señor Supremo.

12. Dhyana y su sitio: Madhvacarya acepta que la directa percepción de Dios (*aparoksa-darsana*) sólo es la causa próxima de liberación de *samsara*. Aunque Dios es esencialmente incomprensible (*avyakta*) en plenitud de Su majestuosidad, Él no puede ser visualizado sólo por su favor. Una vez favorablemente inclinado, Él se revela a Sí mismo en cualquier forma sutil. La gracia de Dios, que es el medio último de realizar a Dios, sólo puede ser obtenido por

contemplación prolongada (*nididhyasasa*) de Sus perfecciones con estabilidad y devoción a la mejor capacidad de uno. Tal contemplación del Divino presupone un estudio preliminar de las escrituras (*sravana*), lo cual tiene que ser suplementado por profundo pensamiento o reflexión (*manana*) con el fin de clarificar la mente de toda incertidumbre y erróneas concepciones que pueden surgir desde tiempo inmemorial y cuya presencia retardara la constancia y flujo de la devoción. De aquí la necesidad de investigación filosófica sistemática y de acierto lógico de la verdad (*jijñasa* o *vicara*).

13. Los pasos o etapas de la disciplina enseñados por Yoga Sastra - *yama*, *niyama*, *asana*, *pranayama*, *pratyahara* y *dharana* deben ser tratados como accesorios de *dhyana*, que es virtualmente lo mismo que el estado de *samadhi* o introspección.

14. Madhvacarya distingue cuidadosamente entre *dhyana* y *aparoksa*. El anterior se define como flujo continuo de conocimiento mediado mientras que el último es una visión directa del Señor Supremo, en su forma "*bimba*". La forma revelada en *dhyana* es por lo tanto considerada sólo cuadro mental, una imagen construida por las impresiones de la mente, justo un sustituto y no la forma original de Dios. Pero una visualizada en *aparoksa* es la real revelación de Dios - el *yogui* o *sadhaka* está frente a frente con el objeto de su meditación e intuye la forma divina, la cual es Su arquetipo

(*bimba*). Tal percepción directa de Dios es alcanzable solamente cuando la mente está especialmente sintonizada con el Supremo por su plena disciplina de *sravana*, *manana* y *dhyana*, en absoluta devoción de rendición a Dios. Ultimamente, es Él quien debe escoger para revelarse a Sí Mismo, complacido por el amor hambriento del alma.

DOCTRINA DE MUKTI

1. La teoría de Madhvacarya de *ananda-taratmya* (diferentes niveles de bienaventuranza) en *moksa* es una conclusión lógica de la hipótesis de *svarupa-bheda* (diferencias en la naturaleza) y *taratmya* (graduación) entre las almas. El principal argumento de esta teoría es de que ya que *moksa* es únicamente el descubrimiento de disfrute de la individualidad propia de uno, en su pureza pristina y bienaventuranza, no hay posibilidad de intercambiar las experiencias de uno de bienaventuranza con las de otros, o de su transferencia a otros, que sea en todo o en parte. Cada alma permanece completamente saciada e inmersa en el disfrute de su *svarupananda* hasta el punto de saturación, por así decirlo. Todas las almas pueden haber no puesto la misma calidad o cantidad de esfuerzo de la misma intensidad o duración. Por lo tanto parece razonable que debe haber una diferencia proporcional en la naturaleza de recompensa lograda por ellas. Este es otro nivel de *taratmya* (graduación) o *ananda* (bienaventuranza) en *moksa*. Hay almas altamente evolucionadas como Brahma y

otros dioses cuya perfeccion espiritual debe ser mayor que la de nosotros los mortales. La evidencia de las escrituras nos habla de *sadhanas* sobre humanos practicados por algunos de los dioses y la amplia diferencia de su calidad, duración, etc., las cuales estan más allá de la concepcion humana.

2. Madhvacarya acepta un orden ascendente de *mukti*: *salokya*, *samipyra*, *sarupya* y *sayujya*, en los cuales cada etapa sucesiva incluye el disfrute de la etapa precedente. Él dice que como sayuja lleva consigo un elemento de *sarupya* tambien, no puede ser igualada con *aikyam* o liberacion monista.

DIFERENCIAS ENTRE LAS FILOSOFIAS DE RAMANUJA Y DE MADHVA

(De "Un Estudio Crítico de la Filosofía de la India" por Dr. Chandradhar Sharma)

1. Madhva es un dualísta de rango y no cree en el absolutismo calificado. Segun Ramanuja las diferencias no tienen existencia separada y pertenecen a la identidad a la cual ellas califican. La identidad, por lo tanto, es la ultima palabra. Pero para Madhva las diferencias tienen existencias separadas y constituyen la unica naturaleza de las cosas. No hay meras calificaciones de identidad.

2. Madhva rechaza la relacion de inseparabilidad (*aprithaksiddhi*) y las distinciones entre sustancia (*dravya*) y no sustancia (*adravya*). Él explica la relacion de identidad y diferencia por medios de particulares unicos (*vivesa*) en los atributos de la sustancia. Los atributos tambien son absolutamente reales. Por lo tanto, Madhva no considera el universo de la materia y las almas como el cuerpo de Dios. Ellos no califican a Dios porque ellos sostienen existencia ellos mismos. Aunque Dios es el regente inmanente de las almas y aunque las almas como la materia dependen de Dios, aún ellas son absolutamente diferentes de Dios y no pueden formar Su cuerpo.

3. Ramanuja avoca por el monismo cualitativo y por el pluralismo cualitativo de las almas, creyendo que todas las almas son esencialmente similares. Pero Madhva avoca tanto por el pluralismo cuantitativo y cualitativo de las almas. Dos almas no son similares. Cada una tiene su individualidad, y su peculiaridad tambien.

4. Madhva, por lo tanto, cree que aún en la liberacion las almas difieren en grados considerando su posesion de conocimiento y disfrute de bienaventuranza (*ananda-taratamyā*). Ramanuja rechaza esto.

