

# EL MOVIMIENTO VEDÁNTA EN LA ACTUALIDAD\*

Por Francisco García Bazán

Podría llamar la atención de las mentes occidentales que el último de los libros de enfoque científico que se ha escrito sobre Mandana Miśra, contemporáneo de Saṅkara, aunque de mayor edad, e intérprete como él del *Brabma-Sútra* a la luz del Vedánta advaita, concluya su prólogo con estas palabras: “Ofrezco mi obediencia a S. S. Jagadgurú Śri Chandraśekharendra Sarasvatī, el Sabio de Kāṇī, quien es la afirmación viviente de la verdad del Advaita, quien siendo el punto inmóvil de la rueda cósmica permite que toda persona actúe felizmente y lleve su carga con facilidad, quien, finalmente, constituye una defensa para cuantos en él ponen su confianza. Aprovecho esta oportunidad para expresar mi profundo agradecimiento a mi maestro, Bhāṣya-bhāvajñā Sri V. R. Kalyanasundara Sastrigal, Profesor de Vedánta en el Vivekananda College de Madrás. He tenido la fortuna de estudiar el Brahmasiddhi y otras obras del Advaita sentado a sus pies por varios años. Me auxilió al mismo tiempo como el piloto y la barca para cruzar las hondas aguas del Brahmasiddhi.

Dedico este libro a mi maestro  
oriundo de Varahūr,  
quien combinando en su existencia  
los aspectos de *Kalyāṇa* y *sundara*  
porta el nombre de Kalyāṇasundara,  
experto en Sāhitya y bien versado en Vedánta,

\* El presente trabajo corresponde al texto de una conferencia dictada el 7 de noviembre de 1980 en el ciclo “Religiones no cristianas y movimientos de renovación”, organizado por la Sociedad Argentina de Orientalistas. Se le han agregado las correspondientes notas bibliográficas.

quién adora a Ādi Śaṅkara, joya cimera del Advaita,  
y a otros luminosos pontífices,  
que han adornado el *kāmakoti-pīṭha*;  
cual las gemas brillantes que engalanan la divina *kirīṭa*;  
quién adora con indeclinable amor y devoción  
al Sabio de Kāñcī y a otros preceptores del Advaita,  
las grandes luminarias  
que disipan la oscuridad de la ignorancia  
gracias a la luz de Śaṅkara  
el favorable e inmortal".<sup>1</sup>

De un golpe, sumergiéndosenos al mismo tiempo en una atmósfera que es científica y devocional, se nos muestra que el Vedānta no es una filosofía en el sentido habitual, ni tampoco una religión, sino una filosofía piadosa y tradicional, en síntesis, metafísica de la mejor ley, de naturaleza iniciática, por lo tanto, que considera la contemplación o conocimiento como su cima, pero que no desdeña, sino que por el contrario, exige ritos y modos de vida en vista de su objetivo de liberación última.

Hagamos brevemente memoria de algunas ideas fundamentales.

Vedānta es el fin del Veda, la conclusión o límite del Saber autorizado o śruti: la doctrina upanishádica. Pero Vedānta es también una darśana. El punto de vista sobre el Brahman, que tomando por tema de reflexión, lo más real, profundo, oculto y universal en relación con los seres, constituye una meditación segunda, a fondo y radical sobre el Brahman (*uttara mīmānsā*). Por lo tanto no se trata ya de estudiar atentamente el Brahman como una fórmula sacrificial provisoria, que exige observancias y actos rituales determinados para que el hombre alcance la salvación (*pūrvamīmānsā*), sino como sentido final, Realidad en sí única y sin segundo, porque refiriéndonos a la sublimidad de su naturaleza es necesario sostener que respecto de ella "toda determinación es negación".<sup>2</sup>

Como lámpara inextinguible de la tradición vedantina brilla el maestro Śaṅkara, quién basándose en el triple canon (*prastāna*

<sup>1</sup> Cf. R. Balasubramanian, *Advaita Vedānta*, University of Madras, 1976, pp. XI-XII. Ver también para lo dicho anteriormente, Int., pp. 1-5.

<sup>2</sup> Cf. A. J. Alston, *Samkara on the Absolute*, London, 1980, pp. 4 y ss.; O. Lacombe, *l'Absolu selon le Védānta*, Paris, 1937, *in initio* y S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London, 1923, II, pp. 374 y ss.

