

El concepto de verdad en las Upanishads clásicas

por Cristina M. Simeone

1. Las tres maneras de concebir la verdad en la filosofía occidental

En el *Index Scolastico-Cartésien* (v. verité) E. Gilson cita a Eustaquio de San Pablo, *Summa philos.*, 1, 170 (1609) quien dice: “La verdad como la falsedad se encuentra en tres órdenes de cosas en diversos aspectos: en las cosas como en su fundamento, en la inteligencia como en su sujeto y en la enunciación o la proposición hablada como en su signo”.

En este párrafo surgen, claramente delimitados, tres significaciones de “verdad” que señalan tres respectivos criterios a los que podemos denominar ontológico, gnoseológico y lógico o lingüístico, respectivamente.

A modo de introducción a nuestra consideración del tema en el ámbito de la filosofía upanishádica, intentaremos ilustrar los mencionados criterios de verdad a través de algunos autores occidentales.

En líneas generales, podemos afirmar que para los griegos la verdad estaba íntimamente ligada a la realidad y ésta era entendida como lo permanente, aquello que no estaba sujeto al cambio. Así, por ejemplo, para Platón la verdad proposicional dependía de la

verdad de la realidad, en el sentido de que la verdad se aplica primariamente a la cosa y secundariamente al enunciado¹.

Aristóteles en *Met.* E. 4 1027b expone la doctrina de la verdad como una mera afección del pensamiento, pues afirma que "...Lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y del atributo y la negación de su separación real; lo falso es la contradicción de esa afirmación y de esa negación".

Al respecto comenta Tricot²: "...esto llevaría a excluir de la Metafísica la noción de verdad, a hacer de ella un tema de la mera lógica, y a imposibilitar la aplicación a las formas puras, a las *haplás*. En virtud de lo dicho relacionemos el pasaje de *Met.* E. 4, con *Met.* O. 10., donde Aristóteles mantiene que la verdad no está sino en el pensamiento pero "il ajouté que la liaison noologique doit correspondre a une liaison ontologique". Lo qué, por otra parte, se confirma con lo que Aristóteles dice en *Der Inter.*, 9.19a 33: "Y puesto que las proposiciones son verdaderas en tanto que ellas se conforman a las cosas mismas, resulta evidente que si éstas últimas se comportan de un modo indeterminado y son los contrarios en potencia, ocurrirá necesariamente lo mismo para las proposiciones contradictorias correspondientes".

En cuanto a los *haplás*, que son aprehendidos por intuición, pueden ser objeto de ignorancia pero no de error.

En base a lo considerado podríamos sintetizar diciendo que en el sistema aristotélico hallamos presente dos nociones de verdad: 1. La verdad referida a la proposición, 2. La verdad referida a la cosa misma. Pero, notemos que, la verdad proposicional se basa, como en su fundamento, en la verdad de la cosa³.

Otro autor que merece nuestra atención es M. Heidegger. Heidegger niega que la verdad sea *adaequatio*. Y, tratando de rescatar el sentido originario de la palabra griega *aletheia*, sostiene que la verdad es descubrimiento. En efecto, en *Ser y Tiempo*⁴

¹ Cf. Platón, *Sofista* 262e, 263b.

² J. Tricot, *Arist. La Métaphysique*, París, Vrin, 1964, n. 3, en p. 521.

³ En efecto, Aristóteles en *Met.* 983b dice: "...lo que es causa de la verdad que reside en los seres derivados, es la verdad por excelencia. De allí viene que los principios de los seres eternos son necesariamente los más verdaderos de todos, pues ellos no son verdaderos solamente en tal momento determinado, y no existe causa de su ser; por el contrario, son ellos los que son la causa del ser de las otras cosas. Así, tanto tiene una cosa de ser, tanto tiene ella de verdad".

⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, F.C.E. México, 1968, & 44, p. 239.

dice: "La verdad no tiene pues en absoluto la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)".

La raíz de la dificultad, dice Heidegger, es considerar al sujeto como una sustancia encerrada en sí. Con esto critica fundamentalmente a N. Hartmann⁵ para quien tanto el sujeto como el objeto son dos cosas heterogéneas, no integrantes de una misma estructura. El problema surge, entonces, cuando el sujeto sale de su propia esfera para llevar a cabo el acto de conocer al objeto.

