

ETICA Y PRAXIS RITUAL EN EL PENSAMIENTO HINDU

Por Cristina Marta Simeone

Cuando nos enfrentamos ante el análisis de las distintas doctrinas en las cuales se ve expresado el pensamiento hindú, surgen, de inmediato, los rasgos que propiamente lo distinguen. En primer lugar, univocidad en la multiplicidad: en efecto, los distintos *darsanas* (sistemas o puntos de vista) no son sino diferentes formas de decir lo mismo. Todos ellos se nutren de una misma tradición, inalterable y viva. Todos ellos son la expresión de una misma verdad. En segundo lugar, en la India, contrariamente a lo que ocurre en nuestro mundo occidental, muchas veces no es posible delimitar claramente los diversos ámbitos de problemas (ético, político, metafísico, etc.) de un modo tajante y decisivo. Razón por la cual muchas veces al abordar el estudio de ciertos asuntos es inevitable el tratamiento de otros. Así por ejemplo, en el contexto upanishádico el aspecto religioso y el filosófico están íntimamente relacionados. Pero, muy lejos de denotar una mezcla de contenidos, esta característica nos habla en favor de un espíritu rico en expresiones simbólicas como lo es el espíritu de la especulación india.

En este último sentido y con referencia concreta al tema que nos ocupa, veremos que el planteo ético está íntimamente emparentado con el problema metafísico. Así, al enfrentarnos ante el tema del fin supremo del hombre tendremos que recurrir, inevitablemente, al tema de lo absoluto trascendente.

* * * *

Si bien, en general, es correcto afirmar que la función del rito en los *Vedas* (antigua religión aria de donde surgió la filosofía hindú ortodoxa) se cumple en base al logro de bienes

personales (bienes materiales, descendencia, etc.) no podemos dejar de considerar el respeto que el hombre védico sentía por sus dioses¹. En efecto, vemos con frecuencia en los *Vedas* pasajes en los cuales se alude a no provocar la ira de los mismos: "Que Rudra, benevolente y asequible, moreno, de hermoso rostro, no nos haga presa de su cólera".² Es decir, existe la profunda distinción entre los dos mundos, el divino y el humano, reconociendo el hombre sus limitaciones y la necesidad de un orden superior que guíe sus acciones. En otras palabras, el rito tiene una función religiosa que es la que fundamenta el valor utilitario del mismo.

Con referencia al problema ético, en rigor, no encontramos en los *Vedas* una especulación en sentido estricto, no obstante abundan las prescripciones morales. Pero, de algún modo, nos es posible delinear el problema analizando dos conceptos de suma importancia: *rita* y *tapas*. *Rita* es la ley, el orden. Representa el orden natural y moral, así como también representa el orden que caracteriza una correcta adoración a los dioses por medio del sacrificio, por ejemplo, la plegaria y todo aquello que pertenece al servicio de los dioses. La idea, si bien no surge en el *Rig Veda*, adquiere en él una nueva riqueza de contenido. Estos tres sentidos de *rita* (gobernar el curso de la naturaleza, estar presente en la correcta ejecución del sacrificio, estar presente en la ley moral) no pueden ser totalmente separados. Los señores del orden son Varuna, Mitra y los Adityas. Pero, en especial, el custodio de *rita* es Varuna, motivo por el cual es el dios preeminente.

Por otra parte, esta noción de *rita* se identifica con la verdad (cf. *Rig Veda* V, 44, 2): las leyes de Varuna son "siempre verdaderas"³. La verdad es la ley del universo. Esta afirmación no es sólo moral sino también cósmica: "Del encendido ardor ascético nacieron el Orden y la verdad; de él nacieron la noche y el ondulante océano"⁴. "El mundo está soste-

¹ Es preciso aclarar que, si bien nuestra investigación se ha centrado en el estudio de las Upanishads y en la interpretación de Sánkara, fue necesario ahondar en las fuentes en las cuales dichos textos (y el mismo Sánkara) se nutren, es decir, en los *Vedas* y en los *Brahmanas*.

² *Rig Veda* II,33,5, *Rig Veda Samhita*, with the commentary of Sayana-charya, edición de la Tilak Maharashtra, Poona.

³ *Rig Veda* V,63,1.

⁴ *Rig Veda* X,190,1.

nido por la verdad, el cielo está sostenido por Suryá, los Adityas se mantienen por el Orden, y Soma está fijado en el cielo"⁵. La verdad es un principio que pertenece a la constitución misma del universo. Como aplicación natural de esto la verdad es exigida al hombre, siendo el mentiroso condenado por pecador: "Aguas llevaos el mal, que existe en mí, la injusticia que yo haya cometido, el falso juramento que yo haya hecho"⁶. Notemos, por otra parte, que el pecado es concebido no sólo como error moral sino también como error en los deberes religiosos, como falta a las órdenes de *Varuna* (cf. *Rig Veda* II, 28, 5). Los dioses nos liberan del pecado (cf. *Rig Veda* I, 24, 15). El dios injuriado puede castigar al culpable mandándole infortuna, enfermedad o muerte.

Es significativo, por otra parte, que en este temprano estadio del período védico encontremos una concepción unificada como la Ley u Orden, que penetra todas las cosas, expresiva en sí misma en el orden de la naturaleza y en la vida religiosa del hombre y asociada con el único Supremo-Dios.

Tapas es ascetismo. Por él el primer ser comenzó a crear (cf. *Rig Veda* X, 129). Por *Tapas*, *rita* fue producida (cf. *Rig Veda* X, 190). Por *tapas*, Indra conquistó los cielos (cf. *Rig Veda* X, 167, 1). Esta actitud de abandono sirve para redimir a los adoradores que, en el *Rig Veda*, se muestran interesados en bienes personales, su religión del egoísmo.

Notemos, además, que este concepto de *tapas* va a cobrar especial importancia posteriormente (sobre todo en las *Upanishads* y el *Yoga*), contrariamente al concepto de *rita* el que va a ser sustituido por el concepto de *dharma* (deber).

* * * *

Los elementos rituales encontrados en los *Vedas* son desarrollados en los *Brahmanas* (comentarios en prosa que constituyen el segundo plano de la literatura védica. Comentan las fórmulas, interpretan los mitos del *Veda*, fijando las relaciones entre éstos últimos y las prácticas actuales del sacrificio). Pero en tanto que en el *Rig Veda* los sacrificios son simples medios para lograr el favor de los dioses, en los *Brahmanas* se tornan fines en sí mismos. No obstante haber adelantado, de alguna

⁵ *Rig Veda* X, 85, 1.

⁶ *Rig Veda* X, 9, 8.

manera, el carácter especial que adquiere el rito en estas últimas, es necesario destacar algunos otros aspectos que son importantes en este contexto. En primer lugar nos referimos a la importancia del sacrificio. Este es todopoderoso: "es por el sacrificio que los dioses han tenido éxito en sus empresas"⁷. "Es por el sacrificio que los dioses han ido al mundo celeste, y es por defecto del sacrificio que los *asuras* fueron vencidos"⁸. "Los dioses subsisten por las ofrendas"⁹. "Es el sacrificio el alimento de los dioses"¹⁰. Junto a este poder del sacrificio se destaca también la importancia de su continuidad, su interrupción es fatal (cf. *Taittiriya-Brahmana* 2, 8, 5).