traya), o sea, las Upaniṣads, el Vedānta o Brahma-Sūtra y la Bhagavad Gītā, ha interpretado el Brahman a la luz advaita o de la no dualidad. Para ser más explícitos. Ha distinguido Śaṅkara dos modos de saber: la sabiduría en sí o paravidyā, que coloca al conocedor en el plano del Brahman carente de atributos, porque los sobrepuja, y el saber inferior o aparavidyā, propio de quien conoce desde una perspectiva vyavahārika, simplemente práctica o dirigida por el fin de la utilidad.<sup>3</sup> Los tres grandes fines del hombre con su diversa jerarquía, la búsqueda del placer (Kāma), el afán de riquezas (artha) y la aspiración ética o hacia el bien moral (dharma), pertenecen al nivel inferior. Desde un encuadramiento ontológico y al mismo tiempo piadoso o próximo a la conciencia religiosa, el Brahman en tanto que cuerpo o circunscripción causal (śarira kāraṇa), o sea, dotado de cualidades divinas, como realidad subsistente, que todo lo puede y sabe y que se encuentra satisfecho en su plenitud, el Brahman que es origen o causa no manifestada del cosmos o manifestación, o el Señor (Iśvara) que lo gobierna, pertenece a este enfoque o saber más humilde. El mundo en su totalidad, incluido en él al hombre (jivātman), con sus condicionamientos propios, espacio, tiempo y causalidad horizontal, su alma compleja o cuerpo sutil (sūkṣma śarira) y su corporalidad sensible o cuerpo grosero (sthūla śarira), que se transforman en un interminable o indefinido desarrollo cíclico dependiente de la irradiación del Brahman y de la gravitación o peso del karman personal, del mismo modo forma parte del campo de la aparavidyā. El punto de vista del simple error humano (prātibhāṣica) tampoco escapa de estos límites inferiores. A este conjunto de sombras o de especificaciones escalonadas del Brahman, el universo de nāmarūpa, de nombres y formas, se lo denomina māyā, bien sea inmanifiesta o manifestada. La māyā es el velo a cuyo través el Brahman se configura en imágenes. La māyā es soporte y es misterio ilusorio. Soporte porque es receptáculo del Brahman, misterio ilusorio, porque produce reflejos del Brahman (pratibimba) y ella misma es reflejo, un vivarta, una ilusión mágica, que revela al Brahman desfigurándolo, que manifiesta su realidad limitándolo y que así también lo oculta; actualiza su presencia, mostrando un rostro que no le pertenece. La māyā no manifes-

<sup>3</sup> Cf. Saṅkaracārya Com. a la Muṇḍ. Up. I, 1, 4; I, 2, 1. Ver ya P. Deussen, *The System of the Vedānta*, Chicago, 1912, pp. 102 y ss. y S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, II, pp. 200-201.

tada (avyakta) y en estado de manifestación (vyakta) es simultáneamente idéntica y diferente del Brahman y por esto indefinible, no localizable, anirvacaniya; con la mâyâ como objeto de conocimiento no es posible afinar la puntería, puesto que no es igual al Brahman ni diferente absolutamente de El. Ni se le identifica, ni se le opone, luego esta solución al persistente y delicado problema de la relación entre la Unidad y la multiplicidad no es ni dualista, respecto de los principios, ni monista, respecto de su vinculación, sino no-dualista y vivártica o mayavádica.<sup>4</sup>

El Brahman, en cambio, "causa del origen, conservación y reabsorción del mundo",<sup>5</sup> al mismo tiempo "ser, conocimiento, felicidad" (sat-cid-â-nanda), o sea, lo que permite el estado de plenitud del ser, de la verdad y de la satisfacción eterna y, por todo ello, lo indistinto e indiferenciado en sí mismo y por encima de toda producción o irradiación que lo delimita traicionándolo, es el fin auténtico, desvanecimiento pleno de la forma, ante el que todo objetivo se esfuma.<sup>6</sup> Brahman y mokśa o liberación del âtman, por consiguiente, se identifican y "tú eres Eso" o "yo soy el Brahman", como expresan dos de las cuatro grandes fórmulas tradicionales.<sup>7</sup>

Bien, esta enseñanza admirablemente expuesta por Saṅkara en su rigurosa versión advaita, ha tenido sus predecesores en la historia de la espiritualidad hindú. Unos anteriores a Bâdarâyana, puesto que este sabio recopila en sus aforismos sobre el Brahman (Brahma-Sûtra) una especulación sobre las Upanisads que le precede y que él mismo interpreta al ordenar ese saber en brevísimas fórmulas necesitadas del comentario. A su vez contemporáneos a Bâdarâyana o posteriores a él, pero más antiguos que Saṅkara, han existido otros maestros vedantinos conocidos: Atreya, Ācmarathya, Audulomi, Kârchnâdjini, Kâçakritsna, Djañ-

<sup>4</sup> Cf. Francisco García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta I. La doctrina de la materia en Plotino y Shaṅkara*, Buenos Aires, 1981, cap. IV y Paul Hacker, "Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder" en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Jahrgang 1953*, NR. 5, pp. 208-213.

<sup>5</sup> Cf. Saṅkaracârya, *Com. al Brahma-Sûtra*, I, 1, 2, (Thibaut I, pp. 15-19).

<sup>6</sup> Cf. Saṅkaracârya, *Comentario a la Tait. Up.* II, 1 (Gambhirânanda, *Eight Upanisads I*, pp. 290 y ss.) y O. Lacombe, o.c., pp. 80 y ss.