5. Madhva, diferente a Ramanuja, no hace ninguna distincion entre el cuerpo y el alma de Dios. Así él considera a Dios como unicamente la causa eficiente del mundo y no

su causa material la cual es *prakriti*. Dios crea el mundo de la materia de *prakriti*. Ramanuja considera a Dios tanto el eficiente y la causa material del mundo.

6. Mientras Ramanuja hace al alma liberada similar a Dios en todos los aspectos salvo en algunos aspectos especiales como la posesion del poder de la creacion, preservacion y disolucion de este mundo, y el poder de ser el regente interno del universo, Madhva enfatiza la diferencia de las almas liberadas y Dios. El alma se vuelve similar a Dios en algunos aspectos cuando es liberada, aún en estos aspectos es inferior a Dios. No goza de la plena bienaventuranza de Dios. La bienaventuranza disfrutada por las almas redimidas es cuádruple: *salokya* o residencia en la misma morada de Dios, *samipya* o cercanía a Dios, *svarupya* o teniendo la misma forma externa que Dios y *sayujya* penetrando el cuerpo de Dios y parcialmente compartiendo Su bienaventuranza con Él. Así, aunque según Ramanuja las almas liberadas disfrutan de plena bienaventuranza de la realización del Brahman lo cual es homogéneo, ubicuo (estando en todas partes) y Supremo, según Madhva aun el alma más cualificada que tiene derecho a *sayujya* en su forma de liberación puede compartir sólo parcialmente la bienaventuranza del Brahman y no puede volverse similar al Brahman (Brahma prakara) en el estricto sentido de la palabra.

7. Madhva cree que ciertas almas como demonios, fantasmas y algunos hombres estan eternamente condicionados fatalmente. Ellos nunca pueden pensar en esperanza de liberacion. Ramanuja rechaza esto. La doctrina de condenacion eterna es peculiar a Madhvacarya y al *jainismo* en todo el campo de la filosofia de la India.

VIDA Y OBRAS DE JAYATHIRTHA (1345-1388)

Despues de Madhva, el siguiente gran *acarya* de la *sampradaya* es Jayathirtha. Él elevo la filosofia Dvaita a la posicion de igualdad sastrica con la teoria Advaita y Visistadvaita, por su industria, profundidad de erudicion y exposicion maestra notables.

- Por belleza de lenguaje y brillo de estilo, por proporcion, claridad de argumento y favorabilidad de razonamiento, por firmeza u osadía refrescante, originalidad de tratamiento y agudeza crítica, la literatura filosófica sanscrita tiene pocos iguales para ubicarles en su mismo lugar.

- Él permanece supremamente inimitable y pertenece a la clase de los grandes hacedores de estilo, especialmente en la prosa filosofica sanscrita - como Sabara (comentarista de las obras de Jamini). Sankaracarya, y su comentarista Vacaspati Misra.

- Si las obras de Madhva no fueran comentadas por Jayathirtha, ellas nunca hubieran tenido preeminencia en el mundo filosofico.

- Él fue honrado con el título de Tikacarya. Aún Vyasatirtha, el otro gran nombre en la línea de Madhva, reconoció su posición.
- Tan completa ha sido la dominación de las obras de Jayathirtha en la literatura Dvaita del periodo post-Madhva que, salvo en algunos pocos casos, el entero curso de su historia consecuente ha sido uno de los comentarios y sub-comentarios sobre las *tikas* de Jayatirtha. Debido a su brillo, él ha eclipsado las obras de sus predecesores, como Trivikrama Pandit, Padmanabha Tirtha, Narahari y otros.
- El padre de Jayathirtha fue un hombre noble de rango militar. Él, Jayathirtha, fue un buen deportista, buen corredor y atleta. Temprano en su vida se casó con dos esposas. A sus veinte años estaba en curso de una de sus excursiones por las riberas del río Candrabhaga para saciar su sed. Nisiquiera se preocupó por desmontarse del caballo, sino que se lanzó con éste al agua y se inclinó poniendo su boca en el agua y bebió. Al otro lado del río estaba sentado un asceta observando esto. Era Aksobhya Tirtha. Él llamó a Jayathirtha y le preguntó extrañas preguntas las cuales “de una vez le dieron una visión de su vida pasada”. Él fue afectado extrañamente y buscó ser aceptado como su discípulo. Su padre trató de cambiar su decisión pero no tuvo éxito. Entonces le fue permitido de regresar donde su *guru*. Pronto fue ordenado monje bajo el nombre de Jayathirtha, y empezó a aprender las escrituras bajo la dirección de Aksobhya Tirtha.
- Las obras literarias principales de Jayathirtha son:

- Nyaya-sudha - comentario sobre el Anuvyakyana de Madhva.
- Tattva-prakasika - comentario sobre el Brahma sutra bhasya de Madhva
- Pramana-paddhati
- Vadavali
- y más de 17 obras, la mayoría comentarios sobre las obras de Madhva.

VIDA Y OBRAS DE VYASATIRTHA (1460-1539)

- Casi un siglo despues de Jayatirtha vino Vyasatirtha, el principe de los dialécticos en el sistema Dvaita.
- Él tomó *sannyas* mientras todavía era un jovencito. Se dice que su padre no tenía hijos varones pero por las bendiciones de Brahmanya Tirtha, él tuvo tres - una niña y dos niños. Él había prometido dar el segundo hijo a Brahmanya Tirtha (Este hijo fue Vyasatirtha). Vyasatirtha se hizo *sannyasi* al poco tiempo de que Brahmanya Tirtha abandonó el cuerpo, y fue enviado a estudiar la teoría Advaita, Visistadvaita y Mimamsa en la ciudad de Kanchipuram. Luego de esto estudió lógica y las escrituras de Madhva bajo la direccion del celebre Sripadaraja.
- Luego Vyasatirtha fue enviado por Sripadaraja a la corte de Vijayanagar, donde él fue muy exitoso debatiendo con muchos eruditos líderes. Luego de un tiempo él fue honrado como el Santo Guardian del reino. Él se volvió el guru del famoso rey Krishnadevaraya.

