

OLIVIA CATTEDRA

CONICET
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA
FASTA

LAS PUERTAS DE LA INDIA

CONSIDERACIONES SOBRE LA INDOLOGÍA MODERNA

Recepción: Septiembre 2012

Aceptación: Septiembre 2012

RESUMEN

El presente trabajo pretende ser una introducción al pensamiento de la India. Comienza considerando el desarrollo de la Indología, en sus distintas etapas y corrientes metodológicas, e incluye una precisión sobre estos estudios en la Argentina. Luego de centrarse en la perspectiva hermenéutica, se detallan las épocas de la tradición clásica de la India y las características básicas de su espiritualidad. La autora se adentra a continuación en cuatro nociones que pueden comprenderse como portales de acceso al mundo Indio: *mâyâ*, *karma*, *yoga* y *moksha*. A la luz de estas nociones tan específicas, la conclusión plantea el diálogo entre disciplinas y culturas como vía para comprender la profunda interdependencia del mundo.

PALABRAS CLAVE

Indología. Pensamiento indio. *Mâyâ*. *Karma*. *Yoga*. *Moksha*.

RESUMO

Este artigo é uma introdução ao pensamento da Índia. Começa por considerar o desenvolvimento de Indologia em suas diversas fases e tendências metodológicas, e inclui uma precisão sobre estes estudos na Argentina. Logo de concentrar-se na perspectiva hermenéutica, detalha os tempos da tradição clássica indiana e as características básicas de sua espiritualidade. Após, o autor mergulha em quatro conceitos que podem ser entendidos como portas de entrada para o mundo Indio: *maya*, *karma*, *moksha* e *yoga*. À luz dessas noções específicas, a conclusão levanta o diálogo entre disciplinas e culturas, como forma de compreender a profunda interdependência do mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Indologia. Pensamento indiano. *Maya*. *Karma*. *Yoga*. *Moksha*.

1. ETAPAS EN LA INDOLOGÍA

La Indología constituye el estudio académico referido a la cultura india centrada en torno al idioma sánscrito, abarcando naturalmente el estudio de las filosofías y religiones de la India. Las corrientes metodológicas actuales que profundizan en la comprensión del mundo indio, requieren tener en cuenta las diversas perspectivas que ha transitado la Indología en sus distintos momentos y considerar precisamente cuáles han sido los diversos estilos de investigación que han acompañado su desarrollo. En particular, es necesario prestar atención a las corrientes metodológicas menos frecuentes y por lo tanto, menos conocidas, y que, sin embargo, están adquiriendo una presencia intensa en el mundo académico actual.

En efecto, la filosofía india ha sido descripta como el arte del punto de vista. El mismo vocablo utilizado por el pensamiento indio, *darsana*, para describir sus escuelas filosóficas, es altamente sugestivo. Sin embargo, el núcleo del pensamiento que se desprende de las fuentes upanisádicas presenta un desafío: las *upanisad* son las fuentes por antonomasia de la filosofía ortodoxa, es decir, de aquella que acepta la autoridad de los Vedas. En tales fuentes, cuyo estudio filológico hermenéutico es fundamental e insoslayable, se afirma que la realidad es el Ser Uno y No dual (*Brahman*). De éste se deriva, en una suerte de cascada ontológica, el devenir playado en una realidad debilitada, múltiple y relativa (*mâyâ*). Esta manifestación se entiende de naturaleza dual, es decir, signada por la dualidad que es, en última instancia, semi-real (*mâyâ anirvacanîya*). En ese marco, el análisis “objetivo” desde lo relativo permanece jaqueado por un objeto de estudio que involucra y trasciende la misma dicotomía sujeto-objeto. La superación de semejante obstáculo requiere poder contemplar lo Insondable desde tantos puntos de vista como sea posible, ya que la premisa inicial supone que lo finito no puede abarcar la infinitud del Ser Infinito. Ante tal estado de cosas que requiere, necesariamente, de una pluralidad de perspectivas, se sigue que la versatilidad metodológica sea un requisito inherente a la misma naturaleza del objeto que se intenta estudiar, oponiéndose por lo tanto a cualquier metodología que se arrogue la exclusividad en su aproximación al pensamiento de la India.¹ El análisis de fuentes, como ya se advirtió, resulta el dato inexcusable; sin embargo, todo texto se da en un contexto y en su complementación ambos van conformando la corporeidad de una cultura. Esta particularidad ha sido considerada por el Prof. Gavin Flood, a quien luego nos referiremos, y cuyo último aporte académico, *El cuerpo Tântrico*, de 2008, determina un punto de inflexión en el desarrollo de la Indología.

En el mundo hispanohablante, el Prof. R. Panikkar (1918-2010) ha tutelado la formación de la nueva generación de la Indología española que ofrece una producción fecunda, innovadora y relevante. Panikkar mismo sugiere la aplicación del:

“diálogo dialógico al encuentro entre religiones, no con el fin de alcanzar alguna unificación, al estilo de una nueva religión mundial, sino por amor de la mutua fecundación capaz de crear una armonía entre las distintas religiones. Esa idea tan bellamente expresada en el neohinduismo como *samaya dharma*... La idea de un ecumenismo crítico implica la aceptación de las observaciones procedentes de otras religiones, no inmunizándonos ante citas *a priori*, sino con la actitud abierta de quien está convencido que escuchar las críticas ajenas puede ayudar a ver la vida en nuestro propio interior (...) ...la *metanoia*, la transformación radical exigida por nuestro tiempo presente...”²