<sup>7</sup> Cf. Saṅkaracârya, *Com. al Brahma-Sûtra* I, 1, 4 (Thibaut I, p. 23) y I, 1, 4 (p. 29) con referencia a *Chândogya Up.* VI, 8, 7 y *Bṛhadâranyaka Up.* I, 4, 10. La artillería escriturística se despliega en *Com. a la Brh. Up.* I, 4, 10 (véase Mâdhavânanda, pp. 105 y ss.).

mini, Bâdari, Bhartrprapañca, Gaudapâda, Dravida y Maṇḍana Miśra.<sup>8</sup>

El Vedânta advaita no ha agotado sus fuentes de inspiración con el magisterio y las obras de Śaṅkara, descuellan asimismo sus discípulos Padmapâda, autor del *Pañcapâdikâ*,<sup>9</sup> y Śureśvara, quien ha glosado los comentarios shankarianos a la *Taittirîya* y *Bṛhadâranyaka Up.*, ha desarrollado en su *Mânasollâsa* algunos conceptos e imágenes de la *Dakśinâmûrti Stotra* del Maestro y escrito el *Naiskarmyâsiddhi*, su obra mestra, y brillan igualmente en la galería de los grandes maestros y devotos advaitanos altas figuras en sucesivos siglos. Mencionaremos algunos: Vimuktâtman, fines del siglo X; Vâcaspatimiśra, escribió en el siglo X sobre el *Com. al Brahma-Sûtra* un notabilísimo trabajo al que dio el nombre de su esposa: Bhâmatî y que es el texto de base de la escuela advaitana Bhâmatîprasthâna; Sarvajñâtman, pontífice del monasterio del Kâncî en el siglo XI, para quien sólo diez palabras podrían calificar al Brahman; al mismo siglo corresponden asimismo Sriharsa'y Kriśnamiśra, gran dramaturgo; Anandagiri, autor del siglo XIII, de una obra inmensa. Ha comentado todos los bhâṣya de Śaṅkara así como las glosas de Sureśvara. Recordamos también a Govindananda, puesto que su comentario al bhâṣya mayor de Śaṅkara, perteneciente a la escuela Vivarana, es una de las obras más leídas por quienes estudian el Vedânta. Bhâratî Tîrtha, jagadgurú del monasterio de Crisgeri a mediados del siglo XIV, se lo considera como autor del *Drg drçya viveka*, breve manual de iniciación al Vedânta, muy difundido; su discípulo, también guía del mencionado matha fue Vidyâranya responsable del conocidísimo *Pañcadaci*. La orden sarasvatî de ascetas shankarianos ha dado brillantes personalidades, entre ellas Madhusûdana Sarasvatî y Sadânanda autor de la conocida síntesis *Vedântasâra* (siglo XV). Hacemos también alusión a Bhâskara (siglo XVIII), quien rindió homenaje a Śaṅkara en su *Com. a los mil nombres de la diosa*<sup>10</sup>. Del siglo XIX a nuestros días ya no es tan fácil seguir la línea del Advaita Vedânta, puesto que casi todos los movimientos reformadores y sincretistas se refieren a

<sup>8</sup> Cf. G. Thibaut, *The Vedânta-Sûtras*, Delhi, 1962, Int. pp. XVIII y ss.

<sup>9</sup> Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* II, pp. 77 y ss.

<sup>10</sup> Cf. en general P. Martin-Dubost, *Śaṅkara et le Vedânta*, Paris, 1973, pp. 153-172. Sobre Bhâratî Tîrtha y Vidyâranya, véase T.M.P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, New Delhi, 1938.

él, sin embargo, es posible distinguir las líneas más puras, como seguidamente lo mostraremos, aunque es necesario recordar que también hay expresiones del Vedânta que no son advaitanas y que incluso polemizan con el Advaita; tal sucede, para citar algunos casos sobresalientes con el visistadvaita de Râmânuja (1056-1137), que se fundamenta igualmente sobre el Brahma-Sûtra para describir su doctrina, y las otras tres escuelas vedantianas representadas por Nimbârka (siglo XIII), la escuela bhedâbheda, Madhva (1199-1278), representante de la escuela dvaita (dualista) y Vallabha (1481-1533), orientador del no dualismo puro (cuddhâdvaita). La influencia ejercida por Śaṅkara, no obstante, no tendrá comparación con los escasos adherentes que atraen estos otros movimientos.<sup>11</sup>

En la actualidad el Vedânta, como lo que integralmente es, como escuela de vida, como camino de liberación por el conocimiento (jñânavâda), al que acompañan una tradición doctrinal y un estilo existencial correspondientes, se ofrece con tanta vigencia como en el pasado.

La aspiración final de la civilización india tres veces milenaria se define por un solo propósito central: la disolución de los lazos del nacimiento y de los actos, el logro de la Identidad Suprema. La comprobación viviente de ese ideal de realización se concentra en un personaje con quien se tropieza en la península indostánica por doquier: en los caminos y en las puertas de los templos, solitariamente, y a veces corporativamente, en el gran rito anual de homenaje, el vyâsa pûjâ. Se trata de la versión contemporánea del antiguo renunciante, haya sido el yogui shivaita, el sannyasin brahmánico o el bhikshu budista, el sâdhu, reconocible por su indumentaria color ocre. Los hay vishnuitas, con su rosario de pequeñas cuentas lisas de madera de tulasi, los hay también shivaitas con su rosario de grandes cuentas de rudrakshâ anudado al cuello, imagen habitual de los ascetas shankarianos.

