

# MADHVA (1198-1278)

## Pluralismo, realismo y teísmo en la Filosofía de la India

FERNANDO TOLA - CARMEN DRAGONETTI

Fundación Instituto de Estudios Budistas / CONICET. Buenos Aires

RESUMEN: Después de algunas consideraciones sobre la Escuela filosófica india Vedānta en cuyo contexto se ubica Madhva, el artículo desarrolla el Pluralismo y Realismo ontológico característicos de este autor, pluralismo basado en las nociones de «diferencia» y «naturaleza propia», y que considera a Dios, las almas y la materia como entidades reales, eternas, y esencialmente diferentes entre sí. El artículo ofrece en sánscrito y en traducción española un pequeño tratado de Madhva que proporciona un esquema claro de su ontología. Tres temas se destacan en él: la unicidad de Dios (Vishṇu), el poder absoluto de Dios y la predestinación. El artículo presenta asimismo otros textos de Madhva que dan a conocer la naturaleza de Vishṇu y sus excelsos atributos. Se refiere después a la doctrina de la predestinación en Madhva; algunos de sus textos parecen sostener una concepción despótico-fatalista, pero otros, una concepción que modifica la exposición de los anteriores, inspirada en la idea de la justicia y bondad de Dios. Finalmente, aborda los temas: el conocimiento y la devoción en Madhva como medios de alcanzar a Dios.

PALABRAS CLAVE: Madhva, realismo, eternidad, pluralismo, Dios, almas, materia, predestinación, conocimiento, devoción.

### *Madhva (1198-1278).*

#### *Pluralism, Realism and Theism in Indian Philosophy*

ABSTRACT: After some remarks on the Vedānta philosophical school, the context of Madhva's thought, the article develops Madhva's Pluralism and Realism. His pluralism is based on the notions of «difference» and «own nature», and considers God, souls and matter as real and eternal entities, essentially different from one another. The article offers Sanskrit and Spanish translations of a small treatise of Madhva, which provides a schematic but clear exposition of Madhva's ontology. Three themes are highlighted: the unicity of God (Vishṇu), the absolute power of God and predestination. The article presents other texts of Madhva, which describe Vishṇu's nature and His supreme qualities. Finally the article deals with Madhva's predestination doctrine. Some of his texts maintain a despotic-fatalistic conception of predestination; and others, that modify the previous ones present a conception inspired by the idea of God's Justice and Goodness. The article ends with some remarks on knowledge and devotion as a means to reach God.

KEY WORDS: Madhva, realism, eternity, pluralism, God, souls, matter, predestination, knowledge, devotion.

Si Shaṅkara<sup>1</sup> interpreta las *Upanishads* como patrocinando un Monismo absoluto con relación a *Brahman*, Principio Supremo impersonal, vacío de toda calificación, un Idealismo también absoluto con relación al *Īshvara*, Dios, al *jīva*, individuo, y al mundo, y la absoluta identidad con *Brahman* del *jīva* liberado de la ignorancia, que lo confina en la ilusoria realidad empírica; si

---

<sup>1</sup> Cf. TOLA, F. - DRAGONETTI, C., «El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilusión, perspectivismo», en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2002, vol. 7, pp. 141-162.

Rāmānuja<sup>2</sup>, interpretando igualmente las *Upanishads*, afirma un Monismo calificado de acuerdo con el cual *Brahman* es el Principio Supremo personal y las almas y el mundo, aunque diferentes de él, son su cuerpo, son modos de Él, y de Él dependen; el filósofo indio Madhva (1198-1278) sostiene una interpretación de las *Upanishads* que ha recibido el calificativo de *Dvaita* («Dualidad»), aunque en verdad se trata no tanto de un sistema dualista, sino *pluralista*.