Tal arista es clave ante un mundo crecientemente global e interdependiente. Esta transformación es, a la vez, una apertura y una receptividad “objetiva” y neutra para captar el modo de pensar y ver al “otro”, perspectiva que, en cierto modo, renuncia a subrayar las diferencias formales a favor de ahondar en aquellos nexos profundos que competen al hombre y su destino en tanto tales y en tanto habitantes y moradores del planeta. Este diálogo dialógico se instala en una dimensión más interna que externa, y continúa el marco teórico que preocupara a pensadores, filósofos y literatos a lo largo de todo el pasado siglo veinte (Buber, Kerenyi, Wilhelm, Hesse), y que en definitiva nos recuerda y replantea el tema del hombre como habitante de la tierra, aspecto fundamental ya no sólo por la contribución a la paz mundial que ello significa sino y, urgentemente, por la posibilidad de perduración de la especie humana. Al decir de Panikkar, toda cultura es una cultura humana y sí, hay variantes, pero son variantes humanas más que culturales. La omisión de este aspecto, que conduce a imponer variantes culturales sobre un modelo cultural particular concebido como universal e insustituible implica no sólo un reduccionismo epistemológico sino que proyecta las tensiones y conflictos que se traducen en las diversas guerras, ideológicas y concretas, que están devastando el planeta. El diálogo dialógico, supone, reiteramos, dos seres en apertura que se encuentran y reciben para aceptarse y enriquecerse mutuamente. Este es el desafío que debe afrontar la Indología moderna, cuyos antecedentes han transitado distintas metodologías que, en lo formal, han resistido varias oposiciones y controversias, que no hicieron más que pautar los momentos de maduración de tan compleja disciplina. Para comprender con mayor precisión lo

antedicho, es menester volver sobre los pasos que ha transitado la Indología como tal y desde sus inicios. Así resume R. Panikkar el estado de la cosa:

“A la increíble actividad filológica de la primera época de estudios de Indología que podríamos muy aproximadamente cerrar con la Primera Guerra mundial (y a la que pertenecen nombres como Max Müller (1923-1900), Maurice Bloomfield (1955-1928), Karl Gelder (1852-1929), Hermann Oldenberg (1854-1920), siguió la labor de lo que hemos llamado la segunda generación, esto es de los maestros actuales de los que mencionamos por respeto sólo los que ya han terminado su carrera como Rudolf Otto (1869-1937), Jean Przyluski (1875-1944), Louis Renou (1896-1996), Olivier Lacombe (1904-2001); cuyo gran mérito es haber puesto la bases para una comprensión interna y adecuada del hinduismo. Junto a la labor filológica han desarrollado una profunda actividad hermenéutica. Sugeríamos que la generación que ha empezado a producir algo después de la Segunda Guerra europea tiene delante de sí la no menor tarea de introducir el diálogo y el encuentro (algo más profundo que la mera comparación) entre las diversas formas de cultura y religiones...”³

Las primeras investigaciones enfrentaron serios problemas de idiosincrasia. Los pioneros eran filósofos y en gran medida, teólogos europeos que parecían desconocer la vitalidad del terreno indio. Tal el caso de P. Deussen (1845-1919), H. Glassennap (1891-1963), etc. La tendencia erudita del comienzo se volcó en una Indología de campo que contemplaba azorada la multiplicidad formal del espíritu sagrado de la India. En ese punto de inflexión nombres como G. Tucci (1894-1984), M. Eliade (1807-1987), quien estudiara bajo la dirección de S. Dasgupta y de J. Woodroffe, curioso juez británico de la Bengala eduardiana (1908/10), fueron personajes célebres que iniciaron un camino de comprensión de la India en sus propios términos, tratando de dilucidar las múltiples tendencias espirituales, religiosas y filosóficas que coexistían en ella. El esfuerzo de tal generación se enfocó en respetar el espíritu indio en sí mismo sin degradar por esto la rigurosidad del *scholar*.

En el terreno internacional y ya desde las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, con sus ecos vinculados a la independencia de la India, se observó una reacción sociocultural sugestiva. La Europa en reconstrucción buscó, como ya lo había hecho en la Alemania romántica de los siglos XVIII y XIX, inspiración en Oriente. En este caso la estricta erudición filológica fue sustituida por un idealismo huidizo... (por ejemplo, las corrientes bohémias de post-guerra que confluyeron en el movimiento *hippie*, el cual detentó una importante potencia difusiva aunque confusa). A esta tercera

generación responde el mundo académico con la emergencia de una cuarta generación de indólogos: aquellos que van en el camino del encuentro a intentar captar a la India en sí misma. Desde la década del 80 en adelante, cuando la India se abre a Occidente y la tecnología, se destacan Heesterman, Olivelle, Van Buitenen. Una quinta generación marca las tendencias actuales, y en ella se puede observar una síntesis magnífica: la erudición; los medios, Internet incluido, que ha abierto amplias puertas para la comprensión de los matices de la misma India; el trabajo de campo, que tiene que ver con el académico que viaja y se instala en la India a aprender como si fuera un indio pero con todo su andamiaje occidental. Tal el caso, por ejemplo, de C. Martín de la Universidad Complutense, y de muchos integrantes de la red europea de Indología: *Indology, Resources for Indological scholarship*, coordinada entre otros, por Dominik Wujastyk, de la Universidad de Londres, y Birgitt Kellner, de la Universidad de Viena.

Es notable el aporte de Gavin Flood, cuyo trabajo se ha desplegado con mayor difusión en la década de los 90. Hacia 97/98 publicó una *Historia del Hinduismo*.⁴ En este manual, que él define metodológicamente como histórico-temático, busca indagar las estructuras internas que unen al hinduismo. Así, propone desplazar el concepto de tradición, que venía marcándose tan fuertemente en la segunda y tercera generación, y que es observado críticamente por Hacker,⁵ mostrando que el concepto de tradición destaca la unidad a expensas de la multiplicidad y se basa en un comentario de Al Beruní del s. XI donde dice que este historiador ya en ese momento había observado la brecha entre la unidad filosófica de los sacerdotes y la diversidad cultural del pueblo indio. Flood retoma y enfatiza el tema de la perspectiva múltiple, mostrando cómo se da la diversidad dentro del hinduismo, qué estructuras internas semejantes y diversas adquiere. Una de las observaciones que realiza es la coexistencia de dos tipos de tradición: la arbórea y la fluvial; donde confluyen la tradición de los *sannyasin* (renunciantes), con las tradiciones brahmánicas, movilizandolos distintos valores dentro de la historia del pensamiento indio. Este último punto es retomado por P. Olivelle, estudioso de origen indio y afincado en la Universidad de Texas, que es quien ha trabajado con mayor relevancia en los últimos 10 años. Una característica interesante de Olivelle es que su metodología no es uniforme, y de pronto echa mano de diversas corrientes metodológicas: la contextualización histórico-crítica, el análisis filológico de los textos, y la interpretación, la hermenéutica de los mismos.⁶⁷

En América hispana corresponde mencionar los aportes del Colegio de Méjico, de la Universidad Católica de Perú, a cargo de León Herrera, y, entre otros, de la EEO de la USAL de Buenos Aires.