-Vyasatirtha fue casi el segundo fundador del sistema de Madhva. En él, el prestigio secular y filosófico del sistema de Madhva alcanzó el punto más alto de reconocimiento. La fuerza que él infundió en ello a través de sus labores y personalidad contribuyó en gran medida a ser aún hoy una fe viva y floreciente en el sur de la India como un todo.

-Él abandonó el cuerpo en 1539 en Vidyanagar y su *samadhi*, como el de Jayatirtha, se encuentra en Nava-Vrindavana, una isla en el río Tungabhadra cerca de Anegondi.

-El historiador Dasgupta manifestó: “La capacidad lógica y profundidad de pensamiento dialéctico agudo mostrado por Vyasatirtha permanece sin rival en todo el pensamiento de la India”.

-Vyasatirtha escribió diez obras en total. Las más famosas son: Nyayamrita, Tarkatandava y Tatparya-candrika.

-La obra Nyayamrita fue el punto de partida de una serie de brillantes clásicos dialécticos.

El desafío mostrado por Vyasatirtha en su libro fue tomado por Madhusudana Sarasvati en su Advaitasidhi. Este fue, a su vez, criticado por Ramacarya en su Tarangini (a comienzos del siglo 17), el cual, a su vez, fue criticado por Brahmananda Sarasvati quien a su vez fue refutado por Vanamali Misra.

LA ESCUELA MADHVA Y SUS INSTITUCIONES

- Hacia el fin de su vida, Sri Madhvacarya había ordenado ocho monjes (Hrisikesa Tirtha, Narasimha, Janardana, Upendra, Vamana, Vishnu (hermano de Madhva), Rama y Adhoksaja Tirtha para conducir la adoracion de Sri Krishna en su *math* en Udupi. Estos ocho se volvieron fundadores de los *asta-maths*: Palimar, Adamar, Krishnapur, Puttige, Sirur, Sode, Kanur y Pejavan math.
- Los *svamis* de los ocho *maths* servían como sacerdotes superiores del Sri Krishna Math, en diferentes turnos, por dos años cada uno. Este cambio bienal de oficio es conocido como Paryaya. Este sistema único y bien organizado de adoracion religiosa y de administración es generalmente tomado como introducido por Vadiraja Svami, en el siglo 16.
- Hay otros dos *maths* - Bhandarkee y Bhimanakatte - que descienden de Acyutaprajña con Satyatirtha en su mando.
- Además de estos, un grupo de cuatro discipulos itinerantes de Madhvacarya - Padmanabha, Narahari, Madhva y Aksobhya fundaron *maths* separados. Estos cuatro *maths* fueron descendiendo juntos. Pero luego de que Jayatirtha se fue del planeta se ramificaron en dos y algunos años mas tarde uno de estos se dividió de nuevo. Luego estos tres *maths* continuaron por los nombres de Vyasaraja Math, Raghavendra Svami Math (Vyasatirtha), Uttaradi Math. Estos tres *maths* disfrutan ahora de la posoción de *matha traya* o los tres primeros *maths* de Madhva que descendieron de Jayatirtha.
- La historica asociación de los ocho *maths* de Udupi con el cuidado y la adoracion de la Deidad de Krishna, instalada

por Sri Madhvacarya en su *math*, les ha dado el único honor y prestigio de estar a cargo de la capital espiritual de la comunidad de Madhva como un todo, su sitio de peregrinaje y congregación periódica así como fuente perenne de inspiración espiritual por siglos.

- Pero son los *maths* que descienden de Madhva a través de Jayatirtha y sucesores como Vyasatirtha los que han sido la vanguardia del desarrollo del pensamiento y literatura de Madhva, y en asegurar el reconocimiento ampliamente difundido y aceptación de esto, en varias partes de la India.

- Aunque muchos *svamis* de los *maths* de Udupi han hecho contribuciones importantes para la literatura Dvaita, realmente la mayoría de los creadores de la Dvaita Vedanta y su literatura viene de *matha traya*, en la línea que desciende de Jayatirtha.

PARTE III

KUMARA SAMPRADAYA

VIDA Y OBRAS DE SRI NIMBARKACARYA

Nada más por cierto es conocido de la vida de Sri Nimbarka. Algunos dicen que nació en una familia Brahminica de Telugo en alguna parte en las riberas del río Godavari. Según diferentes cuentos, sin embargo, él nació en

Nimbagrama cerca de Govardhan, y sus padres fueron Aruna y Jayanti, o de otra fuente Jagannath y Sarasvati.

Nimbarka también es llamado Nimbaditya o Niyamananda. El nombre Nimbarka significa “el sol del árbol Nimba”. Se dice que cuando tenía cinco años de edad un asceta vino a su casa, ellos se pusieron a discutir temas filosóficos hasta caer el sol. Luego se le ofreció alimento al asceta quien declinó debido a que ya el Sol se había ocultado. Pero por su poder místico Nimbarka le mostró que el sol todavía estaba alumbrando sobre un árbol Nimba cercano, y el huésped tomó su alimento.

La fecha de su nacimiento también es incierta. Lo más probable es que floreció en el período después de Ramanuja y antes de Madhvacarya.

Nimbarka fue un *naisthika brahmacari* toda su vida. Se dice que él practicó severas penitencias bajo un árbol de Nimba, viviendo sólo del jugo de su fruto. Luego él visitó todos los lugares sagrados y viajó por todas partes predicando la religión *vaisnava* dondequiera que él iba. Más tarde permaneció por algunos años en Naimisaranya.