Madhva es autor de un buen número de obras: un comentario de los *Vedānta-sūtras* de Bādarāyaṇa; un comentario de la *Bhagavad-Gītā* que constituyó su primer trabajo; comentarios de las *Upanishads*; un tratado denominado *Anuvyākhyāna*, en que Madhva aclara y justifica las interpretaciones que da en el comentario de los aforismos de Bādarāyaṇa; un breve tratado, el *Anubhāṣya*, que da la esencia de los citados aforismos, diez otros tratados conocidos bajo el nombre de *daśa-prakarāṇa* en que Madhva expone los principios de su doctrina y entre los cuales se encuentra el *Tattva-sāṅkhyāna* («Enumeración de las realidades o categorías de lo real, *tattva*»), al cual nos referiremos más adelante en detalle.

La doctrina de Madhva presenta grandes similitudes con la de Rāmānuja. Como el de Rāmānuja, el sistema de Madhva constituye otra Teología del Vishnuismo, aunque menos difundida.

#### EL CONCEPTO DE «PLURALISMO»

Sobre el concepto de «Pluralismo», que se puede aplicar al sistema de Madhva, ver los artículos de L. Samson, «Pluralismus», en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*<sup>3</sup>, volumen 7, pp. 988-995, y de J. Ferrater Mora, «Pluralismo», en el *Diccionario de Filosofía* (ediciones de 1958 y de 1994)<sup>4</sup>. El Pluralismo sostiene:

«El mundo está compuesto de realidades independientes y mutuamente irreductibles» (Ferrater Mora, 1958), y también: «hay más de una realidad, o más de un tipo de realidad, ... que hay muchos, posiblemente infinitos, tipos de realidad... Sin embargo, hay casos en los que se afirma que hay un número considerable, o tal vez infinito, de realidades que son sustancialmente del mismo tipo, y se indica que se trata de doctrinas pluralistas. Tal sucede con el atomismo y con las teorías monadológicas» (Ferrater Mora, 1994).

El Pluralismo se opone así al Monismo. En Occidente fue William James quien en forma más resonante expuso la doctrina pluralista en su obra *A Pluralistic Universe* de 1909, reeditada varias veces.

<sup>2</sup> Cf. TOLA, F. - DRAGONETTI, C., «Rāmānuja. No dualidad calificada. Realismo, teísmo, panteísmo», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año XXXVIII-2002, Madrid, pp. 271-288.

<sup>3</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, JOACHIM RITTER *et alii* (ed.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss.

<sup>4</sup> FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Editorial Ariel, 1994, en 4 volúmenes.

TRES ENTIDADES REALMENTE EXISTENTES Y DIFERENTES ENTRE SÍ:  
DIOS, LAS ALMAS Y LA MATERIA

Para Madhva existen tres entidades reales y eternas: *Vishṇu*, designado también con el término «Señor» o «Dios» (*Īśvara*), las almas y la materia. Existen insuperables diferencias: 1) entre *Vishṇu* y las almas; 2) entre *Vishṇu* y la materia; 3) entre las almas y la materia; 4) entre las almas entre sí, y 5) entre las cosas materiales entre sí.

Al igual que para Rāmānuja, para Madhva el *Brahman* de las *Upanishads* es un Dios personal identificado con *Vishṇu*, dotado de infinitas cualidades positivas reunidas en la absoluta simplicidad y unidad de su esencia, y en nada diversas de ella; es causa eficiente de todo; es el único ser que posee ilimitada autonomía frente a todo e ilimitada soberanía sobre todo; y por obra de cuya gracia los hombres llegan a la meta de la salvación. *Vishṇu* también tiene su consorte en Lakshmī. Se manifiesta bajo múltiples formas (*avatāras*). Las almas y las cosas materiales, reales, eternas, y diversas entre sí, dependen de *Vishṇu* en su existencia, actividad y destino.