En cambio, Heidegger parte de la consideración del sujeto como *Dasein*, es decir, el hombre no se enfrenta al mundo como si este fuera algo externo y ajeno a él, sino que desde que nace el hombre es con el mundo. Por lo tanto existe una cierta "familiaridad" con las cosas, una inmediata comprensión de las mismas que, por supuesto, anula esa tajante escisión entre el sujeto y el objeto. Así nos dice Heidegger⁶ "El ser verdadero"... sólo es ontológicamente posible a su vez sobre la base del "ser en el mundo", es el fundamento del fenómeno original de la verdad".

Esta "familiaridad" del hombre con las cosas es un fenómeno originario, en tanto que el conocimiento es un modo derivado y una relación secundaria entre hombre y mundo.

En fin, la verdad proposicional presupone el *estado de no oculto* del ente, la verdad óntica o potencia. Pero, a su vez, la verdad del ente se funda en la verdad del ser (*estado de develado*). Sólo hay verdad óntica bajo la condición de que el hombre comprenda el ser. Los entes sólo pueden mostrarse, si al *Dasein* corresponde el *estado develado* del ser, si al *Dasein* corresponde la verdad ontológica.

Para dar fin a esta breve reseña de algunas posiciones respecto de la verdad que podríamos considerar como ilustrativamente típicas dentro de la filosofía occidental, nos referiremos al criterio lógico de concebirla, es decir, la concepción de los lógicos modernos⁷.

⁵ N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*, Losada, Buenos Aires, 1957, p. 65.

⁶ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 239.

⁷ Notemos que lo que nosotros llamamos criterio lógico de verdad (verdad como consistencia) Ferrater Mora en el Diccionario de Filosofía (Sudamericana, Bs. As., vs. eds.) lo llama concepto semántico.

Para ellos, en términos generales, la verdad no consiste en un "contacto" con la realidad, sino en acumular las representaciones y verificarlas las unas mediante las otras. No hay manera de establecer una verdad sino mostrando su total congruencia con otras verdades. Por lo tanto, una verdad no es tal sino por su relación con otras verdades dentro de un sistema. La verdad pasa a constituir un tema del metalenguaje⁸.

A poco que se indague el curso del tratamiento de la verdad a lo largo de la historia de la filosofía occidental, se descubrirá un ciclo progresivo de reducción de su contenido ontológico hacia esquemas lógicos formales y vacíos, que culmina en nuestra época con la exclusión de la verdad de todo contexto metafísico⁹.

II. Aletheia, veritas, satya

Si emprendemos el análisis etimológico del vocablo sánscrito *satya* (verdad) y lo confrontamos al de sus equivalentes griego y latino surgen de inmediato ciertas diferencias cuya consideración, de algún modo, nos lleva a sobrepasar el mero marco filosófico de análisis¹⁰. Dichas diferencias sólo se han insinuado dado que su tratamiento específico nos conduciría a una disgregación que, por el momento, no podemos permitirnos.

Notemos que la palabra *satya*, en comparación con las anteriormente mencionadas, es la única que conserva la referencia al ser. En efecto, *sat* es el participio presente del verbo *asmī*:

⁸ A. Tarski, *The concept of the Truth in the formalized languages*, 1956, pp. 152-278.

⁹ Recordemos aquello que dice O. Gigon en *Los orígenes de la Filosofía griega* (Gredos, Madrid, 1971) con referencia a la verdad como perteneciente al ámbito metafísico. En efecto, según O. Gigon, la pregunta por la Verdad, el Fundamento y la Totalidad son los grandes temas que caracterizan a toda la filosofía.

¹⁰ Para tal análisis se han consultado los siguientes diccionarios: *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Heidelberg, 1956. *A Sanskrit-English Dictionary* by Monier Williams, Delhi, 1970. P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la langue Grecque*, (tomos I et II) París, Klinchsieck, 1968/1970. *Dictionnaire Etymologique de la langue Latine*, París, I Kuinck siek, 1931.

la raíz AS, ser, significa: 1. realidad, 2. verdad. En cambio, en la palabra griega *aletheia* y en la latina *veritas* no está presente dicha referencia, pues ambos vocablos no poseen ninguna relación con las raíces de los verbos *einai* y *esse*.