Además, en los *Brahmanas*, se considera la vida terrena como un bien, el ideal del hombre es vivir acabadamente esta vida terrena (cf. *Catapatha-Brahmana* 10, 2, 6, 8) y luego conquistar el mundo celeste. El sacrificio ayuda al hombre a obtener este mundo celeste.

Pero, el rasgo más significativo y el que ha dado lugar a los más ricos desarrollos e interpretaciones es el carácter mecánico del sacrificio. En este sentido señala oportunamente S. Levi: "El sacrificio que regula la relación del hombre con las divinidades es una *operación mecánica*, que actúa por su energía íntima"¹¹. El sacrificio tiene pues "todos los caracteres de una operación mecánica, independiente de las divinidades, eficaz por su sola energía y susceptible de producir tanto el bien como el mal. No se distingue de la magia propiamente dicha más que por su carácter regular y obligatorio"¹².

Esta actitud frente al sacrificio modifica notablemente el concepto de fe (*craddha*) y bien moral. La fe no es sino la confianza en la virtud de los ritos. El acto bueno es el acto conforme a las prescripciones del culto, el acto malo es aquel que las trasgrede. La *craddha* es la forma de la *diksa* (cere-

⁷ *Catapatha Brahmana* 2,4,3,3 *The Catapatha Brahmana*, trad. de J. Eggeling, Motilal Banarsidass, Sacred Books of the East, Delhi, 1966.

⁸ *Taittiriya Brahmana* 1,6,10,2 *The Taittiriya Brahmana*, trad. de J. Eggeling, Motilal Banarsidass, Sacred Books of the East, Delhi, 1966.

⁹ *Catapatha Brahmana* 3,6,2,25.

¹⁰ *Catapatha Brahmana* 8,1,2,10.

¹¹ S. Levi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Press Universitaires de France, 1966.

¹² S. Levi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, op. cit.

monia preliminar para deificar a la criatura humana en el sacrificio (cf. *Catapatha-Brahmana* 3, 1, 1, 8). La *craddha* asegura los efectos durables del sacrificio.

* * * *

Las *Upanishads* inician una nueva etapa en el pensamiento de la India. Contienen material similar a los *Brahmanas* y, además, especulaciones filosóficas y místicas. Aceptan, en general, la tradición fundante de la religión védica, pero concediéndole un nuevo valor. Los ritos se tornan secundarios: son incapaces de conducir al hombre hacia el logro de su fin último, es decir, la re-identificación del espíritu individual, el *Atman*, con lo Absoluto, *Brahman*.

En especial las *Upanishads* más antiguas son profundamente conscientes del carácter hostil del sistema ritualístico de los *Brahmanas*. Pero, también es manifiesto que los ataques directos son raramente encontrados.

Con el fin de señalar, en líneas generales, las consideraciones respecto del rito en el contexto upanishádico recurramos a los textos mismos. Hay una nota casi burlesca en *Bribadaranyaka Upanishad* 1, 4, 10 cuando dice: "En el principio esto era Brahman. Se conocía sólo a sí mismo: "Yo soy Brahman". Por tal razón él fue todo esto. Y todo aquel dios que se despertó, se convirtió en él, así todo aquel rishi, todo aquel hombre. Y viendo esto el rishi Vanadeva exclamó: "Yo era Manu, yo era Surya". Por tal razón aún hoy día aquel que sabe esto: "Yo soy Brahman" se convierte en el *Ātman* de ellos. Pero aquel que venera otra divinidad pensando: "El es un ser, yo soy otro", aquel no sabe. El es como un animal para los dioses. Así como muchos animales son el sustento de un hombre, así cada hombre es el sustento de los dioses. Si un animal desaparece es algo enojoso. ¡Cuánto más, si muchos! Por eso no les agrada a los dioses que los hombres sepan esto".

Un tono despreciativo se manifiesta también en el pasaje siguiente de la *Bribadaranyaka Upanishad* 3, 9, 6: "¿Quién es Indra? ¿Quién es Prajapati?" "el trueno es Indra, el sacrificio es Prajapati" "¿Qué es el trueno?" "El rayo" "¿Qué es el sacrificio?" "Las víctimas".

Una connotación semejante encontramos en *Bribadaranyaka-Upanishad* 3, 9, 21: ¿Cuál es tu divinidad en la región

del sur? "Yama" "¿En qué está establecido Yama?" "En el sacrificio" "¿En qué está establecido el sacrificio?" "En la remuneración?" "¿En qué está establecida la remuneración?" "En la fe, pues cuando uno tiene fe, uno da la remuneración, pues la remuneración está establecida en la fe".

No obstante el menosprecio que denotan los citados textos frente a todo lo referido al sacrificio y a la acción ritual, hallamos importantes pasajes en los que se perciben la necesidad del conocimiento de los *Vedas* junto a la observación de los deberes de casta y la forma de vida bramánica. Así la *Chandoya-Upanishad* 8, 15 dice: "Aquel que regresa de la casa de su maestro, una vez que ha aprendido el *Veda* en el tiempo que le quedaba después de realizar, conforme a las prescripciones, sus deberes para con su maestro, se establece en su propio hogar, continúa por su propia cuenta en un lugar puro el estudio del *Veda*, procrea buenos hijos y prepara buenos discípulos, concentra en sí mismo sus sentidos y no hace daño a nadie fuera de los lugares sagrados, aquel en verdad, si se comporta en esa forma mientras dura su vida, alcanza el mundo de *Brahman* y no retorna jamás, no retorna jamás".

Este respeto por la tradición mítica se revela también por la insistencia en la correcta interpretación del sacrificio y la doctrina védica: "Entonces debemos proceder como procedían los brahmanes capaces de juzgar, experimentados, aplicados, benévolo, amantes del *Dharma*, que hubiese ahí. Esta es la instrucción, esta es la enseñanza, esta es la doctrina secreta del *Veda*, este es el precepto. Esto es lo que uno, debe venerar" (*Taittiriya-Upanishad* 1, 11, 4).¹³

Además, las *Upanishads* nos hacen referencia a los mundos que se obtienen por el sacrificio: "tres son en verdad los mundos: el mundo de los hombres, el mundo de los Padres, y el mundo de los dioses. Se obtiene el mundo de los hombres sólo mediante un hijo, y no por otra acción, el mundo de los Padres mediante la acción ritual, y el mundo de los dioses mediante el saber. El mundo de los dioses es el mejor de los mundos. "Por eso alaban el saber" (*Brihadara-*

¹³ Confrontar además *Chandogya Upanishad* VII,21,1; VIII,15,1 y *Mundaka Upanishad* 1,1,5; II,2,11 *The thirteen principal Upanishads*, Oxford University Press, Madras, 1965, trad. R. E. Hume.

nyaka-Upanishad 1, 15, 16). “Pero aquellos que viviendo en la aldea, veneran los sacrificios, las obras pías y las limosnas aquellos penetran en el humo, del humo en la noche, de la noche en la otra quincena, de la otra quincena en aquellos seis meses en que el sol va hacia el sur. “Estos no alcanzan el año” (*Chandoya-Upanishad* 5, 10, 3). Y, finalmente, leemos en la *Brihadaranyaka-Upanishad* 6, 2, 1, 6: “Pero aquellos que mediante el sacrificio, la donación y el ascetismo conquistan los mundos, aquéllos penetran en el humo, y el humo en la noche, de la noche en la quincena de la luna menguante, de la quincena de la luna menguante en los seis meses en que el sol va hacia el sur, de estos meses en el mundo de los Padres, del mundo de los Padres en la luna. Habiendo alcanzado la luna se convierten en alimento. Así es como beben el soma diciendo “crece” “decrece”, así los dioses se alimentan con ellos. Cuando esto termina para ellos, entonces penetran en el espacio, del espacio en el viento, del viento en la lluvia, de la lluvia en la tierra. Habiendo alcanzado la tierra se convierten en alimento; entonces son vertidos como ofrenda en el fuego que es el hombre; de ahí nacen en el fuego que es la mujer, surgiendo así los mundos. Así ellos circulan”.