Tres versos del *Mahābhārata*tātāparyanirṇaya I, 69c-d-70<sup>5</sup>, expresan estas dos características, realidad y diferencia:

*jagatpravāhaḥ satyo 'yaṃ*  
*pañcabhedasamanvitaḥ // 69 c-d //*  
*jīveśayor bhidā caiva*  
*jīvabhedāḥ parasparam /*  
*jaḍeśayor jaḍānāṃ ca*  
*jaḍajīvabhidā tathā // 70 //*

«Este fluir del Universo es real,  
dotado de cinco formas de diversidad:  
diferencia entre los *jīvas* y el Señor,  
diferencia de los *jīvas* entre sí,  
[diferencia] entre la materia y el Señor  
y de las cosas materiales [entre sí],  
e igualmente diferencia entre la materia y los *jīvas*.»

DIFERENCIA Y NATURALEZA PROPIA. EL PLURALISMO ABSOLUTO DE MADHVA

Existen numerosos textos de Madhva que al igual que la estrofa que precede se refieren a su concepción pluralista de la realidad, basada en sus nociones de la «diferencia» y la «naturaleza propia».

1. La naturaleza propia (*svabhāva*) de las cosas es la diferencia (*bheda*), fundada en la posesión de infinitas características propias diversas (*viśeṣa*) de todas las cosas.

<sup>5</sup> En *Sarvamūlagranthāḥ, Collected Works of Śrī Madhwācārya*, Bangalore: Śrī Vyāsa Madhwa Sevā Pratiṣṭhānā, 1999, vol. V, obra por la cual citamos.

En este mundo marcado por la pluralidad cada ser tiene sus características propias esenciales (*viśeṣa*), que lo diferencian de los otros (*svarūpabheda*), es decir que fundamentan sus diferencias frente a los otros. El conjunto de estos *viśeṣas* constituye su individualidad, su naturaleza propia (*svabhāva* o *svarūpa*).

En el *Śrīmadbhagavadgītātātparyanirṇaya* XI, 15, volumen I, pp. 369-372, Madhva cita un largo pasaje del *Brahmatarka*, obra que él atribuye a Vyāsa, en que se encuentra expresada una idea que Madhva hace suya: ... *viśeṣo 'pi svarūpaṃ sa svanirvāhaka eva ca* (p. 370, línea 4), «la característica esencial es la naturaleza propia [de una cosa] y ella [= la característica esencial] es la que hace efectiva esa naturaleza propia apartándola [de las otras cosas] ...».

En el *Vishṇutattvavirṇaya*, volumen VII, pp. 93-95, Madhva en un desarrollo sobre el tema del *bheda*, «diferencia», expresa en p. 94:

*bhedas tu svarūpadarśana eva siddhaḥ / prāyaḥ sarvato vilakṣaṇaṃ hi padārthasvarūpaṃ dṛśyate / asya bheda iti tu padārthasya svarūpaṃ itivat / yadi na svarūpaṃ bhedas tadā padārthe dṛṣṭe prāyaḥ sarvato vilakṣaṇyaṃ tasya na jñāyeta / ajñāte ca vilakṣaṇye ātmani ghaṭa ityapi saṃśayaḥ syāt / na hi kaścit tathā saṃśayaṃ karoti / jñātvaiva prāyaḥ sarvato vilakṣaṇyaṃ kasmimścit eva sadṛṣe saṃśayaṃ karoti / na hyātmani 'ahaṃ devadatto na vā'iti kasyacit saṃśayo bhavati / sāmānyataḥ sarvavilakṣaṇye jñāta eva ghaṭatvādijñānam /*