2. EN ARGENTINA

En Argentina los estudios pioneros acerca del mundo indio han sido desarrollados desde la década de los 60 gracias a las iniciativas del grupo de investigación dirigido por Armando Asti Vera (+70) en la UBA y que aún perdura en los distintos Institutos vigentes, en especial en el Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África.

A partir de 1967 la inauguración de la Escuela de Estudios orientales de la USAL, Buenos Aires, presidida por el P. Ismael Quiles SJ (1906-1993), y el inolvidable profesor Ricardo Mosquera Eastman (+ 85), permitirá el desarrollo de la primera (y única) carrera de grado sobre Oriente en Argentina.

La escuela luego seguiría, en las décadas del 70, 80 90, un programa de estudios por áreas, arraigado en bases históricas filológicas y con apertura hermenéutica

Una figura que participaría de ambos espacios académicos, es el Dr. Francisco García Bazán, director de la revista *Oriente-Occidente*, editada por la USAL desde 1980 y de *Epimeleia, Revista de estudios sobre la Tradición*, de la Universidad Kennedy, desde 1994.

En un punto de síntesis entre los estudios filológicos de la UBA y la tendencia a la hermenéutica, el dialogo y el encuentro que preconizaba Panikkar y que se plasmó en la Escuela de Estudios Orientales de Quiles, el Dr. F. García Bazán desarrolló una etapa de su extensa producción. Formado en la filosofía occidental, particularmente en la antigua de corte platónico, este investigador pudo ingresar en el universo indio de la mano de su mentor, el Prof. Asti Vera, quien lo condujo hacia una cautivante relectura de la metafísica para estas épocas, inspirado en la corriente *Advaita Vedânta* y su máximo expositor, Śánkara. A partir de la investigación sobre Śánkara, el Dr. García Bazán permitió y alentó la posibilidad de los estudios comparados entre la India y el Neoplatonismo en nuestro país.

Hacia finales de la década del 80, la Academia del Sur, con el aval de la universidad CAECE, estableció la Maestría en Teoría e Historia de las

Religiones, donde se presentó, entre otras actividades académicas, “La mirada del otro”, Congreso de UNESCO (2000).

Al día de la fecha, más de una decena de Institutos fortalecen el estudio y la investigación de Oriente, tanto en sus aspectos antiguos y clásicos como modernos y socio-culturales económicos, por ejemplo, el Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África de la UBA, actual sede de ALADAA Argentina; el Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (Cehao) de la UCA; el Instituto Confucio de UBA, el Programa de Estudios de Oriente en la Univ. Nac. de Córdoba, entre otros.

3. LA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA EN EL PENSAMIENTO INDIO

La tensión filológica-hermenéutica no es una novedad y ya hemos consignado cómo ha ido madurando a través de las distintas etapas de la Indología internacional. Ya en la década de los 40, H. Zimmer, había señalado:

“Olvidamos con facilidad que nuestra idea estrictamente lineal y evolutiva del tiempo (evidentemente establecida por la geología, la paleontología y la historia de la civilización), es característica del hombre moderno. Ni siquiera la compartieron los griegos de los tiempos de Platón y Aristóteles, que están mucho más cerca de nuestra forma de pensar y sentir y de nuestra tradición actual que los hindúes. En realidad, parece que fue san Agustín el primero en concebir esta moderna idea del tiempo. Su concepción se fue instalando gradualmente en oposición a la noción antigua vigente [...]. Los griegos tenían grandes historiadores que investigaban y consignaban la historia de su tiempo... pero, la historia del universo la consideraban un proceso natural en el que todo ser repetía en ciclos periódicos, de manera que no ocurría realmente nada nuevo. Esta es precisamente la idea de tiempo que subyace en la mitología y la vida de los hindúes. El paso periódico de la evolución a la disolución en la historia del universo se concibe como un proceso biológico gradual e inexorable de deterioro, corrupción y desintegración [...]. Sólo después de haber acabado todo en la aniquilación total, y haberse reincubado en la infinitud de la noche cósmica intemporal reaparece el universo perfecto, prístino, hermoso y renacido...Esta inmensa conciencia del tiempo trasciende el breve lapso del individuo, incluso la biografía de la especie, es la de la propia naturaleza [...].”⁸

Sugestivamente, Zimmer concluía sus reflexiones indicando que la India parece la Vida meditando sobre sí misma. La innegable autoridad de Heinrich Zimmer permite trascender la dificultad metodológica que presentaba la primera etapa de la Indología, mediante el recurso de aceptar

una lectura de la India en sus propios términos, que va marcando la necesidad de una aproximación académica comprometida más allá tanto de los prejuicios como de los idealismos y que ofrezca una posibilidad de análisis menos distante tanto en lo cultural como en lo geográfico.