Es claro que dicho análisis exige un estudio más severo, es decir, la consideración filosófica del desarrollo histórico, pero, en todo caso, no podemos dejar de preguntarnos: 1. Si la cultura hindú conserva de modo más puro su tradición, ya que algunas palabras filosófica o metafísicamente consideradas, no han sufrido cambios a través de la historia, sino que conservan su sentido originario; 2. Si a partir de tales diferencias se puede hablar de distintas cosmovisiones, que reflejan espíritus distintos, a pesar de tratarse de pueblos indoeuropeos.

III. La concepción de la verdad en las Upanishads clásicas

Para abordar el problema de la verdad no podemos dejar de hacer una breve mención a otros temas metafísicos que se hallan íntimamente relacionados con él. Nos referimos a las cuestiones de *Brahman*, *Atman* y *Mundo*, que serán aquí consideradas bajo el punto de vista de la doctrina Vedánta Advaita, uno de los seis *darshanas* (sistema) ortodoxos indios.

A fin de esclarecer nuestra exposición analizaremos los temas antes mencionados bajo dos caracterizaciones:

a) Desde el punto de vista absoluto

Brahman, principio absoluto trascendente, es el fundamento último de todo cuanto existe, lo único real. En las Upanishads aparece tratado en modos diversos: varias veces, por la vía negativa (*neti, neti*: ni, ni), es decir, por lo que no es, puesto que es lo inexpresable. Otras, en cambio, como *Sat-Chit-Ānanda* (ser-conciencia-felicidad), los que, por otra parte, no constituyen atributos de *Brahman* sino su misma esencia¹¹.

Ātman, principio espiritual del individuo, no es exactamente equivalente a nuestra acepción de alma. Es la esencia misma del hombre, que es pura conciencia dado que “No existe en el supre-

¹¹ Cf. Radhakrishnan, *History of philosophy eastern and western*, London, George Allen and Unwin, 1975.

mo *Atman* la diferencia de conocedor, conocimiento y objeto cognoscible..."¹².

Uno de los principales aspectos de la doctrina upanishádica es la identidad *Atman-Brahman*, expresada en varios pasajes por la fórmula *Tat Tvam Asi* (Tu eres eso). Dicha identificación es el logro supremo del hombre, es decir, la apercepción de que él no es sino *Brahman*.

Frente a esta realidad absoluta (*Atman-Brahman*) el *Mundo* no tiene sino una existencia ilusoria. Sobre este aspecto volveremos luego.

b) Desde un punto de vista fenoménico

La manifestación más alta de *Brahman* en el mundo fenoménico es *Ishvara* (Dios personal), representa el aspecto calificado (*saguna*) de lo absoluto trascendente.

También el *Ātman* puede mostrarse bajo formas que no le son propias (como la mente y sus funciones) y ocultar de este modo su verdadera naturaleza (espíritu). El *Ātman* encarnado en el mundo sensible es el *jīva*.

El punto de enlace entre estas dos realidades (absoluta y sensible) es la *Māyā*, por lo general entendida como ilusión. La mayoría de los autores coinciden en denominarla "principio inexplicable". En virtud de este principio el mundo empírico aparece como real.

Veremos luego sí, en rigor, podemos hablar de dos realidades en el sentido de que comparten ambas el mismo grado de ser, o, por el contrario, de una única realidad.

Pasemos ahora al tema específico de la verdad considerando en primer lugar algunos pasajes upanishádicos que servirán de punto de partida.

La *Brih. Up.* 2. 3. 1 dice: "Dos son las formas de *Brahman*; la material y la inmaterial, la mortal y la inmortal, la fija y la móvil, la existente (*sat*) y la trascendente (*tya*)".

La distinción entre estas dos formas representa, a nuestro juicio, la distinción entre el aspecto *saguna* (calificado) y *nirguna* (no calificado) de *Brahman*, o, lo que es lo mismo, la distinción

¹² Cf. *Atmabodha*, 41. Este pequeño tratado, escrito en verso, expone la doctrina Vedānta no-dualista.

entre *Brahman* (Absoluto trascendente) e *Ishvara* (Dios personal). Nos interesa en especial la caracterización de existente (*sat*) y trascendente (*tya*) como dos órdenes de realidad: *sat*, como el conjunto de todo lo que existe y *tya*, como aquello que sobrepasa lo meramente presente.