Por otra parte, en las Upanishads posteriores advertimos un tratamiento menos severo frente al culto del sacrificio: “habiendo encendido un triple fuego de Naciketas, habiendo alcanzado la unión con los tres, realizando la triple obra, uno cruza por encima del nacimiento y la muerte. Conociendo al que conoce lo que de *Brahman* ha nacido, el dios para ser alabado, y al venerarlo, uno marcha para siempre a esta paz” (*Katha-Upanishad* 1, 17). Y *Katha-Upanishad* 3, 2: “Esto que es el puente para aquellos que hacen sacrificios, y que es el supremo *Brahman* imperecedero, para aquellos que buscan cruzar por encima de la costa intrépida y más lejana. En el fuego de Naciketas debemos ser expertos”.

* * * *

Sánkara, que pertenece al siglo VIII d.C., es el representante por excelencia de la doctrina Advaita Vedanta (no dualista). Es una figura de suma importancia en la historia de la especulación india, puesto que es quién otorga los fundamentos filosóficos a la religión del hinduismo actual. Por tal motivo es enormemente valorado. Su pensamiento se halla fundamental-

mente sistematizado en los comentarios a los *Vedanta-Sutras* y a las *Upanishads*. Sintetizaremos su doctrina en sus aspectos más destacables: 1. *Brahman*, es la única realidad. Es la homogénea masa de pensamiento sin objeto que trasciende todos los atributos (en este sentido notamos una diferencia fundamental entre Sankara y Ramanuja: éste último pertenece a la escuela del no dualismo calificado, afirma que la realidad absoluta es *Brahman*, pero niega el hecho de que sea incalificable, pues; dice que, la discriminación es esencial a todo conocimiento y es imposible para la mente conocer un objeto indiferenciado). Es "lleno de ser". Sólo él existe¹⁴, por lo tanto es la única verdad.

Sankara distingue entre *Brahman* (lo Absoluto) e *Isvara* (dios personal) como distingue la *paravidya* (saber supremo) a la *apara-vidya* (saber no supremo). La ciencia suprema involucra la verdad final, la no cambiante, es decir, *Brahman*. En tanto que, la *apara-vidya* es verdadera en sentido derivado (cf. la distinción griega entre *ἐπιστήμη* y *δόξα*: ciencia verdadera y opinión) como su dios personal, su *Isvara*, que es en sí mismo irreal.

En cuanto al problema de la autoridad de la razón y de la revelación, Sankara es claro al referirse a las limitaciones de la razón como fuente de conocimiento, argumentando que las conclusiones a las que llega son inestables¹⁵. Lo cual nos permite afirmar que opta por la *Sbruti* (revelación) como único medio para lograr el conocimiento de las cosas que trascienden lo meramente empírico (es decir, el conocimiento de *Brahman*). 2. El mundo es falsedad. Este carácter constituye la originalidad de las cosas de la existencia, no son ni algo ni nada (*sat, asat*), por eso son falsedad (*mithya*). Su realidad es relativa, son apariencias en cuanto se las considera en relación con la realidad suprema. Sobre lo cual observa oportunamente Hiriyanna¹⁶: "La concepción de la verdad se torna en el sistema relativa y es erróneo hablar de un conocimiento verdadero o falso sin mencionar al mismo tiempo la esfera con referencia a la cual se adjudica". 3. Los *jivas*, almas individuales, son

¹⁴ *Brahma-Sutras* II,1,14 *Vedanta Sutra*, with Sankara's comment, Sacred Books of the east, translated by G. Thibaut, Oxford, 1890.

¹⁵ Sankara, Comentarios a los *Brahma-Sutras* II,1,2.

¹⁶ Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, Museum Atrcet, London, 1932.

Brahma. Esto se refiere a la identidad *Atman-Brahman*, entidad suprema fuera de la cual nada existe. Cuando el hombre (*jiva*) se libera de todas sus ataduras y aditamentos que ocultan su verdadera naturaleza, alcanza su máximo objetivo, el conocimiento de que él no es sino *Brahman* y su re-identificación con él.

Delineados estos rasgos generales analizaremos las afirmaciones de Sánkara, basándonos en sus comentarios a los *Vedanta-Sutras* y a la *Mundaka-Upanishad* (que es la que contiene el tema del rito y del sacrificio más concretamente tratados).

En la *Mundaka-Upanishad* se distinguen dos tipos de conocimiento: el conocimiento superior (el conocimiento de *Brahman*) y el conocimiento inferior (el conocimiento de los Vedas). El hombre logra la liberación de su *Ātman* (es decir, trasciende el ciclo de las reencarnaciones) no mediante la acción ritual sino mediante una vida ascética que conduce a la experiencia mística de lo Absoluto. Así leemos en la *Mundaka-Upanishad* 1, 2, 9: "... el hombre comprometido en el *karma* no comprende (la verdad) por la influencia de la adhesión, por lo tanto ellos se ven afligidos por el pesar y están privados del cielo por agotamiento de los resultados del *karma*". "Esos hombres, creyendo que los ritos inculcados por los Vedas y *Smritis* es lo más supremo, no comprenden otras cosas que conducen a la liberación. Ellos, gozando (los frutos de la acción) sobre las más altas del cielo que son las moradas del placer, penetran ese mundo a uno inferior". Con referencia a éste último pasaje, Sánkara comenta que ese mundo inferior sería el de las bestias o el infierno, según el peso kármico. Además, agrega, que la verdad que es constituida por los resultados del *karma*, es la materia del conocimiento inferior, es relativa; pero en cambio, la verdad que es materia del conocimiento superior es *satyam* (verdadera), la otra es irreal, dominio de la ignorancia. Después de haber conocido el verdadero sí mismo, hay que descartar cualquiera otra razón que constituye el conocimiento inferior, porque ese conocimiento es el lazo, el medio del logro de la inmortalidad, la liberación.¹⁷

Pero, en cambio, "Aquellos que viven en la foresta, practicando austeridad y fe, quien recurre a los deberes de su

¹⁷ *Mundaka-Upanishad* II,1; II,2,5 *Eight Upanishads*, with the commentary of Sankaracarya, translated by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1958.

respectivo estadio de vida, tanto como a la meditación, controlando sus sentidos, se tornan libres de virtud y vicio, van por el camino del sol para vivir ese *Purusha* inmortal e imperecedero por naturaleza”¹⁸. Al respecto Sánkara en su comentario aclara que “este verso muestra que quien se torna libre del mundo de los medios y de los fines es competente para alcanzar el conocimiento superior”.