Esta problemática ha sido intensa y constante.⁹ El Prof. Raimond Panikkar advirtió la dificultad en torno a las perspectivas que deben tenerse en cuenta al considerar acercarnos al universo indio e hindú:

“No podría tratarse, por supuesto, de expresar categorías hindúes en términos occidentales o viceversa. Se trata más bien de descubrir las intuiciones de la India y situarlas en su universo de pensamiento, donde ocupan, tal vez, un lugar análogo al que ocupa la historia en el pensamiento occidental... todavía otra precisión histórica: parece que la concepción de la historia y de la historicidad (no hablamos de historia vivida) se produce, precisamente, en el momento de una ruptura, de una profunda crisis de tradición. Cuando se pone en entredicho a la tradición se comprende mejor el carácter de la historicidad de la existencia: es necesario un cierto alejamiento para reflexionar. Occidente pasa por una crisis con respecto a su tradición y tiene una aguda conciencia de su historicidad. La India, por el contrario, vive todavía a pesar de sus múltiples crisis en la tradición sin el alejamiento que produce la autorreflexión, e incluso sin ser plenamente conciente de «vivir la historia». Ciertamente que, dentro de la cultura hindú actual existen niveles históricos muy diferentes, pero, en la India, la historia es ante todo, la tradición vivida...”¹⁰

4. ÉPOCAS Y PRINCIPIOS DEL MUNDO INDIO

La llamada religión de la India acepta varias clasificaciones temporales. Ésta es una de ellas:

- La religión védica, ca. 1800 a.C., a 800 a.C., presente en los Vedas con sus mitos, dioses e himnos
- La época de la mística upanisádica entre los s. VIII y III a.C.
- La reacción heterodoxa del Budismo y del Jainismo hacia el 500 a.C. con el comienzo de la asimilación de las corrientes yóguicas.
- La época de las grandes épicas: *Mahâbhârata* y *Ramayâna*. Compilados entre el 300 a.C. al 300 d.C.

- La época escolástica o sútrica, donde aparecen las llamadas seis escuelas (*darsana*) de filosofía, cada una de ellas codificada en un *sûtra* de base.
- La síntesis medieval o hinduismo propiamente dicho.
- El neohinduismo, poderosa corriente de renovación, de distintas tradiciones indias, surgida a fines del s. XIX (Tagore, Gandhi, Aurobindo, Iqbal, etc.).

La escuela de la Indología francesa, que transita la bisagra temporal entre la primera y segunda etapa de la Indología pero que al mismo tiempo alcanza a despojarse de la rigurosidad que impregnaba a los académicos de la escuela alemana y rusa profundamente influidos por su formación filosófico-teológica, se consolida a través de valiosos investigadores como L. Renou, J. Varenne e incluso Jean Hebert (1897-1980), quien resume la espiritualidad hindú a través de una serie de características:

- La verdad profunda, numinosa, es sensiblemente diferente de la imagen¹¹ que nos hacemos del universo a través de nuestra percepción sensorial o que interpretamos de acuerdo a nuestras facultades intelectuales.
- Apartándonos de la imagen que nos dan las apariencias,¹² nos acercamos a la verdad profunda, la cual nos aleja de la conciencia de la multiplicidad hacia la Conciencia de la Unidad.¹³
- La aparición del universo resulta de la manifestación de lo Uno bajo la apariencia de lo múltiple.
- El mundo de las polaridades, es decir, la conciencia de la multiplicidad, es aquel en el que vivimos actualmente, y es una concepción imperfecta e inexacta de la Verdad profunda. En un cierto sentido, ella participa por consiguiente de su naturaleza
- La verdad profunda engloba la totalidad no sólo de lo que es, sino de aquello que no entra en las categorías de la existencia.
- El alma del hombre es idéntica a la totalidad. El hombre es capaz de llegar a ser él mismo siguiendo las disciplinas apropiadas. Al comprender esta identidad logra la meta de toda vida humana, que es precisamente realizar esta conciencia de la verdad profunda.¹⁴

- Mientras que el alma puede alcanzar éste conocimiento, está, por otra parte, obligada a encarnar, es decir, a pasar, o creer que pasa, por una sucesión de estados donde los principios son limitados por un nacimiento y una muerte. Se puede decir que la meta de la vida es escapar a esta cadena sempiterna de trasmigración.¹⁵
- Cada encarnación es la consecuencia de aquellas que la han precedido y determina en cierta medida las que le seguirán.¹⁶
- Cada encarnación tiene características que la individualiza. Ella difiere de las otras por las posibilidades que ofrece y los deberes que impone.
- Toda alma alcanza finalmente la realización de la verdad profunda, y esto se llama liberación.¹⁷ Tal liberación puede ser concebida como una unión,¹⁸ con un dios personal,¹⁹ como una unidad, como una conciencia de la no-dualidad,²⁰ como un estado de conciencia que supera tanto la unidad como la multiplicidad.²¹

5. LAS PUERTAS DE LA INDIA, PARADOJAS Y SÍMBOLOS

El pensamiento de la India posee el espíritu esencial de un *upadesa*. Formalmente, un *Upadesa* es un tratado expositivo, descriptivo aunque no polémico. Plantea una ontología en paralelo a una epistemología, derivando en una antropología. Esta tradición plantea un conjunto de enseñanzas, orales, complejas, muchas veces asistemáticas, unidas por una preocupación central: la situación dolorosa (*dukha*), penosa del hombre ante la ilusión de una vida fugaz. La *Bṛhadâraṇyaka Up.*, I.3.28, expresa: “Conduceme de lo irreal a lo real, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la inmortalidad...”.

Este texto, que asume la forma de una plegaria, indica un anhelo de superar tres circunstancias existenciales que enmarcan la condición humana, la dimensión “profana”; y buscan trascenderla hacia la realidad del Ser que mora en la unidad insondable donde convergen inmanencia (*âtman*) y trascendencia,²² del mismo modo en que se deben complementar los caminos del conocimiento y la acción. Tal como lo expresa la *Isa Up.* 11-13.