Por otra parte, podemos relacionar este pasaje con *Kaush. Up.* 1.6., donde ante la pregunta qué es la verdad se responde: “Lo que es diferente de los dioses, de los alientos es *sat*, pero lo que son los dioses y los alientos es *tya*. Esto es expresado con la palabra *satya*”. Encontramos aquí, nuevamente, la distinción entre la realidad en sentido empírico y lo que la trasciende, considerado en este caso como lo que son los dioses y los alientos.

Esto, además, puede corroborarse con *Brih. Up.* 3. 9. 9.: “¿Cuál es aquel dios uno? El aliento. Lo llaman *Brahman*, lo trascendente (*tya*)”.

Dichos órdenes se relacionan como lo fundante y lo fundado. Así, en *Brih. Up.* 2. 1. 20 encontramos: “*Brahman* es lo real de lo real. Los sentidos son lo real y él es lo real de ellos”.

Lo real (totalidad óntica) se contrapone a *Brahman*, que es lo real de lo real (*satyasya satyam*), es decir, su fundamento. Una referencia similar encontramos en *Tait. Up.* 2. 6. 1.: “Y habiendo penetrado en todo se convirtió en lo existente (*sat*) y en la trascendente (*tya*), en lo definido y en lo indefinido, en el fundamento y en lo que no es fundamento, en la conciencia y en lo que no es la conciencia, en la realidad y lo falso”.

Nos interesa especialmente este pasaje dado que manifiesta la presencia de *Brahman* en todo cuanto existe. Y, a propósito de la creación, encontramos en *Tait Up.* 2. 7. 1 la siguiente estrofa: “En el principio esto (*idam*) era el no-ser (*a-sat*). De él surgió el ser (*sat*), se hizo a sí mismo por sí mismo. Por eso mismo es llamado “lo bien hecho”.

Por otra parte, notemos que hay otras formas de referirse al mundo y a aquello que lo trasciende. Así, en *Brih. Up.* 5. 1. Leemos: “Aquello es pleno, esto es pleno. De lo pleno, sale lo pleno. Tomando lo pleno de lo pleno, siempre queda lo pleno”. Esto (*idam*) designa al mundo, la realidad. Aquello (ser, *Brahman*) designa la trascendencia.

Otro pasaje importante que merece tenerse en cuenta es *Brih. Up.* 1. 6. 3.: “Esto (*Atman*) es lo inmortal, velado por la realidad. El aliento (*prana* identificado con *Atman*) es lo inmortal.

El nombre y la forma son la realidad. El aliento está velado por ellos". Resulta, de alguna manera, familiar el tratamiento de lo absoluto como inmortal y, además, identificado con el aliento (*prana*). El nuevo elemento significativo que extraemos de este pasaje es el poder que tiene la realidad (lo meramente presente) de ocultar la presencia (el ser)¹³. Esta realidad se halla diferenciada por dos elementos: nombre (*náma*) y forma (*rúpa*). Tales elementos constituyen los factores de la individualidad.

Intimamente ligado encontramos este pasaje de *Brih. Up.* 1. 6. 3 con el 5. 5. 1 de la misma Upanishad: "los dioses veneran a lo real. Este tiene tres sílabas: *sa-ti-yam*. *Sa* es una sílaba. *Ti* es otra sílaba, *yam* es otra sílaba. La primera y la última sílaba son lo real, en medio está lo falso. Lo falso está agarrado en ambos lados por lo real, se convierte en real. Lo falso no puede hacer daño a aquél que sabe esto".

Un tratamiento similar hallamos en *Chând. Up.* 8. 3. 4 y 8. 3. 5: "...y el nombre de Brahman es "Realidad". Estas tres sílabas: *sa-ti-yam*, *sat* es lo inmortal, *ti*, es lo mortal, con *yam* él mantiene unidos a aquellos. Es *yam*, pues mediante *yam* él mantiene unidos al *sat* y al *ti*".

En ambos casos (*Brih. Up.* 5. 5. 1. y *Chând. Up.* 8. 3. 5) se trata de etimologías arcaicas, que no poseen ningún valor lingüístico¹⁴. Pero, en todo caso, podemos desarrollar su valor simbólico. Notemos que en *Brih. Up.* 5. 5. 1, *Brahman* es lo real en el sentido de fundamento. Lo falso, es decir, la apariencia (el mundo fenoménico) oculta la verdadera realidad (*Brahman*). El hecho de que lo falso (*amritam*) "está agarrado en ambos lados por lo real", manifiesta, a nuestro juicio, lo relativo de su existencia, dado que se desvanece cuando se alcanza el verdadero conocimiento, esto es, el conocimiento de *Brahman*. Por ello luego se agrega: "Lo falso no puede hacer daño a aquél que sabe esto".