La tradición dice que el Señor Supremo como Hamsavatara enseñó el conocimiento trascendental a los cuatro Kumaras, quienes impartieron a Narada Muni, quien a su vez,

personalmente instruyó a Nimbarka. En sus escritos, Nimbarka se refiere a Narada Muni como su *guru*.

Nimbarka escribió un corto comentario sobre el Vedanta Sutra llamado Vedanta parijata saurabha. Él compuso también una obra pequeña que contiene diez estrofas llamada Dasa-sloka. En estos versos Nimbarka afirma que el Brahman es Sri Krishna, y Él debe ser meditado en todo momento. La devoción a Él es el *sadhana* más elevado, y el objeto de la meditación no es sólo Krishna, sino más bien Sri Sri Radha y Krishna. Nimbarkacarya también escribió otras composiciones como Sri Krishna stava raja y Madhva mukha mardana.

El discípulo inmediato de Nimbarka, Srinivasa escribió un comentario sobre el Vedanta parijata saurabha llamado Vedanta kaustubha, en el cual Kesava Kasmiri (31º discípulo en su sucesión) escribió su Kaustubha-prabha. Purusottamacarya (Tercero después de Nimbarka) comentó los Dasas sloki en su Vedanta ratnamanjusa.

EL SVABHAVIKA-BHEDABHEDA-VADA DE SRI NIMBARKACARYA

Relación entre Brahman, *cit* y *acit*.

Según Nimbarka, existen tres realidades iguales y coeternas - Brahman, *cit* y *acit*. El Brahman es el controlador

(*niyanta*), el *cit* es el disfrutador (*bhokta*) y el *acit* es la materia disfrutable (*bhogya*). La cuestión es ¿cuál es la relación entre estos tres?

En primer lugar, hay una diferencia de naturaleza esencial (*svarupa-bheda*) entre el Brahman de una parte, el alma y el mundo de la otra. El Brahman es la causa y el alma es Su efecto, y hay evidentemente una diferencia entre la causa y su efecto, como entre el mar y las olas, o el sol y sus rayos. También el Brahman es el todo y el alma es Su parte, y la parte y el todo no pueden ser idénticos. De nuevo, Brahman es el objeto que debe ser adorado, el objeto que debe ser conocido, el objeto que debe ser logrado, mientras que el alma es el conocedor, el adorador y el logrador. Además, Brahman como el controlador interno mora dentro del alma y la controla, por lo tanto el morador y el sitio en que se mora, el controlador y lo controlado deben ser diferentes. Otras diferencias esenciales entre Brahman y el alma son que mientras que el anterior nunca es sujeto de *avidya*, absoluto y siempre libre de pecados, capaz de realizar todos Sus deseos de una vez. También Él es omnipenetrante y poseído del poder de la creación, manutención y destrucción. Obviamente la *jiva* no posee estas cualidades y aun el alma liberada, quien es similar a Brahman en muchos aspectos, difiere de Él en estos dos últimos puntos (omnipenetración y poder de creación). De la misma manera hay una diferencia esencial entre Brahman y el universo. El Brahman es la causa y el universo es el efecto. El Brahman es consciente, no burdo, no material, siempre puro, pero el

universo es justo el reverso. Uno es el Regente y el otro es el regido. Por lo tanto, la diferencia entre Brahman y las almas o el universo es evidente - es eterno, natural e innegable.

Sin embargo, la no diferencia, por otra parte, no es menos cierta. Las almas y el universo como efectos y partes del Brahman son completamente dependientes de Él para su ser y existencia. En este sentido ellas no son diferentes. Por lo tanto la relacion entre ellas no es absolutamente distinta ni no distinta. Es una relacion de diferencia natural y no diferencia natural (*svabhavika-bhedabheda*), así como entre una serpiente y su propia espiral, o entre el sol y sus rayos. La conclusion es que la diferencia (*bheda*) y no diferencia (*abheda*) entre el Brahman y las almas o el universo son igualmente reales, naturales y eternas.

Algunos otros filósofos presentaron diferentes concepciones de *bheda bheda* como por ejemplo Bhaskara (996-1061). El *bhedabheda* de Bhaskara es llamado *upadhika bhedabheda* porque para él, *abheda*, no diferencia, es real y eterna, mientras que *bheda*, diferencia, es irreal y accidental debido a los *upadhis* (predicados accidentales o adjuntos que limitan como cuerpo y los sentidos), los cuales desaparecen al lograr *moksa*.

Nimbarka considera el *bheda* y las declaraciones de *bheda* de las escrituras igualmente reales. Él toma ambas literalmente. Él reconcilia ambos puntos de vista,

aparentemente contradictorias declaraciones, las cuales algunas veces parecen apoyar la identidad y algunas veces la diferencia. Él no hace ninguna interpretación, tratando de ajustar a la filosofía particular, como lo vimos en Sankara, Ramanuja, Madhva y en las obras en Vallabha. Esta es una contribución especial de Nimbarka al problema de la relación entre Dios, las almas y el mundo.

La filosofía de la Gaudiya está de acuerdo con Nimbarka en muchos puntos. Ambos dan igual importancia a la identidad y a la diferencia. El concepto de “*svabhvika*” es aceptable en el sentido de que tanto diferencia e identidad son reales. También Nimbarka por su lado en su comentario al Vedanta Sutra sugiere que la presencia simultánea de identidad y diferencia es debida a la ‘*acintya-sakti*’ del Brahman.

La opinión de los filósofos de la Gaudiya, como Jiva Goswami y Baladeva Vidyabhusana, es que la relación de identidad en diferencia entre el Brahman y el mundo, o entre el Brahman y la *jiva*, no puede ser probada por medio de la relación de causa y efecto ni tampoco con la relación entre la parte y el todo. Esta es una explicación muy simplista. Ellos dicen que esta clase de clase peculiar de relación no puede ser explicada por la lógica como en el caso de objetos ordinarios del mundo. Por lo tanto es *bhedabheda* de una clase diferente es *acintya bhedabheda*.