La peculiaridad de la *Isa Up.*, con sus breves 18 estrofas, radica en que suele presentarse como el prólogo de la literatura upanisádica. Inicia la mayoría de las ediciones de *Upanisads*. Su texto presenta una marcada dualidad entre una elevada enseñanza de corte metafísico que apunta a integrar los caminos, el final de la misma concluye con una plegaria

devocional conmovedora.²³ En una evidente ruptura de nivel descendente, el alma se dice a sí misma: “Recuerda los pasados afanes, recuerda”. La situación humana, su dualidad y su finitud han tomado precedencia. Este es el momento “existencial” en el cual es necesario recordar cómo se debería entender, desde la finitud, pero en evocación de la unidad, la vida del hombre:

“La vida del hombre es, pues, un acto sacro, una acción cumplida en la entrega que una determinada manifestación de la energía universal hace en su entera proyección. En cuanto a la conciencia que el hombre pueda adquirir de este juego de fuerzas –su posibilidad de visión–, ésta se auto limita en el don de sí, puesto que al sacrificio supremo, la entrega de la propia voluntad, le acompaña la entrega de la conciencia personal. Este acto de suprema libertad es también el último acto del individuo-sujeto. La visión que un hombre pueda alcanzar se sitúa, por tanto, en el límite. Más allá o más acá del límite, la conciencia es azar. La transgresión consiste en forzar el azar a someterse a las peculiares dimensiones de su propio juego...”²⁴

Esta descripción es válida para la situación mortal del hombre, a causa de estar sumido en las tinieblas, viviendo una vida irreal, condicionada por el ego. Tal situación arraiga en el desconocimiento de su condición verdaderamente esencial, e inmortal, el desconocimiento de sí mismo, del *âtman*. En continuación con estas ideas, se dice que el hombre debe cruzar los puentes hacia el Infinito:

“Hay un puente entre el tiempo y la eternidad, este puente es el *âtman*, espíritu en el hombre. Ni el día ni la noche pasan por este puente, ni la vejez, ni la muerte o la aflicción. Para quien pasa por este puente la noche se convierte en día, pues que este mundo de Brahman está lleno de luz...”²⁵

El tránsito del puente implica, en el plano concreto del camino espiritual del viviente, la modificación de sus niveles de comprensión de la realidad. Confluyen ontológicamente planos del ser y niveles de conciencia,²⁶ constituyéndose en una de las claves más importantes del pensamiento de la India. El famoso indólogo francés, ya citado, Jean Hebert, expresaba: “el verdadero conocimiento consiste en ser conciente de una existencia inmutable, la verdadera potencia es una encarnación de esta existencia y la verdadera alegría es la naturaleza del juego de esta potencia”.²⁷ La praxis que permite que tal proceso tenga lugar sostiene que es preciso retomar las antiguas enseñanzas orales bajo la forma de *upadesa*.

Solidario a esta visión, M. Eliade, sugiere ingresar al estudio del pensamiento hindú a través de cuatro nociones, que pueden comprenderse

como portales de acceso al mundo Indio. Estas son: las nociones de *mâyâ*, *karma*, *yoga* y *moksha*.

Es decir: el hombre, que como hemos visto desconoce su realidad última, vive fuera de sí, en una semi-realidad, en una forma de la ilusión cósmica (*mâyâ*). Tal condición lo ubica fuera de su naturaleza espiritual proyectándolo a un concatenación causal (*karma*),²⁸ para superar la cual deberá unir (*yoga*) los distintos planos que configuran su complejidad antropológica de modo tal de poder liberarse (*moksha*) de la ilusión (nuevamente, *mâyâ*), que le permita recuperar, recordar o despertar a su realidad última y esencial, pues no está separado de ella, aunque sí se verifica en el mundo “común” que, o bien la desconoce, o la ha olvidado, o duerme ante ella.

5.1. Primera puerta: *mâyâ*

La noción de *mâyâ*, va revistiendo diversos significados desde los Vedas hasta la etapa escolástica. Uno de los textos más antiguos lo leemos en la *Bṛhad. Up.* 2.5.3: “Indra, gracias a su poder mágico, *mâyâ*, vaga por el mundo asumiendo muchas formas”.

En Gaudapâda,²⁹ la noción de *mâyâ* se presenta como alteridad y dando cuenta del origen de la manifestación: “El Atman brillante, por virtud de su propia *mâyâ*, se ordena a sí mismo. Así, él reconoce como diferente. Esta es la certeza del *Vedânta*...”³⁰, e introduce el tema de la manifestación y la materia.

Mâyâ ha significado en la tradición india poder, ilusión, magia, y aquello que se puede medir, medida y de ahí, materia. El término *mâyâ* y sus connotaciones aparecen en el texto de Gaudapâda vinculadas con la presencia de la manifestación indicando el significado profundo de *mâyâ* como *matra*, la medida y la materia.³¹

En este autor, la noción de *mâyâ* concilia el tema de la manifestación con el de la no-originación, presentándose como una de las soluciones posibles para el problema de la paradoja entre lo real e irreal, o en términos indios, *ajâti* y *jâti*: lo no nacido y lo nacido. ¿Cómo se entiende a *mâyâ*, es decir a la materia, asumiendo uno de sus significados, como posible origen de la manifestación? La *Kârîkâ* indica que la realidad “luminosa” “irradia” en forma jerárquica o escalonada el conjunto de la manifestación a través del tema de los estados del ser, o lo que sería en el mundo neoplatónico, las hipóstasis. La irradiación presenta:

- a) una diferenciación ontológica, una jerarquía.
- b) un doble nivel: lo individual y lo cósmico.
- c) y dentro de esa jerarquía la presencia de una generación o causalidad vertical.

A través de esta última característica se da el posible paso, descendente y cosmológico, de lo real a lo irreal del mismo modo que desde lo no dual a lo múltiple, conformándose así la irradiación y el devenir de lo Uno en lo múltiple. Y esto ocurre por el doble poder de *mâyâ*, que mientras “proyecta” el mundo, “vela” la fuente de su Ser. Estos aspectos internos de *mâyâ* son analizados por Śánkara, bajo la analogía del reflejo y su irradiación. En rigor, el texto fuente nos habla de la imagen (*châyâ*) de un rayo de luz que en la medida en que se aleja del foco que le da origen va perdiendo su potencia de iluminación a la vez que va ampliando el sector que ilumina. Así es posible entender las dos ideas relacionadas con esta analogía que son la pérdida de potencia y la amplificación o dispersión y multiplicidad. En el caso de la doctrina india de la *mâyâ*, la disminución de la realidad ontológica de cada estado de ser se concreta en una densificación, vinculada a la pérdida de potencia y al oscurecimiento, propio de la *mâyâ* que ya claramente se presenta como materia sutil y burda. Su consecuencia será un mayor grado de inserción en los estados relativos al ámbito de la individualidad y de la multiplicidad. En este proceso de complicación en lo más irreal y en la vigencia de estos reinos y mundos no reales, interviene la actividad humana y el “destino” (*karma*) en forma arbitraria, luego, perpetuando el debilitamiento o materialización del Ser.