El camino hacia la perfección yace en y por el conocimiento. La ignorancia, que es la causa de todas las imperfecciones y males del mundo, sólo puede ser destruida por el conocimiento. El propósito de las *Upanishads* es *Brahman*, lo cual no depende de la voluntad del hombre, pueden hacerse o no. *Brahman* no es el fruto de un acto. Los frutos de un acto pueden ser de originación, logro, modificación o purificación. Ninguno de ellos pueden ser aplicados a *Brahman*, dado que él es eternamente logrado. ¿Qué necesidad, entonces, habría para la acción?

Todos los maestros vedantinos están de acuerdo en afirmar que el Vedanta es la suprema fuente de verdad relativa a *Brahman*, pero discuten acerca del *karana* (causa principal) de la intuición de *Brahman*. Así, por ejemplo, algunos dicen que la liberación se obtiene por la combinación de ambos, *karma* y conocimiento. Estos basan sus afirmaciones en textos tales como: “Conocimiento y no conocimiento, aquel que conoce ambos juntamente, con el conocimiento pasa sobre la muerte, y por el conocimiento goza de la inmortalidad”¹⁹. Y *Mundaka Upanishad* 3, 1, 5: “El Atman es logrado por la verdad, la austeridad, el correcto conocimiento. . .” Pero, en este sentido, nos inclinamos favorablemente por la observación que hace Mahadevan²⁰ al comentar dicho pasaje: “en este caso austeridad significa contemplación y no ritos como el *agnihotra*”.

En cambio, Sánkara y sus seguidores piensan que la Escritura, lejos de ordenar la combinación de conocimiento y *karma*, niega la instrumentalidad de los ritos para la liberación. Nos dice a propósito de su comentario al Vedanta-Sutra 3, 1, 4: “Esta va en contra de la primaria idea del conocimiento

¹⁸ *Mundaka Upanishad* 1,2,11 y *Isa Upanishad* 11.

¹⁹ En *Maitri-Upanishad* 7,9, encontramos la misma referencia.

²⁰ Mahadevan, T. M. P., *The philosophy of Advaita*, Ganesh y Co. Private L. T. D. Madras, 1969.

superior de aquellos que conocen a *Brahman*. Nadie que esté compenetrado en las acciones externas puede deleitarse en el sí mismo, por lo tanto uno sólo puede deleitarse en el sí mismo sólo cesando la actividad externa. Actividad externa y regocijo en el sí mismo son contradictorios. Luz y oscuridad no pueden existir juntas en el mismo momento, por lo tanto la combinación es un contrasentido inútil”.

Los ritos se ejecutan antes de alcanzar el conocimiento, ellos actúan como subsidiarios, es decir, son medios auxiliares que generan el deseo del conocimiento. Así leemos en la *Brihadaranyaka Upanishad* 4, 4, 22: “es el gran *Ātman*, sin origen, hecho de conciencia y que está en los sentidos. . . La buena acción no lo incrementa, la mala acción no lo disminuye. Es el señor de todo, el rey de los seres, el protector de los seres. . . Los brahmanes desean conocerlo mediante el estudio del Veda, mediante los sacrificios, las limosnas, el ascetismo, el ayuno”. Esto, según Sánkara, no contradice el hecho de que los ritos se abandonen luego de la purificación de la mente.

El cautiverio consiste en el apego del *jiva* al mundo ilusorio de las cosas placenteras y penosas, la liberación se obtiene por el conocimiento que discrimina las cosas eternas de las no eternas a través de la experiencia intuitiva del *jiva* con *Brahman*. Enuncia Sánkara cuatro requisitos fundamentales para la liberación: discernimiento entre las cosas eternas y no eternas, renunciamiento al deseo de los frutos, logro de las seis cualidades espirituales y el deseo de liberación. Cada una de ellas es la causa del logro de la consecuente, cuando hay discriminación, cuando no existe el apego, hay deseo de liberación acompañado de calma.²¹

El conocimiento de *Brahman* marca la cesación de toda pena, es la culminación de todos los deseos. Cuando el hombre ha logrado el supremo fin humano ¿qué necesidad tiene de lograr otra cosa? Las penas existen para aquel que no conoce su sí mismo y por lo tanto desea otras cosas. Cuando discrimina su verdadera naturaleza de la ilusoria no existe más mise-

²¹ En el *Vedantasara*, leemos: “los medios para el logro del conocimiento son: discriminación entre las cosas permanentes y pasajeras, renunciando al goce del fruto de las acciones en este mundo y en el futuro, los seis tesoros, como el control de la mente, etc., y el deseo de libertad”. (15). Sadananda, *Vedantasara*, Advaita Ashrama, India, 1931.

ria, la que nace de la superimposición sobre el sí mismo por la acción y el goce. Cuando en realidad comprende que no existe, verdaderamente, ni gozador ni objeto de goce, se elimina el camino de todo mal, trascendiendo el mérito o desmérito en las acciones. Así nos dice la *Brihadaranyaka-Upanishad* 4, 4, 12: “si el hombre conociese el *Ātman*, y si supiese: ¡Yo soy *Ātman*!, entonces, ¿deseando qué y por amor a qué sufriría con el cuerpo?”. Y la *Mundaka-Upanishad* 1, 2, 12: “Un *Brahman* podría recurrir a la renunciación después de examinar los mundos, adquiridos por el *karma*, con la ayuda de esta idea: ‘No hay nada (aquí) que no sea resultado del *karma*, entonces ¿por qué es necesario (ejecutar) *karma*?’. En sus comentarios Sánkara nos aclara: “en el universo no hay nada que no sea un no-producto, porque todos los mundos son efecto del *karma*, y siendo productos de la acción son perecederos. No hay nada que sea eterno. Todas las acciones son productoras de cosas transitorias”.

Además, su futuro *karma* no lo ata porque él vive en un mundo no atado. No tiene *karma* acumulado porque ha sido quemado en las llamas del conocimiento de *Brahman*: “Así como se quemaría la punta de una caña puesta al fuego, así se queman todos los pecados de aquel que, sabiendo esto, ofrece el Agnihotra” (*Chandoya Upanishad* 5, 24, 3).

Las acciones de aquel que ha logrado la liberación no lo atan: “Indra no se apartó de la verdad, pues Indra es la verdad. Indra le dijo: “Conóceme. Esto lo considero yo lo mejor para un ser humano —que me conozcas—. Yo maté al hijo del tricéfalo Tvashtri, entregué a los ascetas Arunmukhas a los perros salvajes, violando numerosos tratados maté en el cielo a los Prahladiyas, en la atmósfera de las Paulomas, en la tierra de los Kalakhañjas. Y en ello ni un solo cabello mío fue dañado. Y por ninguna acción es dañado el mundo de aquel que me conoce, ni por el asesinato de su madre, ni por el asesinato de su padre, ni por el robo, ni por el aborto. Y, si ha hecho algún mal, el color no se va de su rostro” (*Kausbitaki Upanishad* 3, 1). Notemos que la interpretación de Sánkara a este pasaje se basa en subrayar el hecho del elogio del conocimiento del sí mismo, indicando que no debemos tomar literalmente el contenido del párrafo citado, es decir, el hecho de que pueda permitírsele al *jñanin* caídas morales. El conocedor de *Brahman*, por su misma naturaleza no puede ser

inmoral, lo que ocurre es que trasciende todas las consideraciones éticas.