Con referencia a *Chând. Up.* 8. 3. 5 notamos que el punto de encuentro entre lo inmortal y lo mortal aludiría a la etimología de la palabra *satya* (cf. los pasajes ya citados), hemos podido observar en su momento que ya en la palabra misma (*satya*) está

¹³ Sadananda, *Vedantasara*, (Advaita Ashrama, India 1931) "Esta ignorancia tiene dos poderes: ocultación y proyección"⁵¹.

¹⁴ F. Tola, *Doctrinas Secretas de la India*, Barral, Barcelona, 1972, n. 200 en p. 226.

presente la diferencia entre lo óntico (*sat*) y lo ontológico (*tya*).

Nos resta, finalmente, mencionar otro pasajes, de menor importancia, referidos al lugar donde se aloja la verdad y a la relación existente entre la verdad y el *Dharma*. Con referencia al lugar donde se halla establecida la verdad leemos en *Brih. Up.* 3. 9. 19: “¿En qué está establecida la verdad?. En el corazón, dijo Yajñavalkya, pues con el corazón uno conoce la verdad, pues la verdad ciertamente está establecida en el corazón”.

Notemos, por nuestra parte, que esta alusión a la verdad ubicada en el corazón constituye un lugar común en varias religiones y culturas, por ejemplo, Grecia.

Por otra parte, notamos que el *dharma* se identifica con la verdad: “El *dharma* es la verdad (*satya*). Por tal razón, dicen de aquél que está diciendo la verdad: “Está diciendo el *dharma*”, y acerca de aquél que está diciendo el *dharma*: “Está diciendo la verdad”. Es una y otra cosa”. (*Brih. Up.* 1. 4. 14).

Recordemos que el *dharma* es la ley, pero la ley cósmica (cf. la noción de *Dike* griega). Es un principio que, de alguna manera, regula el proceso cósmico, lo cual nos hace pensar en una armonía cósmica que en este caso se identifica con la verdad.

Luego de haber presentado y analizado estos testimonios y de acuerdo al esquema que inicialmente esbozamos (tres criterios en la concepción de la verdad) creemos que se puede dejar totalmente de lado la consideración de la verdad como consistencia (criterio lógico) dado que no aparece en el contexto upanishádico.

En cambio, nos parece de sumo interés, el desarrollo del criterio de verdad que, a nuestro juicio, prevalece en dicho contexto, esto es, el criterio ontológico. Hemos visto como en la misma palabra *satya* se halla presente la referencia a dos órdenes: óntico y ontológico, representado por *sat* y *tya* respectivamente. En efecto, *sat* señala la totalidad de todo lo existente, el mundo empírico (caracterizado como lo mortal, lo cambiante, lo que requiere un fundamento); en cambio, *tya* señala lo trascendente (caracterizado como lo inmortal, lo permanente, lo fundante) el ser, *Brahman*.

De acuerdo con esto estaríamos frente a una dualidad que, al mismo tiempo, reflejaría una dualidad también referida a la verdad, es decir, una *verdad óntica*, o derivada y una *verdad ontológica* o fundante. Pero, notemos, que no existe tal dualismo metafísico, puesto que el principio del no-ser depende del ser. Es decir, todo lo que es, es *Brahman* que en sí mismo es absolu-

tamente homogéneo; por lo tanto, toda diferenciación y pluralidad es ilusoria.

Lo que produce la ilusión de la existencia de este mundo sensible es la *Mâyâ*. Debido a ella lo irreal se sobreimpone sobre lo real, del mismo modo que la falsa percepción de la víbora en la cuerda¹⁵. Esto es *adhyaropa*, es decir, el aparente reconocimiento de algo previamente observado en alguna cosa.

Al respecto, señala Radhakrishnan¹⁶ que, en realidad, no se trata de una asociación real puesto que la inalterable verdad (*Brahman*) no es afectada. Pero, agregamos nosotros, aunque lo inalterable no sea afectado y, a causa de esta sobreimposición, el hombre confunde la epifanía del ser (es decir, la realidad que es su manifestación) con el ser mismo. Confunde lo meramente presente con la presencia.

