

PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE ŚAṄKARA

Por Francisco García Bazán

Desde 1950 en adelante los grandes nombres de Paul Hacker (Münster), T.P.M. Mahadevan (Madrás) y Hajime Nakamura (Tokyo), han venido a enriquecer el elenco de quienes amplían con sus sólidos estudios el campo de investigaciones sobre el maestro Śaṅkara. Sus aportaciones de carácter crítico y exegetico, como *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavada* (Mainz-Wiesbaden, 1950) y *Vivarta: Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder* (Wiesbaden, 1953), en el caso del primero de los sabios mencionados; *Word Index to the Brahma-Sûtra-Bhâṣya of Saṅkara* (Madrás, 1971-1973), en el segundo, y *Shoki Vedanta Tetsugakushi* (Tokyo, 1950, 1951, 1954 y 1956)¹, en el tercero, constituyen colaboraciones seguras para la reconstrucción del pensamiento de un filósofo indio, cuya indagación se vio anteriormente frecuentada, dejando a un costado la estricta tarea de traducción, por esfuerzos tan importantes como los de Paul Deussen (*Das System des Vedânta*, Leipzig, 1883), V. S. Ghaté, *Le Vedânta: étude sur le Brahmasutra et leurs cinq commentaires* (París, 1918), y Olivier

Lacombe (*l'Absolu selon le Vedânta*, París, 1937) y que, más recientemente, ha ampliado su dominio de difusión con las síntesis por diferentes razones competentes de S. Dasgupta y S. Radhakrishnan, en sus respectivas Historias de la Filosofía India, y las independientes de: Eliot Deutsch (*Advaita Vedânta. A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, 1969), Paul Martin-Dubost, (*Çankara et le Vedânta*, París, 1973), Mario Pianelli (*Śaṅkara e la Rinascitâ del Brahmanesimo*, Fossano, 1974) y S. G. Mudgal, (*Advaita of Saṅkara a Reappraisal*, Delhi, 1975).

Es grato iniciar este rápido boletín bibliográfico y crítico dando razón en primer lugar de la publicación de los *Kleine Schriften* de Paul Hacker, editados por su colega y discípulo Lambert Schmithausen (Franz Steiner Verlag GMBH — Wiesbaden 1978, 916 páginas), en homenaje al cumplimiento de sus sesenta y cinco años. El volumen reúne materiales sobre teoría del método en los trabajos de indología, filosofía india, estudios de filosofía y religiones comparadas, neohinduismo, lenguas neoarias, teología, y numerosas recensiones y reseñas bibliográficas. Alguno de estos estu-

dios se mantenían inéditos, pero la mayoría de ellos dormían sepultados en revistas y obras colectivas de no fácil acceso. En lo concerniente *stricto sensu* a Śaṅkara será particularmente bien recibida por los especialistas, la reedición de varios artículos publicados entre 1947 y 1968 que han influido profundamente en la investigación śaṅkariana de nuestros días: "Śaṅkārâcârya y Śaṅkara bhagavatpâda. Observaciones preliminares referidas al problema del autor" (pp. 41-58); "Peculiaridades de la doctrina y terminología de Śaṅkara: Avidyâ, Nâmarûpa, Mâyâ e Ísvara" (pp. 69-109) y "Śaṅkara el yogui y Śaṅkara el advaitano. Algunas observaciones" (pp. 213-242), además de sus más recientes "Notas sobre la Mândûkyopaniśad y el Âgamaśâstravivarana de Śaṅkara" (252-269), que aspira a arrojar alguna luz sobre el orden temporal de la producción de Śaṅkara deteniéndose en este momento en el *Comentario a la Mândûkyâ Up.* con las Kârîkâs de Gaudapâda. Este grueso volumen va asimismo acompañado de un extenso registro alfabético de nombres (pp. 826-914) que constituye un utilísimo auxiliar de trabajo.

A Thousand Teachings. The Upadeśasâhasrî of Śaṅkara. Translated with Introduction and Notes by SENGAKU MAYEDA, University of Tokyo Press, 1979, 265 páginas.