Si hay *svabhavika-bhedabheda* entre el Brahman y la *jiva*, las impurezas e imperfecciones de la *jiva* también deben pertenecer al Brahman. Pero el Brahman es por naturaleza puro y perfecto. Similarmente, las calidades de omnisciencia y omnipotencia encontradas en el Brahman deben ser compartidas por las *jivas*, quienes por naturaleza son limitadas en su conocimiento y poder. Pero el Brahman no es afectado por nada por las impurezas e imperfecciones de las *jivas*, por lo tanto esta relación no es sólo *svabhavika* sino *acintya*.

Dos diferencias importantes entre *acintya-bhedabheda* y *svabhavika-bhedabheda*:

- Se puede decir que Nimbarka ha reconocido la *acintya bhedabheda* (por implicación) en el caso del Brahman y Sus *saktis* o partes. Pero en la escuela Gaudiya, *acintya bhedabheda* es un principio universal, aplicable a *sakti* y a su poseedor en todas partes. Por lo tanto, el concepto de *acintya* es tan intrincadamente relacionada con la doctrina de *bhedabheda* que la aceptación de la última necesariamente implica la aceptación de la primera.

- Los filósofos de la Gaudiya han desarrollado la idea del Brahman como el poseedor de tres *saktis* - *antaranga*, *bahiranga* y *tatastha*, y así tienen diferencia acentuada, como en el caso de *bahiranga* y *tatastha*, que cualquier transformación de ellas deja al Brahman completamente sin ser afectado.

Nimbarka considera al *acit* como la potencia inconciente del Brahman de tres tipos: *prakrita* (producto de *prakriti*, *aprakrita* (no producto de *prakriti*) y *kala* (tiempo). Este *acit-aprakrita* se refiere a la causa material de todo que existe en el mundo espiritual, el *dhama* supremo del Señor, incluyendo los cuerpos, vestidos, ornamentos, etc., del Señor y Sus asociados. Pero para los *gaudiyas*, el Señor no es diferente de Su cuerpo, parafernalia, y todo lo demás en el *dhama*.

Básicamente los *sadhanas* de las dos escuelas (Nimbarka y Gaudiya) son muy similares. Un punto discordante es que la escuela Nimbarka considera que *gurupasatti* que es rendición completa al *guru* es independiente.

La similitud más importante entre estos dos sistemas de filosofía y religion es el hecho de que ambos aceptan a Sri Sri Radha-Krishna como la suprema revelacion de la Verdad Absoluta.

VISISTADVAITA VERSUS SVABHAVIKA-BHEDABHEDA
(De las "Doctrinas de Nimbarka y sus seguidores" Roma Bose)

Puntos de Diferencia:
Sri Ramanuja

- 1) La más elevada realidad es Vishnu. No hay mención de Krishna y Radha.

2) Las almas conscientes y la sustancia no consciente son atributos o modalidades del Señor.

3) La Diferencia califica a la no-diferencia y es tal subordinado a él. Más énfasis sobre el principio de identidad.

4) Bhakti significa meditación continua.

5) La relación entre Dios y el Hombre es una relación distante y de reverencia.

6) Más intelectual.

Sri Nimbarka

La más elevada realidad es Krishna junto a Radha. Ellas son poder del Señor, y no Sus atributos.

Diferencia y no diferencia están precisamente en el mismo nivel, ninguno siendo subordinado al otro. Igual énfasis en ambos principios.

Significa intenso amor.

La relación entre ellos es una relación íntima de amor.

Más religiosa.

b) Puntos de Similitud:

- El Brahman es un Dios personal, provisto con atributos auspiciosos infinitos y valentía y libre de todo defecto, la causa del universo idéntica, material y eficiente.

- Las almas son conocimiento por naturaleza, conocedores, hacedores, disfrutadores, atómicos, innumerables, dependientes y reales en condicionamiento como también en liberación.

- La sustancia no consciente es de tres clases - materia, materia pura y tiempo; y es real y dependiente del Señor.

4) Diferencia y no diferencia son ambas reales.

5) Meditación, basada en el conocimiento y acompañada por acciones adecuadas, es el medio de la salvación.

6) La salvación es el pleno desarrollo de la naturaleza del alma individual, y su similaridad que logra con el Señor.
No hay *jivan-mukti*.

7) La gracia del Señor es una condición esencial de la salvación.

PARTE IV

SAMPRADAYA RUDRA

FASE INICIAL

SRI VISHNUSVAMI

Sri Vishnusvami es el fundador *acarya* de la *sampradaya* Rudra la cual se supone ser la más antigua de las cuatro *sampradayas vaisnavas*. Los datos biográficos sobre él son muy pocos para posibilitar reconstruir una historia de su vida y carrera. Parece que él no escribió muchos libros salvo su comentario sobre el Vedanta Sutra, Sarvajña-sukta, mencionado por Sridhara Svami en sus comentarios sobre el Vishnu Purana y el Srimad Bhagavatam.

Una consideración importante es que Bilvamangala Thakura quien era un contemporáneo joven de Sankaracarya pertenecía a la *sampradaya* Vishnusvami después de su conversión al *vaisnavismo*. Entonces por esto concluimos que Sri Vishnusvami fue el primero de todos los *vaisnavas acaryas*.

Aunque técnicamente la religión de Vallabhacarya pertenece a la línea de Vishnusvami, casi no encontramos referencia sobre el *acarya* en los principales libros de la secta.