Puesto que en el desarrollo filosófico de la India es preciso tener en cuenta grandes saltos históricos no debidamente registrados en el tiempo,³² resulta que en un determinado momento de este nublado devenir ocurre, casi imperceptiblemente, el desplazamiento de la noción de *mâyâ*, que como hemos señalado posee un fuerte contenido ontológico y cosmológico, por aquella de *avidyâ*, término que tiene claramente otra significación, básicamente antropológica y psicológica.³³

5.2. Segunda puerta: el karma

En relación al *karma*, la misma fuente, *Brhad. Up.*, 4.4.3, refiere: “De acuerdo como uno actúa, así deviene; El que hace el bien deviene bueno. El que hace el mal deviene malo. Uno se torna virtuoso mediante la acción virtuosa, y malo mediante la acción mala”.

Esta doctrina, que es central dentro del pensamiento indio, tiene referencia, en su planteo más antiguo, a la concepción védica del acto sacrificial;³⁴ idea que se extenderá en la doctrina del *karma*: la acción sagrada tanto a nivel del ritual como a nivel de lo cotidiano. La acción posee efectos insoslayables: el hombre sólo tiene una posibilidad al actuar, o colabora con la construcción y formación de su mundo y del mundo en que vive, y ello es comprendido como acción litúrgica³⁵ en un sentido más que amplio, profundo; o acciona arbitrariamente, con lo cual, estrictamente, se disuelve en la irrealidad metafísica, ya que en ese caso, actuaría desde lo que no es genuino en él, desde su no ser.

Lamentablemente, las acciones emprendidas desde este lugar metafísicamente erróneo, tienen efectos concretos en el plano de la materia, consecuencias que se pueden caracterizar como vacíos de realidad desde una perspectiva tradicional, y que también están relacionados con cierta experiencia de despropósito vital o sinsentido que se observa en muchos ámbitos psicológicos occidentales. De este modo, la noción de *karma* sería solidaria con la noción de destino, a partir de tal acción dispersante que opera, en conjunto y como una sumatoria, sobre la multiplicidad en forma de lo bueno, malo, mezclado, individual y colectivo, ya a su vez, en una suerte de distribución triple que abarca lo inevitable (el *karma* de arrastre), lo posible (la acción presente) y el futuro *posible*, o futurible, casi en términos de Zubiri.

La India clásica, a partir de tal comprensión de un todo organizado, entenderá, en consecuencia, que cada ser y cada parte de la sociedad, está “obligada” a contribuir con la totalidad mediante determinadas acciones, actividades, previstas no arbitrariamente, sino por los efectos de las causas previas que han determinado su naturaleza actual (*prârabdha karma*³⁶); en función de determinados fines concebidos como válidos; y según el momento vital de cada individuo. Como ya se indicó, el propósito de la encarnación es la resolución del *karma* mediante el *dharma*, para lo cual las técnicas ascéticas tienen mucho que ofrecer.

5.3. Tercera puerta: el yoga

Las disciplinas ascéticas registradas ya en la India pre-védica, descienden a través de la tradición de los renunciantes y se integran a la tradición brahmánica como la *darsana* psicológica. De este modo, el *yoga* acepta ser considerado como un conjunto de técnicas preparatorias para “cruzar el puente” y alcanzar la liberación. Pero aun así, el *yoga* es un mundo

en sí mismo. Hallamos sus primeros vestigios en la *Taittirīya Up.* en relación a las técnicas de la respiración. La *Svetâsvatara Up.*³⁷ I.3, indica la función del yoga: “por la práctica de la meditación (*yoga*) algunos fueron concientes del poder de lo divino escondido en ellos mismos, él es quien mueve todas las cosas incluyendo el tiempo y el ser humano”.³⁸

Sin embargo, valga la acotación, el estudio académico del *yoga* en Argentina presenta algunos inconvenientes. En términos amplios y con la excepción del valioso aporte de la USAL, el estudio académico sobre el *yoga* se halla desierto y desestimado. Se confunde esta escuela con una de sus expresiones que es la corporal³⁹ o mal llamada “gimnasia *yoga*”.

Este problema deriva en la falla de pasar por alto que uno de los aportes más específicos del estudio del pensamiento indio es contribuir a una visión científicamente válida para el estudio de tal modalidad de la cultura india, toda vez que el *yoga* da cuenta de la esencia del ascetismo en la India.

Una derivación inmediata e inevitable del mismo es la incursión en el tema del *yoga*, cuyo estudio, enseñanza y práctica en Argentina está viciada de profundas tergiversaciones de público conocimiento. La enseñanza del *yoga* se da, mayoritariamente en lugares extra-académicos donde la necesidad de mayor rigor hermenéutico y metodológico es imprescindible e inexcusable por su alto impacto en la sociedad, incluso desde un punto de vista psicológico y clínico.⁴⁰

5.4. Cuarta puerta: la noción de *moksha*, liberación y realización espiritual

La meta de las enseñanzas espirituales es alcanzar la liberación espiritual, *moksha*. Se trata de liberación de la ignorancia, idea que difiere de la salvación propuesta por las religiones de raigambre semítica dado que la primera supone una base de orden metafísica y la segunda, de base teológica. Por otro lado, cuando el viviente se *libera* de su ignorancia, puede comprender su verdadero Ser, de ahí, la concurrencia del significado de *realización*. *Nirvana*, *samâdhi*, son otros términos indios que apuntan a nociones similares, aunque mantienen diferencias internas. *Nirvana* es un vocablo específico del budismo y si bien, etimológicamente, significa “extinción”, es interpretado diversamente según de qué rama del budismo se trate. *Samâdhi* es el término por excelencia del *yoga* clásico al punto de intitular el primer capítulo del manual clásico de este sistema: el *Yoga Sutra*.