El sâdhu, ese personaje que está más allá de las castas, que ha superado el horizonte de los deberes éticos y rituales, qué por un esfuerzo de espiritualización se ha colocado al margen de la sociedad, porque está sobre el dharma, es la encarnación total de esa aspiración hacia el mokša que el pensamiento de Sankara ha perfilado con rasgos indelebles. La sociedad india respeta y reve-

<sup>11</sup> Cf. A. M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Paris, 1964.

rencia a estos hombres, símbolos personales de la santi, de la serenidad, de la paz suprema; a quienes habiendo renunciado a todo, con naturalidad acepta, exonera de normas, alimenta, venera y rinde honores.<sup>12</sup>

Se tiene presente que Saṅkara en el siglo VIII, es un prototípico y símbolo del *mukta*, del autorrealizado, pero no bajo la caracterización de *jivanmukti*, de liberado viviente, sino de *videha mukti*, o sea, de liberado desencarnado.<sup>13</sup> Por eso según la recensión de la *Brhatśāṅkaravijaya*, una de las versiones de los hechos edificantes del Maestro, cuando el avatara de Siva tiene conciencia de que se aproxima su límite mortal, anunció a sus discípulos que había decidido abandonar su cuerpo, y después de entonar el solemne *Nirvāṇasatka*, entró en meditación, abandonando primero el cuerpo grosero, después el sutil, y habiendo alcanzado el estado de Brahman con cualidades (Iṣvara), lo superó en el de la Realidad absoluta.<sup>14</sup>

Con anterioridad, sin embargo, Saṅkara tuvo que desplegar una actividad múltiple, orientada hacia la propia perfección y la consecuente santificación del cosmos y no sólo, por lo tanto, recorriendo desde sus más tiernos años las etapas de la formación brahmánica en su Kerala natal y superando vertiginosamente los diferentes estados (ásramas) de su casta brahmánica, hasta alcanzar el nivel de *samnyāsin*, sino, ya iniciado, recibiendo el magisterio de Govinda, en una línea que se remonta al vidente védico Vasistha, ejerciendo la docencia itinerante, templando su talento en justas doctrinales, purificando el culto, irradiando su enseñanza sobre innúmeros discípulos y, lo que mucho nos interesa al presente y que hemos mencionado al pasar, fundando cinco monasterios (matha) en la dirección de los puntos cardinales y según el diseño de la cruz, para perpetuar y mantener la ortodoxia del Kevalādvaita: en Dvārakā al N.O. de la India; en Badrināth al N., en Puri al E., en Kāñcīpuran al S.E. y en Cringeri al S.O. Concluyó también la reestructuración del samnyāsa, dividiendo a los ascetas peregrinos seguidores del Advaita en diez órdenes, que hoy son solamente cuatro: Bhāratī, Sarasva-

<sup>12</sup> Cf. M. Biardeau, *Inde*, Paris, 1958, pp. 142 y ss.

<sup>13</sup> Cf. O. Lacombe, o.c., pp. 351-357.

<sup>14</sup> Cf. M. Piantelli, *Sankara e la rinascita del brāhmañesimo*, Fossano (Cuneo), 1974, pp. 103-105. Sobre los problemas suscitados por las *Vidas de Sankara*, véase *Sankara-Dig-Vijaya* by Madhva Vidyaranya, Madras, 1978, p. V y ss.

tî, Tîrtha y Áśramin.<sup>15</sup>

Suresvara, a quien ya hemos aludido, figura como el primer Jagadgurú (maestro espiritual del mundo) de los cinco matha y los restantes discípulos que rodeaban a Saṅkara antes de morir, como cabezas subsiguientes de cada uno de los cenobios.

En estos momentos es particularmente conocida la actividad del monasterio de Kâñcî, cuyo guía es S. S. Jagadgurú Sri Jayendra Sarasvatî Srî Sankarachârya en el templo de Kâñcî Kâmakoti Pîṭha, en el que Sankara entronizó el linga de Siva transportado desde el Himalaya, y que al mismo tiempo que imparte la enseñanza tradicional orienta centros de investigación del Vedânta Advaita, como el Adi Saṅkara Advaita Research Centre de Madrás, fundado en 1975 y cuyos compromisos y objetivos básicos son:

1. La investigación científica que mire a extender el conocimiento en los campos de las ciencias naturales y aplicadas en general y, en particular, en las esferas de la física y de la metafísica.
2. El estudio científico y el examen del sistema de doctrinas advaitano tal como es expuesto por Adi Saṅkara y orientar la investigación en lo que se refiere a la importancia de sus enseñanzas para resolver los males que actualmente aquejan a la humanidad.
3. Emprender, promover y fomentar el estudio de los antiguos sistemas filosóficos indios.
4. Investigar con el objeto de establecer las normas necesarias para realizar lo divino en el hombre por medio de su infraestructura moral, anímica y cultural.

El Centro, cuyos propósitos institucionales hemos descripto, difunde su actividad académica a través de una revista trimestral, *The Voice of Saṅkara*, que edita el erudito shankarista T.M.P. Mahadevan, Director del Centro de Estudios de Postgraduación en Filosofía de la Universidad de Madrás".<sup>16</sup>

Con esta breve información hemos querido sólo aportar un testimonio del estilo que adopta en nuestros días el Vedânta en una de sus ramas estrictamente advaitanas para armonizar saber

<sup>15</sup> Cf. M. Piantelli, o.c., pp. 14-102.