Respecto a la diferencia entre el conocimiento y la acción Sánkara es sumamente explícito. En primer lugar dice en *Brahma Sutra* 1, 1, 1 que *Brahman* es pura existencia y que su conocimiento debe culminar en una experiencia. Pero esta experiencia tiene un carácter especial: tan pronto como el *Ātman* individual conoce que él mismo es *Brahman*, se torna *Brahman* e inmediatamente se libera. No hay intervalo entre el conocimiento de *Brahman* y la liberación. Los frutos están proyectados en un tiempo futuro (cf. *Brahma Sutra* III, 4, 15; II, 3, 32). Además, y dado que las acciones rituales dependen de la voluntad del hombre, los frutos del sacrificio pueden ser puestos en duda. En cambio, esto no acontece con la intuición de *Brahman*, porque la experiencia que de él se tiene es inmediata. Cuando un conocedor de *Brahman* logra la identidad (*Ātman-Brahman*), cuando comprende que nunca es un agente o un gozador, toda acción es simplemente aniquilada y la liberación se torna inteligible (cf. *Brahma Sutra* 4, 2, 13). Tan pronto como el falso conocimiento es iluminado por el conocimiento verdadero, todas las acciones son destruidas. En el caso del ignorante, el deseo no muere con el goce, satisfechos algunos surgen otros. Pero, el goce que está acompañado del discernir no engendra nuevos deseos. Un hombre que se ha realizado (*jivan mukta*) no es afectado por la actividad, placer o pena. Él continúa viviendo, pero su cuerpo y su mundo están muertos (sobre este aspecto volveremos luego). Así vemos en *Brihadaranyaka Upanishad* 4, 4, 6, 7: "En cuanto a aquel que no desea, que no tiene deseos, que está libre de deseos, cuyos deseos se han colmado y para quien el *Ātman* es el único deseo, sus alientos no salen. Siendo *Brahman* penetra en *Brahman*. Al respecto existe la siguiente estrofa: "Cuando son liberados todos los deseos, que en su corazón hicieron su morada, entonces el mortal se vuelve inmortal y ya en este mundo alcanza a *Brahman*. Así como una piel de serpiente yace muerta y abandonada, en un hormiguero, así yace el cuerpo; pero, oh rey, aquel aliento incorpóreo es inmortal, es en verdad *Brahman*, es la luz".

No obstante lo dicho, debemos hacer una salvedad. Sánkara sostiene (*Brahma Sutra* 4, 1, 15 y 19, 3, 3, 32) que si bien la realización de *Brahman* destruye totalmente el *karma* acu-

mulado e infructífero, no destruye a aquellos que ya han comenzado a actuar. Es decir, aquellos que han comenzado actualmente a dar frutos a través del presente cuerpo. Estos continúan actuando hasta su agotamiento completo y purificación. La imagen comúnmente empleada para ejemplificar esta idea es la del movimiento de una rueda, después del primer impulso dejará de girar, por sí misma, en un momento dado. En el caso del *jñanin*, este agotamiento total se logra con la muerte del cuerpo.

Sánkara trata otro aspecto que debemos destacar: la única realidad es *Brahman*, todo lo demás es ilusorio. Cuando la verdad del no dualismo es alcanzada todo lo otro se torna inexistente. El mundo y el Veda tienen el mismo status: son capaces de ser experimentados pero son *mithya* (irreales) (cf. *Brahma Sutra* 4, 1, 3). Así leemos en la *Brihadaranyaka Upanishad* 4, 3, 32: "Ahí el padre deja de ser padre, la madre deja de ser madre, los mundos dejan de ser los mundos, los dioses dejan de ser los dioses, los Vedas dejan de ser los Vedas. Ahí el ladrón deja de ser ladrón, el que hace abortar deja de ser uno que hace abortar, el chandala deja de ser chandala, el paulkasa deja de ser paulkasa, el asceta deja de ser asceta. El bien no sigue allí, el mal no sigue allí. Está más allá de los sufrimientos del corazón". Recordemos, a propósito de este pasaje, que el conocimiento no sólo destruye el pecado sino también la virtud, porque el sí mismo no es un agente y, a menos que pecado y virtud sean liberados, no hay liberación (cf. *Brahma Sutra* 4, 1, 14).

Ante esta afirmación de Sánkara sus opositores le hacen la siguiente objeción: ¿Cómo puede la real y válida experiencia del no dualismo resultar de las sentencias del Veda, si son en sí mismas falsas? Sánkara responde (*Brahma Sutra* 11, 1, 14) que el Veda, aun no siendo absolutamente real, puede llegar a hacernos conocer lo real.

Por otra parte, Sánkara afirma que las sentencias upanishádicas tales como "tú eres eso" bastan para aniquilar en los seres el conocimiento de otra cosa distinta de *Brahman*. Ellas conducen, directamente, a la realización del *Ātman*. Es decir, que para Sánkara el *karana* (la causa principal) es *mahavadyas* (la meditación).

Ante esta afirmación, que *Brahman* puede ser conocido por las *Upánishads*, sus opositores declaran que el sí mismo

puede ser conocido por cada uno como el contenido de su yo, entonces, es absurdo decir que él mismo se conoce solamente por la Escritura. A lo que Sánkara responde: "*Brahman* es uno, inmutable y presente en todos los seres" (cf. *Brahma Sutra* 1, 1, 4). Cada uno se conoce a sí mismo y se conoce como el hacedor de ciertas acciones, el gozador de felicidad o desdicha. Pero *Brahman* no es ese sí mismo que se conoce como "yo" por cada uno, no es ni hacedor ni gozador. La diferencia entre "yo" y "tú" es ilusoria. Las Escrituras nos enseñan acerca del verdadero sí mismo, que es inmutable, sin acción, la única realidad, pura conciencia sin atributos. "No es comprendido ni por lo ojos ni por el habla, ni por otros sentidos, ni es logrado a través de la austeridad o karma. Puesto que es uno se torna purificado de mente a través de la favorabilidad del intelecto, por lo tanto uno puede ver ese invisible sí mismo por la meditación" (*Mundaka-Upanishad* 3, 1, 8).

Las *Upanishads* nos hablan acerca del conocimiento de la identidad como medio para la liberación: "penetré aquí, hasta la punta de las uñas, como una navaja está en su funda o el fuego en el combustible. No lo ven pues se presenta incompleto. Cuando respira, es llamado aliento; cuando habla, voz; cuando ve, vista; cuando oye, oído; cuando piensa, mente. Estos son sólo nombres de sus actividades (*karman*). Aquel que venera a una u otra de estas manifestaciones, aquel que no sabe, pues él se presenta incompleto en una u otra de ellas. "El *Ātman*" es así como uno debe venerarlo, pues en él todas estas manifestaciones se unifican. El *Ātman* es el rastro de todo esto, pues mediante él uno conoce todo, así como uno encuentra mediante las huellas. Encuentra gloria y fama aquél que sabe esto" (*Brihadaranyaka Upanishad* 1, 4, 7).