El Upadeśasâhasrî pertenece, dentro de la producción de Śaṅkara, al sector de los tratados, el que puede atribuirsele con menos dudas. Atentos a su forma, consta de dos partes, la primera en verso y la procedente en prosa. En cuanto a su contenido es una buena introducción a la metafísica del Advaita Vedânta, puesto que la parte inicial

examina los puntos fundamentales del Advaita, incluyendo la refutación de escuelas rivales, mientras que la porción posterior describe el comportamiento que debe seguirse para insinuar en el discípulo los medios que le permitan alcanzar la liberación. En este texto de mediana extensión se conjugan, por consiguiente, elementos didácticos enderezados tanto al maestro como al estudiante. La parte rítmica sirve de orientación filosófica a quienes cumplen una función magisterial, mientras que la escrita en prosa se ofrece como un buen manual para quien busca la iniciación superior.

S. Mayeda es uno de los mejores conocedores del *Upadeśasâhasrî*. Responsable de la más elaborada edición crítica que existe, basada en el estudio de veintisiete manuscritos de la parte métrica y once de la sección en prosa (*Śaṅkara's Upadeśasâhasrî, Critically Edited with Introduction and Indices*, 1973), entrega al público la segunda traducción completa que hay de este escrito en una lengua occidental². Por su rigor lingüístico y la extensión de sus notas, esta versión es comparable a la que P. Hacker llevara a cabo hace más de treinta años de la sección en prosa. Existen otras traducciones del capítulo XVIII° de la parte métrica de este escrito en inglés, francés e italiano, pero ninguna llega a alcanzar la calidad y extensión de este trabajo.

La traducción que comentamos va precedida por un largo prefacio de cien páginas que es una segura introducción al pensamiento de Śaṅkara apoyada en los puntos básicos y problemas centrales de su filosofía. Los estudios altamente críticos de Hacker y sobre todo las soluciones de H. Nakamura a los múltiples problemas e incertidumbres históri-

cos que suscita el *corpus* de Śaṅkara, con un esfuerzo sin precedentes por distinguir nítidamente lo que pertenece al autor de las interpretaciones que han crecido en su torno, son los mejores preceptores del método y de las líneas de interpretación del calificado investigador japonés. Debe advertirse, no obstante, el grave riesgo de reducción exegética que se puede correr al limitar el genio de un gran metafísico sólo a aquellos conceptos explícitos que se desarrollan en una obra de síntesis, así como también subrayar que el universo filosófico exige necesariamente de la tarea de comprensión filosófica del intérprete.

El libro del que nos ocupamos es prueba del alto nivel científico que han alcanzado en el Japón los estudios sobre Śaṅkara, senda de estricta universitaria ampliamente abierta por la obra ciclópea de H. Nakamura. Nos hace tomar conciencia también de que queda mucho camino por transitar en lo crítico y hermenéutico, para que la ciencia pueda entregar una imagen con menos sombras del maestro vedantino.

L. Thomas O'Neil, *Mâyâ in Śaṅkara. Measuring the immeasurable*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980, 222 páginas.

El libro con buen criterio, aunque forzosamente bajo una forma sucinta que puede dar asidero a la crítica, se inicia distinguiendo por cinco puntos el pensamiento occidental o judeocristiano y el indio: la concepción de la historia, la del lenguaje, la del hombre, la de la salvación y el concepto mismo de la filosofía. Las páginas que siguen están dedicadas a la descripción histórica del nacimiento de la darśana Advaita, consideraciones que no es-