Pero, esa aparente dualidad se desvanece cuando el hombre adquiere el *conocimiento* y comprende que: "La verdad es la miel de todos los seres, todos los seres son la miel de la verdad. Aquel ser hecho de luz y de inmortalidad que está en la verdad, aquellos son el *Atman*, lo inmortal, *Brahman*, todo esto"¹⁷

Creemos oportuno mencionar a Gaudapâda¹⁸ quien alude al sabio que puede descubrir la verdad distinguiéndolo de aquéllos cuyos ojos están cerrados y por lo tanto son incapaces de percibir la única realidad. Pero, afirma Gaudapâda¹⁹ "El universo empírico existe sólo como verdad empírica y no como verdad absoluta".

Diremos, en síntesis, que *Brahman*, el fundamento último de todo cuanto existe, es la única verdad, el gran Ser que todo lo penetra: "El es así: como un trozo de sal arrojado en el agua, se disuelve en ella y ya no se puede encontrar, y de donde se tome el agua está salada, así también este Gran Ser es infinito, ilimitado, masa compacta de conciencia"²⁰.

¹⁵ Sadananda, *Vedantasara*, op. cit., 32.

¹⁶ Radhakrishnan, *The Brahma Sutra*, London, 1960.

¹⁷ Cf. *Brih. Up.* 2.5.12.

¹⁸ Gaudapâda, *Karika*, Government Oriental Series Class B, Nº 9, Poona, 1953.

¹⁹ Gaudapâda, *Karika*, op. cit., IV, 72-73.

²⁰ Cf. *Brih. Up.* 2.4.12.

IV. Conocimiento

Nosotros partimos de la idea de que el conocimiento propiamente dicho es el conocimiento verdadero, es decir, no existe la distinción entre conocimiento verdadero o falso sino más bien, entre conocimiento logrado o no. En este sentido comenta Hiriyanña ²¹: “La distinción entre verdadero y falso va a ser significativa sólo desde el punto de vista práctico, desde el teórico no existe”.

Por lo tanto, el conocimiento ilusorio, en rigor, no es conocimiento dado que desaparece cuando la identidad de uno mismo con *Brahman* se realiza. Por otra parte, este conocimiento ilusorio, común, sólo nos revela a medias la realidad. En tanto que el conocimiento verdadero (el conocimiento de *Brahman*, captado por intuición y no por la razón discursiva) es aquel logro fuera del cual no existe otro pues, “Y viendo, al Atman, oyendo hablar a él, pensando en él, conociéndolo, todo se torna conocido” ²². “Aquél que conoce a *Brahman*, que es la verdad, el conocimiento, infinito y que mora en un lugar secreto y en el cielo supremo, aquél alcanza todos sus deseos, conjuntamente con *Brahman* omnisciente” ²³.

En tanto que el hombre esté dominado por la *avidyā* (ignorancia) “este universo aparece como real, al igual que la plata en la concha” ²⁴.

Pero la realidad última es una y no sufre distinción, el conocimiento verdadero es el conocimiento de esa realidad como siendo tal.

V. Apéndice: Interpretación de Sánkara y Ramanuja

No quisiéramos concluir este trabajo sin referirnos, aunque brevemente, a las interpretaciones de Sánkara y Ramanuja sobre el tema que nos ocupa. Sánkara (S. VIII d.c.) es el representante por excelencia de la doctrina Vedânta Advaita (no-dualista). Es un

²¹ Hiriyanña, *Outlines of Indian philosophy*, Museum Street, London, 1932.

²² *Brth Up.*, 2.4.5.

²³ *Tait. Up.*, 2.1.1.

²⁴ Cf. *Atmbodha*, op. cit., 7.

autor sumamente importante dado que es quién otorga, por así decir, los fundamentos filosóficos a la religión del hinduismo actual. Por tal motivo es enormemente valorado. Su pensamiento se halla fundamentalmente sistematizado en los comentarios a los *Vedânta Sûtras*.

Podemos sintetizar su doctrina en tres premisas básicas: 1. **Brahman es la única realidad.** Es la homogénea masa de pensamiento sin objeto que trasciende todos los atributos. Es “Lleno de ser”, como con frecuencia lo vemos tratado. Sólo él existe, por lo tanto es la única verdad ²⁵.