Además, Sánkara destaca el hecho de que, aunque en la meditación, *Brahman* aparece como diferente del sí mismo individual, ello se debe a las limitaciones o aditamentos del jiva, es decir, es creada por el falso conocimiento (cf. *Brahma Sutra* 3, 2, 25-26). Cuando *Brahman* es conocido se esfuma toda dualidad, es más, *Brahman* no es conocido hasta que esa dualidad llegue a su fin, y aquello a lo que le ha sido puesto fin no puede ser revivido (cf. *Brahma Sutra* 1, 1, 4). Puesto que la liberación no tiene ni comienzo ni fin, dado que si tuviera fin no podríamos llamarla liberación.

El conocimiento de *Brahman* conduce al fin más alto del hombre, sin la ayuda de ningún otro medio. Del hecho de que el conocimiento haya sido impartido a Maitriyi por su marido Yajñavalkya, concluye Sánkara que la ejecución de los ritos es un prolegómeno para recibir el conocimiento de *Brahman*, ya que Maitriyi nunca ejecutó ritos. Con referencia a lo dicho citaremos un significativo pasaje de la *Brihadaranyaka Upanishad* 3, 5, 1: “Entonces Kahola Kaushitakeya le preguntó a Yajñavalkya: Yajñavalkya, explícame a Brahman presente e inmediato, el *Ātman* que está en el interior de todos los seres” “es tu *Ātman* que está en el interior de todos los seres” “¿Cuál es, Yajñavalkya, aquel *Ātman* que está en el interior de todos los seres?” “Aquel que está más allá del hambre y la sed, del dolor, del error, de la vejez y la muerte. Una vez que han conocido a este *Ātman*, los brahmanes, apartándose del deseo de los hijos, del deseo de los mundos llevan una vida mendicante. Pues el deseo de los hijos es deseo de riqueza; el deseo de riquezas es deseo de los mundos. Ambos son meros deseos, por eso el *brahmán*, disgustándose del saber, debe desear vivir en la condición de niño. Y una vez también que se halla disgustado del saber y de la condición de niño será un asceta; y una vez que se halla disgustado del no-ascetismo y del ascetismo, será un *Brahman* “¿Con qué será un *Brahman*? Será tal con aquello, con lo cual puede serlo. Todo lo que es distinto de *Brahman* está asumido en el dolor”.

Podemos completar el sentido de dicho pasaje con *Brihadaranyaka Upanishad* 2, 4, 5: “. . . y por esto, oh Maitriyi, debemos ver al *Ātman*, oír hablar de él, pensando en él, conociéndolo, todo se torna conocido”.

Otro aspecto que debemos considerar es el que se refiere al liberado en vida (*jivan mukta*). Los placeres, que pertenecen al mundo empírico, yacen en la frontera de la *maya* (ilusión); la felicidad del *mukta*, en cambio, pertenece al reino de la *vidya* (ciencia). No se trata de una felicidad extrínseca, puesto que ha nacido de la discriminación y no de la ilusión. Esta felicidad es lograda porque él ya no tiene deseos. Esta felicidad es diferente e incompatible con cualquier otra, no sólo por su grandeza sino también por su misma esencia.

El *jñanin* goza de una felicidad pura, que no conoce ataduras y que no requiere ningún canal de experimentación, ya que es eternamente lograda. El ha trascendido el reino de las

acciones y los disgustos de la transmigración. Pero, además, el logro de esta felicidad no necesita o exige la destrucción del cuerpo. El *jivan mukta* es aquel que se ha liberado aun estando encarnado. Este cuerpo existe hasta tanto se destruyan los efectos diferidos de las acciones. En este sentido dice oportunamente S. Murty²²: "Ambas, la liberación y la atadura, tienen como cosecha las consecuencias de su *parabdha* (efecto diferido de las acciones). Ambas tienen que caminar por un camino de espinas, pero mientras el iluminado camina con zapatos, el ignorante no tiene tal protección y no pasa sin lastimarse. Además, el necio, depende sobre todo de sus estados de ánimo, en cambio, el sabio, es conciente y no es víctima de sus pasiones. Son comparables con dos viajeros que van por la misma ruta y ambos igualmente fatigados. Uno de ellos sabe que el destino está cerca y acelera su paso con la esperanza de llegar pronto; el otro es pesado de corazón, y no sabe que su lugar de descanso está cerca y se afana en pasos inseguros".

El *jivan mukta*, vive en el mundo, pero no pertenece a él. No existe acción ni agente; no existe goce ni gozador. El ha traseendido las categorías empíricas.

* * * *

Susesvara es un discípulo directo de Sánkara. Ha sido tomado en cuenta con el fin de esclarecer y completar los argumentos de su maestro.

En su trabajo *Naiskarmya Siddhi*, Suresvara, refuta, concretamente, la tesis de los *mimansakas* (ritualistas). Estos se basan, esencialmente, en la Escritura para exponer sus argumentos. La Escritura es la autoridad en materia de deberes religiosos. Uno sólo debe hacer lo que prescribe y evitar aquello que prohíbe. Toda la Escritura tiene por propósito el mandato, los textos acerca de *Brahman* son simples elogios sin propósito alguno.

Llegados aquí es preciso aclarar lo siguiente: la *Mimansa*, uno de los seis sistemas ortodoxos de la tradición india, se ocupa de aclarar el aspecto litúrgico de los textos sagrados. La palabra *mimansa* significa, literalmente, reflexión. En ella se distinguen dos aspectos: 1. *purva-mimansa* o *karma-mimansa*,

²² Satchidandà Murty, K., *Revelation and reason in Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1974.

la primera reflexión (acerca del Veda), el estudio de la acción ritual; 2. *vitara—mimansa* o *brahma—mimansa*, la segunda reflexión, la contemplación de *Brahman*.

La sección del Veda que está conectada con la acción, y, en especial, la acción sacrificial, es la que destacan los ritualistas. Ellos sostienen que la realización se obtiene a través del *karma*. Admiten que es el *karma* la causa del cautiverio, pero niegan el hecho de que deba abandonarse toda acción. Es decir, el hombre evitará los ritos opcionales prohibidos, pero nunca los obligatorios y los ocasionales.²³ Estos ritos obligatorios y ocasionales son indispensables, pues ellos conducen, directamente, a la realización de *Brahman*. La acción ritual es útil en tanto que prepara la base para dicha realización, es decir, purifican la mente, ayudan a controlar los sentidos, inducen a la calma, remueven los obstáculos, crean una absoluta apatía hacia el mundo. A través de tales acciones uno logra liberarse de los impulsos que conducen al pecado. Así en *Naishkarmya Siddhi* 1. 14 leemos: "Toda la *srutis* y toda la *smrtis* que existe, ordena la acción con todo el énfasis de su mandato. La acción es, por lo tanto, el medio más grande para la realización".

Valiéndose de algunos pasajes upanishádicos, los *mimansakas*, afirman que el conocimiento está subordinado a la acción y que, por lo tanto, por sí sólo no puede lograr el mayor propósito del hombre.