<sup>16</sup> Cf. *The Voice of Saṅkara. A Quarterly Journal of Advaita-Vedânta*, Madras, February 1976-November 1980.

tradicional, devoción y actividad de investigación pura, de acuerdo con las exigencias críticas del método científico que hora a hora se extiende más, pero que bien considerado no se opone a la conciencia de lo sagrado, sino que en ella ocupa un lugar específico y subordinado.

El Vedânta, desde luego y como ya lo hemos dejado ver, no es exclusivamente shankariano, aunque el genio del gran maestro de Kâladi, marca a casi todas las orientaciones y su enorme repercusión se proyecta por toda la India e incluso fuera de ella.

¿Quién no ha oído hablar en los últimos años, e incluso mucho antes, de instituciones como la Misión de Râmakriśna y de personalidades como Ramana Maharsi, Aurobindo Ghosh o René Guénon en Occidente? Todo ello tiene que ver también con los diversos rostros que el Vedânta nos muestra actualmente.

La Orden y la Misión de Râmakriśna cuyas influencias han llegado hasta la Argentina,<sup>17</sup> exige un espacio particular en nuestra reseña. Su cabeza espiritual ha sido Gadadhâra Chatterji (1836-1886), cuyo nombre religioso es el difundido de Râmakriśna. Hijo de un humilde brahmán bengalí de Kamarpukur, desde su infancia demostró una inclinación irrefrenable por los temas espirituales y una especial disposición hacia el trance, comparable a la de almas privilegiadas como en Occidente han sido Catalina de Siena, Margarita María Alacoque o San José de Copertino.<sup>18</sup> A los veinte años heredó de su hermano el cargo de sacerdote de un templo en los aledaños de Calcuta. En el mismo barrio existían diversos santuarios y en uno de ellos se erguía la estatua de la diosa Kâli, bajo la invocación de Bhavatârinî (“Salvadora del mundo”), o sea, bajo la figura de la madre divina surgida de la Unidad para dar nacimiento a la vida y destruirla. La diosa lo atraía irresistiblemente, por ella abandonaba los servicios rituales que eran obligación de su estado y su obsesión única era alcanzar la visión de la Omnipotencia divina, ante la que se desvanecería la forma de la diosa como simple símbolo, imagen o soporte (*pratîka*). En el límite de la desesperación tuvo la ansiada visión, a la que siguieron muchas otras,

<sup>17</sup> Cf. Adolfo de Obieta, “Swami Chidananda”, en Suplemento Literario de *La Nación*, domingo 13 de enero de 1980 y ver más adelante.

<sup>18</sup> Cf. Aimé Michel, *El misticismo. El hombre interior y lo inefable*, Barcelona, 1979, pp. 31 y ss. y 279 y ss.

hasta el punto de que todas las cosas adquirieron para él ese carácter divino. Para que nada interfiriese entre él y su divina madre, Rāmakriśna limpió su alma de toda actitud mundana y realizó para colaborar con ello las tareas más denigrantes y abyéctas. Hacia los veinticinco años una asceta tántrica, Bhairavi Brahmani, lo encontró en el templo y viéndole exclamó con gran respeto: "Hijo mío, tú eres a quien hace mucho tiempo que buscaba" y después de oírle sus experiencias consideradas como prueba de insanía por la generalidad de las personas, le pudo responder la asceta: "Hijo mío, en este mundo todos están locos. Unos están locos por el dinero, otros, por las criaturas, otros por el lujo o la fama. Tú estás loco, loco, por Dios"<sup>19</sup>. Bhairavi Brahmani se encargó de Rāmakriśna, lo instruyó, descubrió que había alcanzado la fase final del amor extático de Dios y lo hizo reconocer ante una asamblea de piadosos sabios como una encarnación divina. A través de la bhakti vishnuita tuvo nuestro místico la experiencia de Dios y siguiendo el camino del advaita, tomó conciencia de su unidad con el Brahman. Alumno de un musulmán y de un cristiano, consumó las mismas experiencias y contempló a Cristo eternamente unido a Dios y fundido en El y en éxtasis reconoció que él también había realizado esta unión con el Brahman condicionado, como la habían realizado Mahoma, Kriśna y Buda. Pudo así enunciar: "He practicado todas las religiones: hinduismo, islamismo y cristianismo, y he seguido asimismo los caminos de los diferentes movimientos del hinduismo... He experimentado que es la divinidad única hacia la que todos se dirigen, por caminos diversos... Debeis pasar por estos varios caminos practicando por vez cada creencia. Veo por doquier hombres que polemizan en nombre de la religión: hindúes, mahometanos, brahmanistas, vaishnavitas, etc. Pero no caen en la cuenta de que quien es denominado Kriśna es llamado también Siva, y que se llama igualmente energía primordial, Jesús o Alá! Sucede igual que con Rāma y sus mil nombres. Un estanque tiene varias escaleras (ghâts). Desde una los hindúes sacan agua en sus cántaros y la llaman *jal*; desde otra, los musulmanes sacan agua en odres de cuero, y la llaman *pani*; desde una tercera, los cristianos, y la llaman *water*. ¿Es posible imaginar que este agua no es *jal*, sino *pani* o *water*?