Los Tres Vishnusvamis

Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura dio alguna información. Hubo tres *acaryas* con el mismo nombre de Vishnusvami en esa línea, dijo él. El primero fue Adi Vishnusvami y se dice que nació cerca del Siglo 3 antes de Cristo. Su padre era ministro en el país de Pandya. El rey de Pandya junto con él fueron a Puri y redescubrieron las deidades de Jagannath, Baladeva y Subhadra quienes estaban en manos de los budistas. Ellos quitaron las

Deidades de donde estaban y las pusieron en el templo principal y este es el origen del Rathayatra, segun se dice. Sri Visnusvami fue el primer *vaisnava* en adoptar la *tridanda sannyas* y tuvo setecientos discipulos *sannyasis*. Fue él quien introdujo el *astottara-sata-nami-sannyasa* (108 designaciones de *sannyasi*), incluyendo el *dasa-namis* que fue adoptado por Sankaracarya. Luego de algun tiempo esta línea se extinguió practicamente.

Despues, Srila Bhaktisiddhanta dice que Raja Gopala Visnusvami revivió la antigua secta de Visnusvami en el comienzo del siglo 9. Él empezo una activa propaganda con entusiasmo renovado. Él instalo el templo Varadaraja en Kanci, el famoso Ranchorlal en Dvarka, y algunas Deidades en diferentes *tirthas*. El sistema Sudhadvaita de Visnusvami volvió a tener prominencia, y el líder fue este rey Vishnusvami. Este revivir del *vaisnavismo* se llevó a cabo justo antes de la desaparicion de Sankaracarya. La Deidad adorable de esta línea es el Señor Narasimhadeva. Despues de la desaparición de Vishnusvami, la comunidad *saivita* trato de mal apropiarse del Sarvajña-sukta de Vishnusvami el cual ellos modificaron en gran extension para conformarse con sus conceptos.

El tercero y último revivir de esta línea llegó bajo Andhra Vishnusvami en el siglo 14 y Vallabhacarya posiblemente sería un efecto o consecuencia de esta fase.

SRIDHARA SVAMI

Uno de los nombres más importantes en la línea de Vishnusvami es el famoso Sridhara Svami. Por cuenta de su comentario sobre el Srimad Bhagavatam, Sri Cheitanya Mahaprabhu lo aceptó como el más auténtico, y lo introdujo como tal en Su escuela. Srila Jiva Goswami no sólo menciona a Sridhara Svami entre aquellos cuyos escritos influenciaron a él en formar el sistema de filosofía de la Gaudiya, sino que le llamó el defensor del *bhakti* en el comienzo de su Kramasandarba, que es la siguiente elaboración del comentario de Sridhara Svami. Otro escritor auténtico del sistema de la *gaudiya*, Srila Visvanath Cakravarti, ofrece lealtad a Sridhara Svami en el comienzo de su comentario Sararthadarsini sobre el Srimad Bhagavatam. Srila Rupa Goswami también menciona varias *slokas* de él y su hermano espiritual Laksmidhara en su Padyavali. Por lo tanto, es apenas obvio que los escritos de Sridhara Svami influenciarán enormemente el pensamiento de la *gaudiya*.

Hay algunas controversias sobre la afiliación de Sridhara Svami. Algunas le toman como impersonalista, como seguidores de Madhva, pero su visión es injustificada, ya que él critica la filosofía *mayavadi* a través de sus escritos, tales como su Bhavarta-dipaka, comentario sobre el Srimad Bhagavatam, Subodhini, comentario sobre el Bhagavad gita, y Atma-prakasa, sobre el Vishnu Purana. Sridhara Svami aceptó la literatura *pancaratna* mientras que Sankaracarya fue hostil a ella.

Las pruebas de que Sridhara Svami pertenece a la *sampradaya* de Vishnusvami es que él acepta a Rudra como

el fundador original de su sistema y a Sri Narasimhadeva, la Deidad oficial. Él también escribió un poema llamado Vrajavihara que trata con el amor de Krishna y las Gopis, que tuvo algunos versos incluidos en el Padyavali de Rupa Goswami. El mismo tema fue sujeto del Krishna Karnamrita de Bilvamangala, que pertenece a la misma línea.

Sin embargo, hay cierta dificultad en establecer la posición de Sridhara Svami. Vallabhacarya y sus seguidores aunque teóricamente se identificaron con Vishnusvami no le aceptan. Vallabhacarya floreció en el siglo 16 mientras que Sridhara Svami vivió en el siglo 14, y Vishnusvami estaba establecido desde mucho antes. La secta de Vallabhacarya no es una continuación directa de la línea de Vishnusvami sino una rama de ella, de manera que puede diferir de Sridhar Svami o de la línea principal.

II SRI VALLABHACARYA - VIDA Y OBRAS

Vallabhacarya nació en una familia de *brahmanas* del sur de la India en un pueblo cercano a Benares. Sus antepasados son relacionados con el hecho de haber realizado un centenar de *soma-yajñas*. Él fue dado a luz en el séptimo mes bajo un árbol, cuando Laksmana Bhatta, su padre estaba escapando de Benares al escuchar de la invasión de esa ciudad por los musulmanes. Él recibió iniciación de su padre a sus ocho años, y fue dirigido a Visnucitta, con quien él comenzó sus primeros estudios. Sus estudios de los Vedas fueron realizados por varios profesores, todos ellos

pertenecían a la línea de Madhva. Después de la muerte de su padre, Vallabhacarya empezó su primer peregrinaje y empezó a iniciar discípulos. Al escuchar sobre una disputa en la corte del rey de Vidyanagara él fue al sitio con algunos de sus discípulos, llevando el Srimad Bhagavatam y un Salagram-Sila con él. El debate en Vidyanagara era sobre la naturaleza del Brahman - *nirvisesa* o *savisesa*. Allí Vallabhacarya derrotó al gran *mayavadi* Vidyatirtha luego de una discusión que duró muchos días. En esa discusión también estaba presente el gran *acarya* de la *sampradaya* Madhva, Vyasatirtha, quien era el *pandita* y *guru* de la corte. De Vidyanagara, él pasó a muchos sitios en el sur como Kanci, Cidambaram, Ramesvaram, etc. Luego fue hacia el norte visitando muchos *tirthas* y pueblos. En muchas ocasiones fue recibido con el gran respeto por los reyes locales. Él visitó Udupi, Gokarna, Pandharpur, Nasik, Mathura, Vrindavan y luego siguió al extremo occidente hacia Dvarka. De allí fue a Badrinath via Kuruksetra y Haridwar. Luego hacia abajo para Allahabad, Benares, Gaya y finalmente Puri, donde él se encontró con Sri Cheitanya Mahaprabhu. Luego llegó de nuevo a Dvarka, luego a Puskar, Vrindavana y de nuevo a Badrinath. Regresando a Benares se casó con Neaha Laksmi. Después fue a Dvarka, Badrinath y Vrindavan, y cuando regresó de nuevo a Benares realizó un grandioso *soma-yajña*.