A todos estos argumentos Suresvara responde que la Escritura enseña que el mundo aparente (el que surge de la ignorancia) es esencialmente destruido por el conocimiento. Así en *Naishkarmya Siddhi* 1,35 leemos: "La acción, en sí misma brota de la ignorancia, por lo tanto no puede destruirla. Por el conocimiento correcto se puede destruir la ignorancia porque es su opuesto, como el sol de la oscuridad." "Por lo tanto el correcto conocimiento es el propio y único medio para poder liberarse de la ignorancia, que es la causa de todas las aflicciones" (*Naishkarmya Siddhi* 1,37).

Por otra parte, Suresvara, niega el hecho de que el conocimiento y la acción deban asociarse: "Conocimiento y acción son mutuamente contradictorios, tanto en sus causas, natu-

²³ Suresvara, *The Naishkarmya Siddhi*, Shanti Sadan, Chepstew Villas, London, 1959.

raleza y efectos, así como la oscuridad y la luz. No puede haber asociación entre ellos" (*Naiskarmya Siddhi* 1,66).

Niega, también, que el mandato sea el único propósito de la Escritura o alguna clase de acción solamente. Está autorizado a estudiar el Vedanta quien ha renunciado a toda acción. Para estimular el deseo de la realización de *Brahman*, la sección de la Escritura relativa a la ejecución de hazañas virtuosas y ritos obligatorios deben ser llevados a cabo. Para poder obtener la absoluta realidad, todo *karma* debe ser renegado. Puesto que, en el caso de la ejecución de ritos el objeto es lograr cosas permanentes aquí o allí, pero, en el caso del conocimiento espiritual el objeto es obtener *moksa* (liberación) y el método es abandonar todo *karma*.

Otra importante diferencia entre Sánkara y sus seguidores y los *mimansakas* se refiere al *jivan mukta*. Puesto que los ritualistas, quienes no contemplan la posibilidad del liberado en vida, afirman que la realización tiene lugar después de la muerte del cuerpo.

* * * *

Es necesario, como paso previo a las conclusiones finales, plantear ciertas cuestiones sobre nociones que aparecieron como obvias y que, sin embargo, será importante examinar, porque constituyen los principios fundamentales en los que se basa nuestra investigación. Nos referimos, concretamente, a qué entendemos por rito, en qué sentido nos revela o no un mito, qué es el sacrificio, qué es la religión y qué relación tiene con la magia.

En primer lugar, luego de haber revisado las consideraciones de los autores más destacados con referencia al tema, hemos tomado como elemento inicial la definición clásica de sacrificio: (*sacrificium: sacer, sagrado, facere: hacer*) "rito por el cual algo es destruido o perdido, siendo su objeto establecer relaciones entre una fuente de fuerza espiritual y otra necesitada de tal fuerza". Lo importante, entonces, es la actitud del hombre religioso que trata de trascender su ámbito humano. En este sentido nos adherimos a lo que Cazenaue dice²⁴ respecto de la finalidad de los ritos: "...unas veces consiste en ahuyentar la impureza, otras en manejar la fuerza mágica y

²⁴ Cazenaue, J., *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971.

otras en colocar al hombre en relación con un principio sagrado que lo trasciende". Pero, pensamos nosotros que, en todo caso, lo originario en el rito es su función religiosa, es decir, que su valor utilitario, por ejemplo, es secundario. O, en todo caso, como dice el citado autor, la eficacia del acto ritual, al menos en parte, es de orden extraempírico.

La sacralidad es sobre todo real; cuanto más religioso es el hombre, más real es, más separado de la irrealidad de un devenir carente de significación. Las hierofanías sacralizan al cosmos, los ritos sacralizan la vida.²⁵

Mircea Eliade es un autor que ha sido tomado especialmente en cuenta. Sobre todo respecto a sus consideraciones generales acerca del mito, de su valor y del mundo que nos muestra. A la luz de tales lineamientos encuadraremos nuestras conclusiones. En primer lugar, Eliade nos dice que el mito es siempre precedente y ejemplar, no sólo de las acciones, sagradas o profanas, del hombre, sino, además, de su propia condición. Lo que se revela, en general, en todos los mitos de las distintas culturas y pueblos y, en la literatura tradicional de la India, son constantes las menciones a este carácter fundamental del mito. Así en la *Catapatha Brahmana* VII,2,1,4 leemos: "Debemos hacer lo que en el comienzo hicieron los dioses". En *Catapatha Brahmana* 1,5,3,23: "El sacrificio subsiste aún hoy tal como los dioses lo cumplieron". Y, finalmente, *Taittiriya Brahmana* 1,5,9,4: "Así lo han hecho los dioses, así lo hacen los hombres". Entonces, toda acción ritual, todo acto religioso del hombre se realiza y se sacraliza en tanto es la repetición de un acto divino, originario y fundante. El rito no es sino la configuración del mito.

Además, señalaremos dos notas importantes que destaca Eliade al referirse a la experiencia de lo divino y al ámbito al cual tiene acceso el hombre por medio de dicha experiencia. En primer lugar, nos dice, que no simplemente se trasciende el mundo profano sino que "el espíritu se desliza en un plano absoluto, el del ser y lo sagrado a la vez".²⁶ Es decir, el hombre logra el contacto con lo absoluto, lo verdaderamente

²⁵ Eliade, Mircea, *Tratado de la historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.

²⁶ Eliade, M., *Mefistófeles y el Andrógino*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969

real, se coloca así no sólo en un ámbito sagrado sino también metafísico. Pero, aclaremos, que no es en sí mismo un acto metafísico, sino una experiencia más profunda en la que el hombre compromete toda su existencia. Intimamente relacionada con esta experiencia nos habla Eliade de la luz como creadora: la luz es la esencia misma de la divinidad. La luz es procreación (cf. *Catapatha—Brahmana* VIII,7,2,16-17), es potencia creadora (cf. *Taittiriya—Brahmana* VIII,1,1,1). Numerosas referencias, también, a la experiencia de esta luz sobrenatural, por la que el hombre toma conocimiento del ser, hallamos en las Upanishads. Así, por ejemplo, en *Chandoya—Upanishad* 3,13,7 leemos: “La luz que brilla por encima de este cielo, más allá de todo, en los más altos mundos, más allá de los cuales no los hay más altos, es en verdad la misma luz que brilla en el interior del hombre”. El hombre no adquiere simplemente un conocimiento nuevo sino que pasa a otro estado de ser, nuevo, superior, único. Porque cuando logra este estado la realidad empírica se presenta en su verdadera naturaleza, es decir, como ilusión. El hombre pasa del ámbito del no ser al ámbito del ser, como nos dice la *Brihadaranyaka—Upanishad* 1,3,28: “Del no ser condúceme al ser, de la oscuridad a la luz, de la muerte condúceme a la inmortalidad” (notemos que la luz se identifica con el ser y la inmortalidad).