<sup>19</sup> Cf. S. Lemaitre, *Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme*, París, 1966, p. 71.

¡Qué ridículo! La sustancia bajo sus diferentes nombres es Unica, y cada uno busca la misma sustancia; solamente el clima, el temperamento y el nombre crean las diferencias...”<sup>20</sup> Toda religión, pues, es verdadera y relativa y concluye en la misma realización de la Verdad Trascendente. Desde esta perspectiva divina se explica que para Râmakriśna lo absoluto y lo relativo tuvieran el mismo valor y de esta manera gozaba de Dios no sólo en el éxtasis que le proporcionaron las diversas religiones, sino también con las múltiples manifestaciones de lo divino como padre, madre, amigo, maestro, etc.

Aunque analfabeto, su enseñanza oral y su inocultable figura mística irradió brillantemente entre amigos y discípulos, círculo en el que se habrían de contar universitarios y hombres notables como Dayânanda y Keshub Sandra Sen.<sup>21</sup>

La predicación de Râmakriśna ha sido determinante para la espiritualidad de la India contemporánea. Con ella el hinduismo se ha fortalecido frente a las tentativas de conversión de religiones extranjeras, al resumir con acierto la tendencia india hacia la conciliación de las opiniones espirituales divergentes. Esta peculiar mentalidad vedantina encarnada en la personalidad mística de Râmakriśna ha permitido a uno de los más autorizados historiadores de la cultura de la India del siglo XX, el estudioso holandés J. Gonda, dar este sintético juicio: “En su enseñanza Râmakriśna insistía sobre el hecho de que la realización de Dios es la esencia de todas las religiones, que todas las religiones conducen al mismo objetivo, que es necesario, en nuestra época, preferir el camino de la bhakti y el del cumplimiento desinteresado de los deberes, de acuerdo con la Bhagavadgîtâ, al de la jñâna; que las obras sociales deben estar al servicio de la religión, que el culto de las imágenes es un medio precioso, pero no un fin, pues se necesita al comienzo concentrarse sobre las formas, pero más tarde sobre lo que carece de forma; finalmente, que no es bueno hablar siempre de pecado y del mundo de las tinieblas”.<sup>22</sup>

La obra espiritual de Râmakriśna fue apoyada por Sarada Devi, la viuda de su matrimonio no consumado y a quien rindió

<sup>20</sup> Cf. S. Lemaitre, o.c., p. 94.

<sup>21</sup> Véase en general S. Lemaitre, o.c.

<sup>22</sup> Cf. J. Gonda, *Les Religions de l'Inde, II. L'Hindouisme Récent*, Paris, 1965, p. 372.

culto como madre divina. Su sucesor, en realidad, fue Narendra Nath Dutta, mucho más familiar para el lector bajo el nombre de Vivekananda, aristócrata e intelectual brillante, cuyos progenitores nos traen el recuerdo de los de San Agustín y también evoca al santo de Occidente su natural apasionado. El encuentro con su maestro, a los dieciocho años, es digno de describir. Llevado por sus altos ideales se había adherido al Brahmasamaj, inspirado por los proyectos reformadores de Keshub Sandra Sen, pero no encontró allí al gurú que le hablase de una experiencia íntima de Dios.. Un día fue llevado por Keshub y otros amigos al templo-jardín en donde residía Râmakriśna. A solicitud de él cantó fervorosamente algunos himnos. El maestro entró en samâdhi y vuelto a la conciencia, retirándose un poco, dijo a Naren: “¡Ah!, cuánto has tardado. ¿Por qué me has hecho esperar tanto tiempo? Mis oídos están fatigados de atender conversaciones triviales. Cuánto he deseado depositar mi alma en el corazón de alguien listo para recibir mi mensaje”. Vivekananda juzgó a su interpelante loco de atar, su inquietud durante meses fue tremenda, adivinaba lo Invisible en el rostro de Râmakriśna, pero también lo creía un alucinado. Sus dudas iban siendo lentamente superadas, pero sus críticas mordaces eran un obstáculo que probaban al discípulo y hacían sufrir al maestro. El sentido de la Unidad última del Vedânta advaita aparecía al joven Vivekananda como algo blasfemo, hasta que comprendió en toda su profundidad la explicación en imágenes de su maestro: “las olas del Ganges pertenecen al Ganges, pero una ola no es el Ganges”. Desde entonces descubrió y experimentó que todo es divino y está en la divinidad. Esta fue su divisa y el motivo configurador de su acción.<sup>23</sup> Consecuencia de este fuego piadoso fue la fundación de la Misión de Râmakriśna, como orden espiritual constituida para conservar la doctrina de su maestro, pero también como misión, para extender la verdad de su enseñanza. La aplicación práctica se une en este caso con la actividad contemplativa, el diálogo divino, con la fundación y administración de escuelas, hospitalares, orfelinatos, clubes y bibliotecas. El N. de la India y el estado de Madrás se han beneficiado extensamente con las fundaciones de la Orden, que posee también sus mathas y cuya casa central se encuentra en Belur, cerca de Calcuta. La personalidad de Vivekananda se hizo conocida en Occidente en

<sup>23</sup> Cf. S. Lemaitre, o.c., pp. 150 y ss.