Sánkara distingue entre *Brahman* e *Ishvara* del mismo modo que distingue la *para-vidyâ* (saber supremo) de la *apara-vidyâ* (saber no-supremo). La ciencia suprema involucra la verdad final, suprema, no cambiante, esto es, *Brahman*. En tanto, la *apara-vidyâ* es en sí misma verdadera en un sentido derivado (cf. la distinción griega entre episteme y doxa: ciencia verdadera y opinión); como su Dios personal, su *Ishvara*, que es en sí mismo irreal.

Con referencia al problema de la autoridad de la razón y la revelación en el sistema de Sánkara los distintos autores no se han puesto del todo de acuerdo. Hay quien dice que: “La posición real de Sánkara parece ser que, en su propia esfera ambos, razón y revelación, son autoridades finales y nunca pueden ser opuestas una contra otra” ²⁶. Pero, valiéndose del propio Sánkara podemos aclarar la cuestión. El habla expresamente de las limitaciones de la razón en cuanto fuente de conocimiento, argumentando que las conclusiones a las que ésta llega son inestables ²⁷. En este sentido se podría interpretar que, Sánkara, ante las limitaciones de la razón para alcanzar cierto tipo de conocimiento opta por la *shruti* (revelación) como único medio para lograr el conocimiento de las cosas que trascienden lo meramente empírico (el conocimiento de *Brahman*). En definitiva, la *anubhava* (realización interna) es el último criterio de verdad. Dicha experiencia interna, que es abso-

²⁵ Cf. Shánkara, *Vedânta Sûtra*, II, I, 14.

²⁶ Mahabhagvat, “Samkaracarya’s criterion of truth”, en *Indian Philosophical Review*, Bombay, 1917, pp. 26-31.

²⁷ Shánkara, *Vedanta sutra*, II, I, 2.

lutamente personal, es el único medio de llegar al conocimiento de que el Yo es idéntico a *Brahman*²⁸.

2. El mundo es falsedad

Este carácter constituye la originalidad de las cosas de experiencia, no son ni algo ni nada (*sat, asat*) por eso son *mithya* (falsedad). Su realidad es relativa, son meras apariencias en cuanto se las considera en relación a la realidad suprema. En este sentido, nos parece oportuno mencionar las palabras de Hiriyanna²⁹; “La concepción de la verdad se torna en el sistema relativa y es erróneo hablar de un conocimiento verdadero o falso sin antes mencionar, al mismo tiempo, la esfera con referencia a la cual se adjudica”.

3. Los jivas (almas individuales) son *Brahman*

Esto se refiere a la identidad *Atman-Brahman*, entidad suprema fuera de la cual nada existe. Cuando el hombre se libera de todos los aditamentos que ocultan su verdadera naturaleza, alcanza su máximo objetivo: el conocimiento de que él no es sino *Brahman*.

Ramanuja (1017-1137) es el representante máximo de la escuela *Vishista Advaita* (no dualismo calificado). Difiere con la interpretación de Sánkara en algunos puntos. El aspecto central de la diferencia está referido a la concepción del mundo. Existe un todo-abrazador y personal, *Brahman*, poderoso conductor de un mundo animado por su espíritu. *Brahman* es real, el mundo desplegado con él es también real. No existe la oposición *Brahman* versus *Maya*, sino que todo es *Brahman*. Pero, éste, no posee una naturaleza homogénea sino que contiene dentro de sí elementos de pluralidad.

Otro punto de discrepancia con Sánkara es el que se refiere a *Brahman* como realidad última absolutamente incalificable. En efecto, Ramanuja también sostiene que la realidad absoluta es *Brahman*, pero niega el hecho de que sea incalificable, pues la dis-

²⁸ Shánkara, *Vedanta Sutra*, II, I, 6.

²⁹ Hiriyanna, *Outlines of Indian philosophy*, op. cit., p. 365.

criminación es esencial a todo conocimiento y es imposible para la mente conocer un objeto indiferenciado. Aquello que es conocido es necesariamente conocido como caracterizado de alguna manera.

Tampoco distingue Ramanuja entre un aspecto *saguna* y *nirguna* de Brahman, consecuentemente tampoco distingue entre un conocimiento supremo (o verdadero) y un conocimiento no-supremo (o relativo), pues en su sistema *Brahman e Ishvara* se identifican.