Otro de los rasgos importantes que señala Eliade es el de *Coincidentia oppositorum* en que se manifiesta la divinidad. La perfección divina no puede concebirse como una suma de cualidades (cf., por otra parte, el frecuente tratamiento de *Brahman* como *neti. . . neti, ni. . . ni*, es decir, de alguna manera, lo indefinible), es una libertad absoluta, más allá del bien y del mal. El hombre en su experiencia inmediata está sumido en el mundo de los contrarios, pero, el bien y el mal, en sentido absoluto, son relativos (cf. lo dicho anteriormente con referencia al liberado en vida, en el sentido de que éste trasciende las categorías ordinarias de los valores éticos). Esta *coincidentia oppositorum* se revela como momentos sucesivos de la misma potencia divina (cf. *devas—asuras*, dioses y demonios).

Hemos dicho antes que la sacralidad es, ante todo, real, es decir, que en esta actitud sacra el hombre se aparta cada vez más del mundo irreal del devenir. El hombre puede acceder, también, a la sacralidad indirectamente, transformando la

vida en un ritual.²⁷ Así vemos en *Cbandoya Upanishad* 3,17,1-4: "Cuando tiene hambre, cuando tiene sed, cuando no goza, he aquí la consagración. Cuando come, cuando bebe, cuando goza esto corresponde a la ceremonia *upasada*. Cuando ríe, cuando come, cuando realiza el coito, esto corresponde a los cantos y recitaciones. El ascetismo, la limosna, la rectitud, la no violencia, la veracidad, he ahí los regalos para los sacerdotes".

Pero también encontramos en el hombre la tendencia contraria, es decir, la resistencia a lo sagrado. Esta, según Eliade, es la estructura misma de lo sagrado, atrae y repele a la vez.

Por otra parte, el rito y el acto útil, de alguna manera, se entremezclan. Pero, recordemos aquí lo que dice Cazenaue²⁸ respecto del rito: "es un acto individual o colectivo... que siempre se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto, una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto o de otra palabra, o que no contenga elemento alguno destinado a que se repita, podrían constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales". De este modo nos enfrentamos ante otro problema que se presenta juntamente con estas cuestiones. Es decir, si bien es cierto que no es posible distinguir, categóricamente, la religión de la magia, puesto que cualquier distinción se ve anulada inmediatamente por algún rito religioso y mágico a la vez, no es posible, sin embargo, identificar religión y magia. Puesto que, como dice Cazenaue²⁹ "La religión es una síntesis entre la magia y el término contrario de la actitud mágica".

Además, el mito y el rito son sistemas simbólicos. Poseen, por tanto, las características de todo símbolo. Es decir, (según Eliade): 1. revelan un mundo no evidente a la experiencia inmediata; 2. para el hombre primitivo son siempre religiosos; 3. son multivalentes; 4. son susceptibles de revelar una perspectiva en la que realidades heterogéneas se articulan en un conjunto, es decir, permiten al hombre descubrir una cierta unidad del mundo; 5. expresan estructuras de la realidad úl-

²⁷ Eliade, M., *Tratado de la historia de las religiones*, op. cit.

²⁸ Cazenaue, J., *Sociología del rito*, op. cit.

²⁹ Cazenaue, J., *Sociología del rito*, op. cit.

tima que son imposibles de expresar de otro modo; 6. están referidas a una situación que compromete la existencia humana. En síntesis, el lenguaje del símbolo nos permite acceder al logro de una relación con el principio sagrado que trasciende al hombre mismo.

Luego de haber planteado estas cuestiones, es preciso preguntarnos si estos lineamientos generales pueden ser aplicados a los mitos y ritos de la India tradicional, es decir, al tema que nos ocupa. Por nuestra parte, pensamos, que esta descripción que Eliade desarrolla en su obra entera nos sirve para entender el lenguaje mítico de toda cultura.

Surge, entonces, un nuevo interrogante: ¿Qué sucede en la literatura de los Brahmanas, al respecto? ¿Se ha convertido el rito verdaderamente en algo mecánico? ¿Porqué esa actitud de las Upanishads frente a la acción ritual? ¿Qué ocurre con Sánkara?

Respecto de los Brahmanas nosotros pensamos que, en realidad, y a pesar de la mecanización ritual, no se pierde de vista el reino divino. Es decir que, de alguna manera, el hombre que hace sacrificios está trascendiendo su ámbito puramente humano, aunque esto sea en él inconsciente y aunque piense que meramente las ejecuta con fines prácticos. El sólo hecho de respetar las normas prescriptas es un modo de respetar lo superior. El mero hecho de la confianza en los ritos, revela la confianza en algo supremo. Y esto es frecuente en los Brahmanas, así, por ejemplo, en *Aitareya-Brahmana* 3,2,29 leemos: "El sacrificio es un seguro barco de pasaje". En *Catapathā-Brahmana* 4,2,5,10: "El sacrificio en su conjunto es la nave que lleva al cielo". Y, *Catapathā-Brahmana* 8,7,4,6: "el sacrificio no tiene sino un punto sólido de apoyo, no tiene sino una sola residencia: el mundo celeste". Es decir, estas referencias nos hablan en favor del deseo del hombre de acceder a un mundo supremo, dado que al hacer todo como los dioses se puede llegar al cielo: "Todo lo que es humano es contrario al éxito del sacrificio". (*Catapathā-Brahmana* 1,2,2,9).

Con respecto a las Upanishads el problema, a nuestro juicio, es más complejo. A primera vista parece que el rito es dejado de lado como medio para lograr fines supremos. Pero, antes de afirmar o negar categóricamente surge la necesidad de preguntarnos si podemos hablar de la ineficacia de la acción

ritual, y si esto es así cuál es el motivo de esa ineficacia, o, si en cambio, nos enfrentamos ante otras cuestiones.

En primer lugar, nos parece acertada la opinión de Renou³⁰ cuando dice: "Mientras la liberación era ignorada en los Himnos y en los Brahmanas se limitaban al ruego de 'no volver a morir' y preconizan las obras, las Upanishads, exaltan el conocimiento: en ellas la religión tiende a la gnosis. Pero está bien claro que los mitos y el ritual siguieron subsistiendo mucho tiempo después y que, en definitiva, el audaz movimiento de reflexión inaugurado por las Upanishads fue cosa propia de círculos restringidos, más o menos esotéricos".

Es decir, las Upanishads inician un nuevo período en la literatura de la India, donde un nuevo elemento va a cobrar importancia: la liberación se logra por el conocimiento. Pero esto, a nuestro juicio, no desplaza, de lleno, la tradición ritual anterior. Por el contrario, la retoma y la reelabora, dándole un sentido propio. En este sentido nos parece oportuna la observación de Radhakrishnan en su comentario a la *Mundaka-Upanishad*: "La oposición de las Upanishads respecto del rito es muy exagerada. La ejecución de los ritos es innecesaria para aquellos que ya han obtenido la liberación, mientras que es necesaria para aquellos que todavía no la han obtenido".

Por otra parte, el mismo Sankara nos dice en su comentario a los *Brahma-Sutra* 1,1,8: "Uno podría intentar investigar sobre Brahman después de adquirir el control de sí mismo. Buscar el fin es perfeccionar los medios para ello".

En síntesis, la función ritual sigue siendo importante, no sólo porque constituye el fundamento religioso del contexto upanishádico sino porque, además, es la propedéutica indispensable para que el hombre purifique su mente, es decir, es aquello que lo prepara para el logro de su máximo fin: la liberación, su identificación con lo Absoluto, Brahman.

³⁰ Renou, L., *El hinduismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1960.