tán exentas de inseguridades. Distingue claramente nuestro autor la concepción del lenguaje del budismo en tanto que apohavâda, o admisión de la función puramente negativa del lenguaje que es instrumento de designación no señala así a ningún principio verdadero, de la perspectiva advaita que sostiene que el nombre participa de aquello que nombra. Este solo ejemplo es suficiente para deslindar las dos corrientes de pensamiento indio que se contraponen como sistemas nâstika (rechazo de la validez del Veda) y âstika (aceptación de su validez). A esta última corriente, con su doctrina propia, pertenece el advaita vâda. Pero el Vedânta hasta llegar a la formulación no dual de Śaṅkara reconoce algunos antecedentes germinales. El punto sobre el que O'Neil se apoya para avanzar en su exposición es la concepción de la mâyâ, aunque por reacción a su interpretación como ilusión. Justificándose en la obra de P. D. Shastri y J. Gonda, inspirados ambos autores en la tradición hermenéutica del *Nirukta* de Yaska y nutridos de amplia erudición lingüística, nuestro autor admite el sentido etimológico radical de "medida" para el vocablo 'mâyâ' y extrae fecundas consecuencias de su aplicación. Nos parecen firmemente esclarecedoras las reflexiones dedicadas a la etapa preshankariana más próxima al maestro del Advaita. En aquel momento de la reflexión filosófica india la discriminación de Nâgârjuna entre paramârthasatya y samvrttisatya (verdad absoluta y relativa), debe haber influido positivamente y haber arraigado en el mâyâvada śhâṅkariano a través de la adaptación vedantina de Gauḍapâda³. Sin embargo, la concepción de la paravidyâ en Śaṅkara comparada

con la de paramârthasatya y la de la aparavidyâ en confrontación con la de samvṛtisatya no admite una identificación imposible, puesto que la distinción de Nâgârjuna de fundamento dialéctico no puede confundirse con la de Śaṅkara de origen upanishádico. De este modo ni la doctrina del Brahman incalificado del Advaita es idéntica a la del Nirvana mādhyamika, ni la idea de mâyâ que admite asimismo las determinaciones de los conceptos de vivarta e incluso de reflejo (prati-bimba, abhasa) si homologable, tampoco es una con la de samvṛti en la orientación budista citada. Se explican de esta manera las similitudes de Śaṅkara con el budismo (lo que con ánimo malquisto ha dado origen a la expresión de "un budista disfrazado"), pero también sus críticas directas que subrayan la incompatibilidad doctrinal. Es oportuno, por lo tanto, hacer hincapié con O'Neil en la importante función de transición desempeñada por Gauḍapâda con sus kârikâs a la Mând Up., pero no para aceptar el punto de vista histórico-lingüístico de V. Bhattacharya, que nos parece suficientemente refutado por T. M. P. Mahadevan⁴, ni por tratarse tampoco de un pensador que haya asimilado el budismo ambiente hasta sus últimas consecuencias en el seno de la tradición vedantina y frente al que reaccionará Śaṅkara de acuerdo con una tradición más sana⁵, sino por tratarse de un autor que sintiéndose inseparablemente unido a la revelación, utiliza el método dialéctico y la terminología del mādhyamika y del Vijñânâvâda, como con diferentes argumentos sostiene el punto de vista más tradicional y conservador, desde S. Dasgupta hasta S. S. Roy.

O'Neil, bien informado sobre la vida y obra de Śaṅkara, está espe-

cialmente interesado, como se ha anticipado, en mostrar el sentido de mâyâ como ocultamiento relativo de lo Absoluto en las páginas del *Comentario al Brahma-Sûtra* y ello tanto en su plano potencial como cósmico. Persiguiendo este objetivo prosigue describiendo en esta parte de su investigación todavía de carácter histórico, el sentido de la śruti, el medio o pramâṇa más elevado para conducir a la liberación, y que se condensa en su sentido final en las cuatro grandes fórmulas upanishádicas: "Tú eres Eso", "Yo soy el Brahman", etc. Tarka como simple especulación infundada es descartado y la experiencia liberadora conduce a la percepción de la Identidad Ātman/Brahman de naturaleza inefable, al igual que la captación que las Upanishads encierran del mundo es simultáneamente acósmica y cósmica, carácter de irrealidad *sui generis* o de cuasi realidad de la que Śaṅkara está profundamente embebido. Sólo la incomprensión de W. D. Whitney reflejada en su traducción del Atharva-Veda pudo dejar a Occidente el legado erróneo de interpretar mâyâ como simple ilusión. Ha podido llegar así O'Neil a pisar el umbral de su tesis fenomenológica que seguidamente desarrollará, aunque para ello todavía previamente dedica un utilísimo capítulo a resumir las posiciones mayavádicas del Advaita posterior a Śaṅkara, en cuyo curso inmediato, se deja ver, nos parece, que varias de las ideas implícitas que el maestro enseñaba adquieren desarrollo apropiado para la interpretación occidental. Las páginas dedicadas a Sureśvara, Padmapâda y Vâcaspati Miśra son particularmente atrayentes para el anterior propósito y permiten apreciar los diversos caminos de entendimiento que siguieron a Śaṅkara así como