Vallabhacarya tuvo dos hijos Gopinath y Vitthalanath. En la última fase de su vida él renunció al mundo y tomó *sannyasi*. Él murió en el año 1533 en las riveras del Ganges

en Benares. Gopinath, quien estaba muy joven en ese momento fue designado como su sucesor pero aconteció que éste murió muy pronto. Entonces Vittalanatha fue el sucesor real de su padre.

LAS OBRAS DE VALLABHACARYA

Se dice que Vallabha tuvo ochenta y cinco discipulos principales y que escribió ochenta y cuatro obras literarias. De estas obras, sólo treinta y una estan disponibles en la actualidad. Las principales son:

- Tattvartha-dipa-nibandha: Contiene tres partes, la primera explica el Bhagavad gita, la segunda da un estudio comparativo de otras filosofías, y la tercera explica el Srimad Bhagavatam.

- Anu-bhasya: Comentario sobre el Vedanta sutra, pero incompleto. La porcion restante fue suministrada por su hijo Vitthalanath.

- Purva-Mimansa-bhasya - comentario sobre los Jaimini sutras

- Subodhini: Comentario sobre el Srimad Bhagavatam (tambien incompleto).

- Sodasa Granthas: grupos de dieciséis libros que contienen la esencia de las enseñanzas de Vallabha.

FILOSOFIA SUDHADVAITA

Segun la doctrina de Sudhadvaita (no dualismo puro) de Vallabhacarya, el Brahman es una unidad libre, libre de *maya*.

Vallabhacarya acepta cuatro obras como autoridad: Los Vedas, El Bhagavad gita, Vedanta Sutra, Srimad Bhagavatam. El orden de estas obras está basado en el hecho de que las dudas en cada obra precedente son removidas por la que sigue. Las dudas en los Vedas son de removerse por la luz del Gita; las del Gita en la luz del Vedanta Sutra; las del Vedanta sutra en el Srimad Bhagavatam. El Vedanta sutra es un comentario sobre los Upanisads, y el Srimad Bhagavatam explica y desarrolla todos los puntos del Vedanta sutra. El Srimad Bhagavatam disfruta de la posicion más importante en el sistema Sudhadvaita.

Parabrahman: la entidad más elevada es Brahman, quien es *sat, cit, ananda y rasa*. Está desprovisto de cualidades mundanas; la negacion de las cualidades en el Brahman, mencionadas en los Upanisads se refieren a la ausencia de cualidades materiales en Él. Él posee un cuerpo espiritual hecho de *ananda*, y Él es infinito. Él crea el universo de Sí mismo, y así Él es el eficiente y la causa material del universo. Aunque el mundo está lleno de gente feliz e infeliz, el Brahman no puede ser cargado con la practica de la crueldad o de la parcialidad, simplemente porque Él ha creado el mundo de Sí mismo en *lila*. De nuevo, Él no sufre

ningun cambio aun cuando Él se transforma a Sí mismo en este mundo.

Aksara Brahman: Enseguida y en posicion inferior al Parabrahman esta Aksara (inmutable) Brahman. Él posee *sat*, *cit* y limitada *ananda*. Él es el *dhama* o morada del Parabrahman. Él aparece en este mundo como *antaryami* y los *avataras*.

Las *jivas*: El Señor fue unico, sin segundo, al comienzo del ciclo. Él deseó ser muchos por causa del placer y como el deseo millones de almas instantaneamente vinieron de Aksara Brahman como chispas del fuego. En casos especiales las almas pueden emanar del Señor mismo. El alma así es una *amsa* (parte) del Brahman y es eterna. Con el fin de disfrutar de pasatiempo, *lila*, el Señor suprimió el elemento *ananda* en el alma, quien consecuentemente se volvió atado a condicionamiento y conocimiento erroneo. El Señor, con el fin de traer variedad que es esencial para el placer, hace que el alma varie en naturaleza. Consecuentemente las almas pueden ser agrupadas en tres clases: *pravaha*- las que están ocupadas en asuntos mundanos. *Maryada* - las que siguen el sendero de los Vedas segun la letra de los Vedas, y *pusti* - las que adoran al Señor por puro amor engendradas sólo por la gracia divina.

El Universo es el efecto del Brahman y es real y no diferente de Él. Él representa la forma *adhibhautika* (material) del

Brahman. El elemento sat se manifiesta en ello, mientras que *cit* y *ananda* son latentes. El Señor ha creado el universo de Su propio ser por causa de *lila* sin sufrir ningún cambio que sea y está relacionado con ello como la araña lo está con su telaraña. Por causa de la diversidad, el Señor pone a las almas sujetas a Su poder de *avidya* lo cual es la causa raíz de las ideas de 'yo' y 'mio'. *Samsara*, lo cual es solamente hecho de *ahanta* (yosismo o egoismo) y *mamata* (teoría de lo mío o la idea de placer), tiene que ser destruido mediante el conocimiento, devoción, etc.