La noción de *moksha* es central en la mística upanisádica y desde luego en el *Vedânta*.

Más aun, la idea de *moksha* así expresada da lugar a una *upanisad* en sí misma⁴¹: en efecto, la *Muktika upanisad*, tratado tardío donde ya se evidencia la integración de la tradición de los renunciantes y en el que se advierte el influjo de las corrientes devocionales propias del Medioevo hindú, nos dice:

“Esta liberación de la total soledad, ¿por qué medios se alcanzará? Incluso Mândukya, el único, es suficiente para la liberación de aquellos que desean liberarse. Incluso si no alcanzas el conocimiento, debes aprender las diez *Upanisads*. Al adquirir el conocimiento, sin ningún lapso de tiempo, alcanzarás la morada que me pertenece (Râma, el Señor)... Si aun entonces, oh Hanuman, coexiste constancia en el conocimiento, aprende las treinta y dos *Upanisads* y detente. Si anhelas liberarte del cuerpo libremente, deberás aprender las ciento ocho *Upanisad*...”⁴²

6. ALGUNAS PARTICULARIDADES PROPIAS DEL PENSAMIENTO INDIO

En este proceso hay muchas divergencias en relación al pensamiento occidental, y dos de ellas toman precedencia:

En primer lugar, la distinta concepción de la relación entre el hombre y Dios: mientras que en Occidente el vínculo se establece en términos religiosos y entre ellos se instala un hiato ontológico donde el hombre es el polo finito y Dios el infinito; la visión india nos habla de un vínculo de identidad no dual (*advaita*) de características metafísicas cuya recuperación corre por parte del hombre toda vez que se libere (*moksha*) de la ignorancia (*avidyâ*) que nubla su verdadero ser (*âtman*).

En segundo lugar, los aspectos teleológicos. Para Occidente la naturaleza del tiempo es lineal y la historia se revela como la consumación del tiempo. En la India clásica, el tiempo es un devenir “espiralado” finalmente irreal, que se disipa en el instante atemporal de la intuición que conduce a la *sabiduría* (*jñâna*).

Diversos ejes simbólicos transitan las distintas posibilidades espirituales del hombre.

Paradójicamente, en este sistema donde todo es uno y no dual en su esencia aunque múltiple en su proliferación relativa de nombres y formas (*nâma - rûpa*), cada hombre debe iniciar individualmente (aunque no egoicamente) su camino de búsqueda espiritual hacia un mismo y único fin, al modo de una elevación concentrada y dirigida hacia el infinito (*ânanta*). Los símbolos indican los detalles de los caminos.

Entre ellos, la polaridad del eje ascetismo-erotismo adquiere una notable fuerza. Incontables mitos del *purâna* y de la épica refieren que mientras que los ascetas meditan para elevar su espíritu, la fuerza de sus ejercicios espirituales convocan los poderes de *tapas*, el ardor ascético, ante el cual tiemblan los dioses. Temerosos de que su dominio se vea amenazado o desterrado, ellos envían rápidamente las contrafuerzas para distraer al asceta, entonces, las deleitables *apsaras*, ninfas celestes y, a la vez, acuáticas, descienden para distraerlos y debilitarlos.

Estas fuerzas y contrafuerzas, ascendentes y descendentes se resuelven en la paradoja indicada por el símbolo de Shiva. Este buscará resolver la tensión de modo tal de mostrar cómo la alternativa erotismo-ascetismo no es una oposición excluyente sino que admite una relectura desde niveles interpretativos superiores.

Al meditar sobre tal eje simbólico se abre la posibilidad de una resignificación axiológica de amplios alcances antropológicos pertinentes para el hombre actual, explicando a la vez por qué una cultura tan espiritual como la India, es, al mismo tiempo, tan sensual. Skyrabin, poeta medieval citado por A. Coomaraswamy, nos recuerda que "...entre las flores de la creación, el Señor se demora en un beso..."⁴³

7. CONCLUSIÓN

El estudio del pensamiento indio es solidario con la ciencia de Historia de las Religiones y converge con ésta en fomentar el diálogo interdisciplinario y transdisciplinario, que no sólo es posible sino fundamental y dominante en la medida en que el hombre de hoy, el hombre de un mundo tan global y científico, desee rediseñar y comprender su destino a la altura de las circunstancias que exige la sabiduría inherente de la esencia de lo humano.

Los historiadores saben que si no hay comprensión del pasado los caminos hacia el futuro se desdibujan; los estudiosos de las filosofías concurren en aceptar que la indagación del sentido de la vida, la búsqueda de la verdad y los caminos de la sabiduría son un *sine qua non* para el alma. Ellos aportan un beneficio extraño al mundo contemporáneo, si bien es justamente esa extrañeza lo que los hace imprescindibles. De alguna manera, el precio real del mundo globalizado es comprender su profunda interdependencia y esto requiere abrirse al diálogo propiciado por Panikkar. La investigación en las ciencias humanas es frecuentemente cuestionada, sin

embargo es ineludible a la hora en la cual el hombre, su vida y su mundo se enfrente consigo mismo. El mundo del hombre es su horizonte de significado que se expande y profundiza infinitamente. El eminente jurista, teólogo y místico medieval Al Gacel nos recuerda: “El hombre fue hecho para aprender; un camello es más resistente, un elefante es más grande, un león tiene más valor..., mas el hombre está hecho con el propósito de aprender”.

¹ Cf. HALBFASS, W., “India and the Comparative Method”, *Philosophy East and West*, vol. XXXV, no. 1 (1985), 3-15.

² Cf. MERLO, V., “La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, no.6 (2001), 27-46.

³ PANIKKAR, R., *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona, 1997, 60.