comprender con superior claridad al maestro vedantino. Ahora en esta IIa. Parte el autor se entrega a examinar los aspectos más significativos del mâyâvâda de Śaṅkara. Uno es su filosofía del lenguaje, cuyas expresiones por su naturaleza de *analogon*, gracias a su íntimo carácter simbólico diríamos nosotros, oculta y revela al Brahman. La noción conjunta de nombre y forma, bien sea en su forma ishvárica o cósmica, o sea, inmanifestada o manifestada, siempre introduce sus raíces en el Brahman y lo desfigura con su mostración. Con este nivel de comprensión presupuesto, se realiza un excelente tratamiento de las diversas formas que el lenguaje del hombre adopta, reconociendo que su fondo originario no es personal, *apauruṣeya*, y que sus formas individuales guardan por ello un profundo sentido de sugerencia. El lenguaje revela de esta manera una naturaleza que se corresponde con las formas cósmicas, el cosmos, por lo tanto, es del mismo modo idéntico y diferente al Brahman, real e irreal simultáneamente y, por eso, espejismo. La mâyâ, siguiendo los registros del *Word Index* de Mahadevan es en última instancia medición, lo que circunscribe a lo Incircunscripto, como indica el subtítulo del libro, pero no sólo como algo medido o limitado, las diversas manifestaciones de la mâyâ o *avidyâ* como cuasi realidad o ilusión, sino también en cuanto poder o posibilidad de generar lo limitado en la más amplia extensión de *nâmarûpe*. Este último carácter mágico no ha sido suficientemente explotado por nuestro autor. Libro éste de investigación y de pensamiento ¡Lástima que O'Neil no haya dedicado un análisis estricto a las ideas de reflejo y de vivarta, que se encuentran no sólo en el

resto de las obras de Śaṅkara, sino también en el *Brahma-Sûtra-Bhâṣya*, de este modo la idea de mâyâ como "poder de medir", le habría abierto senderos que los seguidores inmeditados del Maestro ya transitaban sin dificultad!

A. J. Alston. *Śaṅkara on the Absolute. A Śaṅkara Source-Book*, Shanti Sadan, London, 1980, IX-259 páginas.

La obra se presenta al público como el volumen 1º de una serie preparada por el autor que se esforzará por dar cuenta de la filosofía de Śaṅkara a través de la traducción y presentación de los fragmentos textuales correspondientes⁶. La primera parte de esta iniciativa intelectual se ajusta al propósito proyectado ofreciendo los pasajes shankarianos que tocan al conocimiento de Brahman en tanto que Absoluto (cap. III) y aquéllos que lo señalan como ser, conciencia, felicidad (cap. IV). Los textos van precedidos de los comentarios críticos y explicaciones pertinentes, en los que se proyectan los principios metodológicos del autor. Las citas abarcan la totalidad de la producción shankariana que el autor limita, más estricto incluso que P. Hacker, al *Com. al Brahma-Sûtra, Bhag. Gîtâ-Bhâṣya* y Comentarios a las Upanishads antiguas, el Comentario al Bhâṣya de Vyasa a los Yoga Sûtras (siguiendo a Hacker, "Śaṅkara der Yogin...") y el *Upadeśasâhasrî*, entre los trabajos independientes. El *SvetâsvataraUp.-Bhâṣya* lo admite como auténtico, aunque al no poderse discernir claramente los arreglos diferentes de la mano de Śaṅkara en sus dos recensiones originales, prefiere no utilizarlo como autoridad. Advierte Alston, con especial vehemencia, so-