Moksa: Quien logra el conocimiento de Brahman y realiza que todo en este mundo en Brahman, luego de lograr *moksa*, él está absorto en Aksara Brahman, y no en Parabrahman o Purna Purusottama. Pero si el conocimiento de Brahman está asociado con devoción, el devoto que conoce es absorbido en Purna Purusottama. De nuevo hay otra etapa la cual puede ser descrita como la más elevada. Cuando el Señor desea favorecer a un alma particular y sea recordado que al mostrar Su favor Él no está guiado por ninguna otra consideración que Su propio deseo Él trae al alma de Sí mismo, le da un cuerpo divino como su propio y juega con ella por todo el tiempo. En este juego que es llamado *nitya lila*, el Señor permanece subordinado al devoto, le da el placer de Su compañía. La divina bienaventuranza es puramente un regalo del Señor y no puede ser lograda por ningún esfuerzo humano. Este regalo de gracia divina es llamado *pusti*. El mejor ejemplo de *pusti*

se encuentra en el caso de las *gopis* de Vrindavan. Aquellas almas que disfrutaban de la gracia divina automáticamente empiezan a amar al Señor y a considerarle no sólo como su Señor, sino como todo. La doctrina de considerar a Dios como su todo es llamada *sarvatma-bhava* (todo en la unidad), la cual es diferente de *sarvatma-bhava* de los monistas (*jñanis*) la cual es “uno en todo” o ver al Brahman en todas las cosas. Aún el devoto ve a todo en Krishna. Las *gopis* poseyeron esta actitud en el más alto grado, y el Señor Krishna por lo tanto tuvo que permanecer muy obediente a ellas. La experiencia de *svarupananda* que es definitivamente superior a la de *brahmananda* por lo tanto es la concepción más elevada de *moksa*.

h) *Pusti y maryavada*: En la *maryavada-marga* uno sigue los dictados de los Vedas (*yajñas*, etc.) y practica diferentes tipos de *bhakti*, tales como *sravana*, etc., hasta que comienza a amar al Señor, quien tomando sus esfuerzos en consideración le otorga *sayujya mukti*, o de entrar en el cuerpo del Señor.

En *pusti marga*, sin embargo, a través de la operación de la gracia divina solamente uno comienza con amar al Señor y luego él practica *sravana*, etc., por ese amor, y no con vista a generarlo.

La *maryavada marga* está abierta sólo a los hombres de las tres clases - *brahmanas*, *ksatriyas* y *vaisyas*; mientras que *pusti marga* está abierto a todos sin consideración. Los seguidores de *pusti marga* adoran al Señor, no porque Él es

Paramatma sino porque ardientemente le adoran. El Señor es llamado Gopi-jana-vallabha, un termino que es muy significativo en este sistema.

PARTE IV

BRAHMA MADHVA GAUDIYA SAMPRADAYA

ALGUNOS PUNTOS PARTICULARES DE LA FILOSOFÍA DE LA GAUDIYA Y DE LA RELIGION NO ENCONTRADOS EN OTRAS SECTAS VAISNAVAS:

-El Srimad Bhagavatam es el comentario natural sobre el Vedanta sutra, y es el supremo *pramana*. Porque los principales Upanisads y el Vedanta sutra no tratan explícitamente con el aspecto Bhagavan de la Verdad Absoluta, y particularmente con el Señor Krishna, a ellos no se les da mucha importancia.

-“*Krishnas tu bhagavan svayam*” es el axioma definitivo para los *gaudiyas*.

-El Supremo Brahman es el supremo *saktiman* y posee tres *saktis*: *antaranga*, *bahiranga* y *tatastha*. El *antaranga sakti* tiene tres divisiones: *sandhini*, *samvit* y *hladini saktis*.

-La inter relacion entre Para-Brahman, las almas individuales y su mundo es explicada solamente en términos

de *acintya-sakti* del Señor. Para Brahman es inconcebiblemente y simultáneamente uno y diferente de Su *sakti*. Este concepto se extiende y aplica a muchos aspectos diferentes de este sistema. Por lo tanto la filosofía de la *gaudiya* es conocida como *acintya-bhedabheda-vada*.

-Para los *gaudiyas*, el *bhakti* es el *bhajan* o *seva* - servicio amoroso al Señor, no meramente *upasana* o meditación. De hecho ningún *sadhana* puede lograr su perfección (*moksa*) sin *bhakti* al Señor Supremo.

-Completa auto-rendición no es un proceso separado del *bhakti*; más bien es su principio básico.

-*Prema* y no *moksa* es el supremo *purusartha*.

-Un *vaisnava* tiene una posición superior a cualquier *varna* o *ashrama*

-Sri Cheitanya Mahaprabhu es directamente las formas combinadas de Sri Sri Radha y Krishna. Él es el *avatar* de Kali *yuga* y el otorgador de Krishna *prema* en la forma de *gopi-bhava* o *madhurya-rasa*.

-La adoración al Señor es Su aspecto *aisvarya* según los principios de *vaidhi bhakti*, dirige al devoto a la liberación en Vaikuntha. Dvaraka o Mathura. Pero el Señor en Su aspecto

madhurya en Goloka Vrindavan es logrado solamente por los que siguen *raga-marga*.

-*Ekatmya* o *sayuja mukti* se logra sólo a través del *bhakti*, no de otra manera.

-Existen doce *rasas* o melodidades en relación con el Señor, siete son secundarias y cinco son principales. De estas cinco *sakhya*, *vatsalya* y *madhurya rasa* se encuentran, en su pura y completa manifestación, sólo en Goloka Vrindavan. En Mathura, Dvarka y Ayodhya *dham* estas tres *rasas* también se encuentran pero en un estado mixto, no puro.

-Ninguna encarnación distinta a Sri Krishna da liberación a los demonios cuando Él les mata.

-Sólo los *gaudiyas* afirman la superexcelencia del sentimiento amoroso en la modalidad de separación (*viraha* o *vipralamba*).

-*Parakiya rasa* es la figura especial en las relaciones entre Krishna y las Gopis.