⁴ Editado en español: FLOOD, G., *Historia del Hinduismo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

⁵ Cf. HALBFASS, “India and ...”.

⁶ Cf. OLSON, C., “Recent contributions of Patrick Olivelle to Indology”, *Religious Studies Review*, vol. XXVI, no.2 (2000).

⁷ Los siguientes links se destacan en la investigación académica actual:

- <www.indiga.org>
- <www.indology.net>
- <www2.indologie.uni-halle.de>
- <www.sards.uni-halle.de>
- <<http://elisafreschi.blogspot.com.ar>>
- <www.jambudvipa.net>

⁸ ZIMMER, H., *Las filosofías de la India*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, 205.

⁹ Cf. en la misma línea, véase BIARDEAU, M., *El hinduismo, antropología de una civilización*, Kairós, Barcelona, 2005.

¹⁰ PANIKKAR, R., “Tiempo e historia en la tradición de la India”, en: *Las culturas y el tiempo*, UNESCO, Salamanca, 1979.

¹¹ *Châyâ, Upad.* I.18.40-42. Todos los textos de las Upanisads son traducciones propias, salvo que se indique lo contrario. Se recomienda consultar: HUME, R., *The Thirteen Principal Upanisads*, Oxford University Press, Oxford, 1913; MAHADEVAN, T.M.P., *Las upanisad esenciales*, Ed. Lectorum, México, 2006; MARTÍN, C., *Upanisad*, Trotta, Madrid, 1998; GAMBHÎRÂNANDA, S., *Eight Upanisads, with the commentary of Sankarâcârya*, Advaita Asrama, Calcutta, 1977. Para el tratado de Sankara, ver: CATTEDRA, O., *El Tratado de las mil Enseñanzas, Upadesasahasrî*, Eudem, Mar del Plata, 2011.

¹² *Mâyâ, Svet.* 1.10.

¹³ *Caitanya, Upad.* I.1.1.

¹⁴ *Sat*, cf. *Brhad. Up.* 5.5.1, también como verdad, *satya*, y la posterior derivación en *sat-cit-ânanda*.

¹⁵ *Samsâra, Katha Up.* 3-7.

¹⁶ *Karma*, en *Kaus. Up.* 1,2; *Maitri Up.* 6.20.

¹⁷ *Moksa, Maitri* 6.20; *Svet.* 6.18.

¹⁸ *Yoga*.

¹⁹ *Isvara*, como *Mahesvara*, en *Svet. Up.* 6.7 y otros.

²⁰ *Advaita, Mând. Up.* 6

- ²¹ *Turya, Mātri. Up.* 6.19; HEBERT, J., *Spiritualité Hindoue*, Albin, Paris, 1944. Las notas en sánscrito son personales.
- ²² Cf. *Isa. Up.* 6.
- ²³ HUME aclara que es la plegaria de un moribundo, *The Thirteen Principal Upanisads*.
- ²⁴ Cf. MAILLARD, C., *El crimen perfecto*, Tecnos, Madrid, 1993, 81.
- ²⁵ *Chând Up.* VIII.
- ²⁶ En su doble sentido de niveles de conciencia (vigilia, sueño, etc.) y planos de comprensión o, como se refiere vulgarmente, estados de evolución de la conciencia individual hacia la conciencia absoluta.
- ²⁷ HEBERT, *Spiritualité...*, 57.
- ²⁸ Que como explicaremos, hace las veces de un destino “fatal”.
- ²⁹ Que es el primer exponente histórico y sistemático de la corriente metafísica del *Vedānta* a través de las *Kārikā* a la *Mānd.Up.* Se puede consultar la siguiente traducción: CATTEDRA, O., *El maestro Gaudapada*, Hastinapura, Buenos Aires, 1994.
- ³⁰ *Kārikā* de Gaudapāda a la *Mānd.Up.* II.12.
- ³¹ *Ibid.*, I. 22-28.
- ³² A causa de la misma reticencia que tiene la India a la cronología y a la naturaleza de la dimensión temporal, cf. BIARDEAU, M., “Las filosofías de la India”, en: *Historia de la Filosofía*, tomo I, Siglo XXI, Madrid, 1972.
- ³³ Con la excepción de la época puránica, en la cual la noción de *avidyā* también reviste una condición cosmológica.
- ³⁴ *Ibid.*, 75.
- ³⁵ Cf. PANIKKAR, *Espiritualidad hindú*.
- ³⁶ O karma de arrastre, descrito como una flecha ya lanzada, sus efectos son inevitables. Este aspecto del karma otorga las condiciones de la encarnación, plantea (no decide) las experiencias a vivir e incide negativamente en estas, jugando a favor del movimiento biológico del cosmos.
- ³⁷ Se trata de una de las *upanisad* mayores, aunque del segundo período; ya muestra ciertas síntesis con las corrientes de los renunciantes y con las formas devotas. La *Svet. Up* es al movimiento shivaíta como la *Bhagavad Gîtā* es a la corriente krishnaita.
- ³⁸ Traducción de MARTÍN, en *Upanisad*.
- ³⁹ Y en relación a ésta contamos con la Tecnicatura en Yoga de la USAL, que salva muchos inconvenientes, aunque no los supera definitivamente pues es una carrera intermedia dentro de la licenciatura.
- ⁴⁰ Tal como hemos demostrado en los seminarios de *Yoga y Psicoimmunología*, llevados a cabo en la Dirección de Cultura del Partido de General Pueyrredón y la Facultad de Psicología de la Universidad Kennedy, entre 1999-2002.
- ⁴¹ Cf. MAHADEVAN, *Las upanisad esenciales*. Es esta una *upanisad* menor en cuanto a cronología, sin embargo muy importante por su especificidad.
- ⁴² *Muktika Up.* 108.i.26 y 27.
- ⁴³ Cf. COOMARASWAMY, A., “Sahaja”, en: *The dance of Shiva*, Sunwise Turn Press, New York, 1964. La edición española (*La danza de Shiva*, Siruela, Madrid, 1996) difiere respecto de la citada.