bre el empleo que no deben hacer los investigadores de obras de espíritu advaita tan difundidas como el *Viveka-Cûdâ-Mani*, *Âtma-Bodha*, *Aparosânubhûti*, etc., "si se quiere claridad sobre lo que Śaṅkara realmente dijo". Este criterio, que por el momento consideramos hipercrítico y sin que se proporcionen los debidos argumentos que justifiquen su aplicación, tiene mucho que ver con la aspiración inconsciente de Alston a vincular el núcleo de la doctrina de Śaṅkara y también su motor, es decir, un indominable deseo de liberación, a las convicciones más firmes del budismo primitivo. Este prejuicio se proyecta firmemente en el análisis del capítulo II del libro que pone el acento en la interpretación del desconocimiento (*avidyâ*) como el fundamento de toda servidumbre y del que es necesario liberarse, en sus diversas manifestaciones, para alcanzar el objetivo soteriológico final, según lo encierra el contenido de la fórmula upanishádica: "Tú eres Eso". Aunque nuestro autor rechaza la exégesis del concepto de *mâyâ* en Śaṅkara como mera ilusión o irrealdad, tampoco le otorga debida importancia, al sostener con un acosmismo inconfesado, que los intereses de Śaṅkara obedecían más a la atracción irresistible de la liberación de la ignorancia, base de su mensaje, que al intento de facilitar argumentos cosmológicos, los que sí inquietaron a sus seguidores inmediatos como Maṅḍana Mîśra y, sobre todo, el autor del *Pañcapâdikâ* (Padmapâda): "que comenzaron a especular sobre la ignorancia cósmica para alcanzar una concepción del cosmos que le permitiera oponerse a las concepciones

equivalentes de escuelas rivales. . . El Advaita-Vedânta. que en manos de Gauḍapâda, Śaṅkara y Sureśvara había sido básicamente un sistema para elevar al discípulo sobre el plano de la experiencia individual con el recurso de los textos upanishádicos dirigidos por un maestro que gozaba de la certidumbre intuitiva de la verdad. . . tendió a constituir un grupo de sistemas especulativos para contender" (pp. 53-54). Es de este modo explicable que con facilidad y basándose únicamente en una opinión de carácter histórico general (cf. p. 58, n. 61), por más que autorizada, nuestro autor relacione a Gauḍapâda con el espíritu místico del budismo primitivo, fielmente seguido por Nâgârjuna y que sólo la decadencia formalista de la dialéctica de sus seguidores, encarnados en Dharmakîrti, privó de su densidad espiritual. Contra ese budismo convencional tan bien representado por el autor budista últimamente citado, es contra el que Śaṅkara combatió. Encontramos aquí un cuadro similar al que en Occidente va de San Buenaventura a Kant. Como el lector podrá advertir, una nueva y amable forma de explicar, una vez más, el "cripto budismo", del maestro del Advaita por antonomasia. No obstante nuestras observaciones laterales, presumimos que si los tomos proyectados logran el nivel de exposición y los extensos conocimientos sobre la obra de Śaṅkara y su contexto histórico que esta primera parte pone de manifiesto, tendremos a disposición el estudio sistemático de conjunto más actualizado y completo que hasta el momento presente se haya escrito sobre el filósofo hindú.

NOTAS

¹ O sea, *Una historia de la filosofía del vedānta primitivo*, cuya traducción al inglés en dos volúmenes, termina de aparecer en Motilal Banarsidass. Hasta ahora resultaba normal manejar el resumen de G. Morichini, "Early Vedanta Philosophy", en *East and West* (Roma), 1960, pp. 33-39. S. Mayeda ha hecho en sus trabajos un amplio empleo del libro de Nakamura, otra fuente indirecta para conocer las tesis del maestro japonés.

² La otra existente de Swāmi Jagadānanda, *A Thousand Teachings in Two Parts—Prose and Poetry—of Śrī Sankarāchārya*, Madras, 1949, se apoya largamente en el *Padayojanikā* de Rāmātirtha a esta obra.

³ Así lo consideramos ya en nuestro libro *Neoplatonismo y Vedānta I. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, cap. V, 2 y 3, Ed. Depalma (en prensa).

⁴ Cf. T. M. P. Mahadevan, *Gauḍapāda. A Study in Early Advaita*, University of Madras, 1960, *passim*, ver Index, p. 283.

⁵ Cf. H. Nakamura, en S. Mayeda, *A Thousand Teachings*, p. 15, nn. 13, 14 y 15.

⁶ Ya se encuentra en nuestro poder *Sankara on The Creation. A Śāṅkara Source-Book*, Vol. II, del que próximamente daremos razón.