1893, cuando representó al hinduismo en el Congreso Mundial de Religiones. Ello le permitió en sucesivos viajes crear poco después la Sociedad Vedantina de Nueva York. Su éxito en Inglaterra fue también grande, ganando para la causa vedántica a la Hermana Nivedita, Miss Margaret Noble, ardiente propagadora de sus ideas en varios libros.

En resumen, Vivekananda a continuación de su maestro: "Predicaba que el Vedânta en el sentido en que lo entendía Sankara es el remate de todas las religiones, pues es universal (ya que su Dios es el Brahman, el Ser eterno) y está de acuerdo con la teoría de la evolución. El espíritu se eleva en tres etapas de la servidumbre a la liberación celestial: en la primera sabe sólo que está lejos de Dios (religión dualista); en la segunda, Dios y el espíritu son una unidad, pero todavía diferentes (viśistadvaita de Râmânuja); en la última, el espíritu llega a la unión total con Dios (kevaladvaita de Saṅkara). Admitía igualmente el valor de las cuatro vías de salvación clásicas del hinduismo: bhakti-karma-raja y jñâna yogas. La bhakti se manifiesta por los sacrificios y por el amor. Las obras (karmayoga) son de orden no ritual, sino filantrópico y social; se practican porque Dios o el âtman está presente en todo ser. El rajayoga es el yoga psíquico de Patañjali. El jñânayoga es el medio de comprender que el mundo, mezcla de lo real o eterno y de lo transitorio, es un juego divino. Cada persona debe elegir la vía o vías que convienen a su naturaleza, nivel cultural, etc. Por el contrario, es siempre malo despreciar o menospreciar el mundo, pues, aunque pasajero, tiene un fundamento divino. El hinduismo como un vedânta que subraya la bhakti merece ser defendido contra la civilización materialista de Occidente, siempre que cumpla con sus deberes sociales. El ideal de la Bhagavadgîtâ mantiene todo su valor".<sup>24</sup>

El movimiento ramakrishniano aspira a extender por el mundo entero este vedantismo con un espíritu misionero, pero tolerante, que no apela a la conversión de una religión a otra, sino a que "cada hindú sea un mejor hindú y cada cristiano mejor cristiano", para decirlo con una fórmula apretada. La Misión sostiene en la India este ideal renovador a través de sus obras y también de algunas revistas<sup>25</sup> y ha extendido sus centros

<sup>24</sup> Cf. J. Gonda, o.c., pp. 373-374.

<sup>25</sup> Verbigratia, *Prabudha-Bhârata; Vedânta-Kesari*.

a otros territorios asiáticos como Pakistán, Birmania, Ceilán y Singapur. En Europa hay dos Centros Vedantinos importantes: el de Londres desde 1948, y en las proximidades de París funciona el de Gretz, fundado por el Swami Siddheswarananda, quien ordenado en el matha de Belur por Swami Brahmananda, discípulo directo de Rāmakriśna, llegó a Francia en 1937 y dirigió el ashram parisino hasta su muerte, el 2 de abril de 1957. Sus trabajos, conferencias y la revista *Védanta*, son extensamente conocidos en Latinoamérica, por eso hacemos especial mención. En Estados Unidos los centros vedánticos son varios, además de Nueva York, los hay en California, existen también en Italia, y en nuestro país se han traducido algunas obras de estos vedantinos contemporáneos.<sup>26</sup> También en los alrededores de Buenos Aires hay un ashram vedantino, en él ha estado el Swami Cidannanda, perteneciente a la Sociedad de Vida Divina, fundada por el médico P. V. Kuppuśvami (Sivananda) y cuyos miembros practican la predicación itinerante y difunden ampliamente sus ideas a través de libros, revistas y filiales en Alemania, Noruega, Inglaterra y México. Discípulo en parte de Sivananda, pues residió en su Ashram de Rsikeça es el célebre maestro Cinmayananda. Es un profesor peregrino del saber tradicional de la India y de la obra de Sañkara. La esencia de su pensamiento es vedantino, pero su estilo es totalmente novedoso y recuerda el método de los pastores metodistas americanos.<sup>27</sup>

Y ya que nos estamos refiriendo a personalidades individuales no debemos olvidar a uno de los profesores indios que más han hecho conocer el espíritu de su país en Occidente en nuestro siglo, Sarvepalli Radakrishnan, autor de una obra erudita muy copiosa y excelente puente de comunicación entre Oriente y Occidente, gracias a su dominio simultáneo del pensamiento hindú y de la filosofía occidental, Radakrishnan se apoya en el Vedānta, pero reconociendo siempre el papel que juega en los intereses humanos la realidad empírica y la situación actual del hombre. En una síntesis majestuosa trata de conciliar las oposiciones tradicionales entre lo absoluto y lo relativo, Dios y el

<sup>26</sup> Recuérdese, por ejemplo, Swami Prabhananda, *El sermón del Monte según el Vedānta*, Buenos Aires, 1979. Durante la década del 70 ha sido alma animadora del Ashram de Gretz el Swami Ritajānanda. En Italia parte de este tipo de actividad se ha expresado a través de Ubaldini Editore de Roma.

<sup>27</sup> Cf. J. Gonda, o.c., pp. 398-399.

mundo, la realidad y los fenómenos, la filosofía y la religión, la intuición y la razón. El mundo actual por su materialismo, su positivismo y agnosticismo está vacío y necesita de la religión, la que es experiencia unitaria y vivida de Dios. Puesto que las religiones son la conciencia del hombre de su relación con Dios, en ellas reside la posibilidad de la unidad y acuerdo de la humanidad. Es necesario que las religiones se integren y no que se fundan en una totalidad monolítica. A diferencia de Sankara, sin embargo, nuestro autor considera a la divinidad al mismo tiempo como lo Absoluto y lo personal. El hombre con su razón puede llegar a lo Absoluto, pero se abandona, ruega y se entrega con su alma al Dios personal. La experiencia mística necesita de la jñâna y de la bhakti; el mundo en la buena línea del advaita, no es una ilusión, tiene una realidad propia que lo distingue, pero no lo separa de Dios. Es forma y transformación, que para nada altera a lo divino.

También han dejado una influencia inolvidable en la India de hoy personajes venerables como Ramana Maharsi (1879-1950), asceta meridional, quien llegó a la sabiduría más profunda por experiencia personal, vivió largo tiempo en cavernas montañosas, fundó un ashram y después cuando sus diálogos con visitantes instruidos lo pusieron en contacto con el Yogavâsistha-Râmâyana y el Vivekacûdâmani de Sankara, comprobó que en esas obras se encontraba bajo formas sistemáticas la sabiduría a la que él había llegado intuitivamente. Según el místico de Madurâ ésta es la quintaesencia de su saber: "En medio de la caverna del corazón, luce único, en tanto que Sí-Mismo, el Absoluto puro; es un Sí-Mismo manifestado bajo la forma del Sí-Mismo-âtman. Que tu alma se analice a sí misma y se sumerja en tu corazón, después, reteniendo el aliento, encuentra tu residencia en el Sí-Mismo". Todo su esfuerzo se orientaba a convencer a sus discípulos de la irrealidad del sufrimiento, puesto que el Sí-Mismo está sobre él. Para Ramana el mal y el pecado provienen del egoísmo que quiere ignorar a los demás. Las religiones permiten que la moral sea efectiva, apelando al conocimiento y los afectos, ellas como la piedad son simples auxiliares para la liberación. Su doctrina, de este modo, no entraña en conflicto con las religiones, por estar en otro plano. Además, las religiones existentes aunque se excluyan unas a otras, no se contradicen. Como podrá observarse se trata de un retorno al espíritu más

puro de la corriente advaita.<sup>28</sup>

En la síntesis de Aurobindo Ghosh hay un fundamento vedantino también, aunque su monismo difiere del no dualismo de Sankara. Las obras del P. Quiles sobre el brahmán bengalí nos ahorran cualquier otro comentario.<sup>29</sup>

Sin embargo, no podemos cerrar este resumen sin hacer presente la obra de René Guénon, autor que ha ampliado su doctrina metafísica hasta el horizonte último de la tradición primordial, pero en cuyos libros está presente el saber vedantino y básicamente el advaita Vedánta sobre el fundamento de la lectura de obras de Sankara y de la enseñanza de preceptores advaitanos no ajenos al pensamiento de Vijñânabhiksu, autor del siglo XVII. De este modo, si Guénon se eleva como testigo de la tradición, como bien lo denomina un reciente libro, es también un advaitano nacido en Occidente e intérprete lúcido, consecuente y convencido de la verdad de sus tesis más importantes: la incognoscibilidad del Brahman, la existencia de los estados múltiples del ser, la teoría de los ciclos cósmicos y sus sobreentendidos, la necesidad de la iniciación y el objetivo de la liberación final. La difusión del Vedánta en Occidente mucho debe y llegará a deber a este tradicionalista francés, puesto que su talento supera al del simple expositor, para constituirse en un apóstol de las verdades que enseña en sus libros.<sup>30</sup>

Queremos concluir repitiendo los versos admonitorios con los que los advaitanos seguidores del monasterio de Kâñci no se cansan de hacer homenaje a su Maestro: "A quienes están afligidos, en el camino del cosmos, por el dolor abrasador que producen los rayos ardientes de la miseria, y a quienes por causa de la ilusión yerran por el desierto de la mundanidad buscando agua, mostrándole el océano de néctar deleitable, que está muy próximo, el Brahman no-dual, la Voz de Śaṅkara se revela invicta, conduciéndoles, efectivamente, hacia la liberación".

<sup>28</sup> Cf. J. Gonda, o.c., pp. 396-398.

<sup>29</sup> Cf. especialmente Ismael Quiles, *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, Buenos Aires, 1976.

<sup>30</sup> Cf. particularmente R. Guénon, *Introduction Générale à l'Etude des Doctrines Hindoues*, 2de. éd., Paris, 1965; *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Paris, 1970 y *Etudes sur l'Hindouisme*, Paris, 1968. El libro a que se ha hecho referencia es de Jean Robin, René Guénon Témoin de la Tradition Paris, 1978. Véase con mayor amplitud F. García Bazán y otros, *René Guénon o la tradición viviente*, de próxima aparición.