«La diferencia es establecida en la captación misma de la naturaleza propia. La naturaleza propia de una cosa es captada como dotada de características diferentes en términos generales de todo [lo demás]; pero [cuando se dice] “la diferencia” de ésta [cosa respecto de las otras] es como decir “la naturaleza propia de esa cosa”. Si la diferencia no fuera la naturaleza propia, entonces, cuando una cosa es captada, no se percibiría su posesión de características diferentes en términos generales de todo [lo demás]. Y, al no percibirse su posesión de características diferentes [de las de las otras cosas], se podría dar esta duda con relación a uno mismo: “¿Soy una vasija?”. Pero nadie tiene una duda así [lo que explica que, al verse a uno mismo y a la vasija, se está también viendo las diferencias de uno frente a la vasija y de la vasija frente a uno]. Percibiéndose la posesión [por parte de una cosa] de características diferentes en términos generales de todo [lo demás], al darse [sin embargo] algo similar [entre esa cosa y otra] se produce la duda. Pues nadie tiene esta duda con relación a uno mismo: “¿Yo soy Devadatta o no?” [por cuanto mi identidad es completamente diferente de la del otro y es como tal percibida]. Generalmente sólo cuando se percibe la posesión de todas las características diferentes [de todo lo demás] se da el conocimiento de que [algo] es una vasija, etc. [y no otra cosa].»

En el *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*, volumen III, pp. 144-149, Madhva expresa entre otros conceptos:

*na ca bhedadarśanam asukaram / svarūpatvād bhedasya / sarvavyāvṛttam hi sarvasya svarūpaṃ sarvair anubhūyate / ... na ca paścād bhedo jñāyeta ityatra kiñcin mānam /* (p. 144) *na hi dṛṣṭavastunaḥ puruṣasya tasya vastvantarād bhedo saṃśayaḥ kvacid dṛṣṭaḥ /* (p. 145) ... *ato vyāvṛttir eva svarūpaṃ /* (p. 145) *asya bheda iti viśeṣyatvam asya svarūpaṃ itivat / ...* (p. 146) *asmād vyāvṛttir anyasya svarūpaṃ anyasmād vyāvṛttir asya svarūpaṃ iti naikasvarūpatā /* (p. 146) ... *na ca svarūpatvena bhedasyābhāvo bhavati /* (p. 146)

«La captación de la diferencia no es difícil, ya que la diferencia es la naturaleza propia [de la cosa], pues la naturaleza propia de todas las cosas es experimentada por todos como diversa de todo... No hay ninguna prueba de que la diferencia sea conocida después [de que se la cosa es percibida, o sea después de que su naturaleza propia es captada, es decir: ambas son conocidas simultáneamente] (p. 144). Cuando una persona ve una cosa, no se ha visto nunca [que exista en ella] una duda con respecto a la diferencia [de esa cosa] frente a otra cosa? (p. 145). Por consiguiente, sólo la diversidad [producida por las características diferentes que toda cosa tiene] es la naturaleza propia (p. 145).

La diferencia de una cosa es el hecho de ser caracterizada por cualidades propias, en otros términos su naturaleza propia... (p. 146).

La diversidad frente a una cosa [B] [de otra cosa A] es la naturaleza propia de esta otra [cosa A]; la diversidad frente a la otra cosa [A] [de la cosa B] es la naturaleza propia de esta cosa [B] (p. 146). No hay así aislado el ser naturaleza propia [de algo, sólo hay naturaleza propia con relación a otro: de uno con otro y de otro con uno] ... Y por el hecho de ser naturaleza propia la diferencia no deja de existir [es decir puede asumir las dos funciones: la de naturaleza propia y la de diferencia] (p. 146)».

Para Madhva en el mundo reina así el *svarūpabheda* o diferencia de naturalezas, fundada —como dijimos— en la diversidad de las características propias de todos los seres y cosas.

En su obra *Brahmasūtrāṇuvyākhyāna* II, 2, estrofa 124, volumen II, p. 380, Madhva afirma apoyándose en las Escrituras (*Śruti*):

*ekatve nāsti mānaṃ ca śrutir apyāḥā sādaram /  
bhinnās ca bhinnadharmās ca padārthā akhilā api*

«No hay prueba de la unidad,  
la Escritura lo dice con pleno conocimiento:  
todas las cosas son diferentes  
y tienen cualidades diferentes.»

2. Se trata, pues, de un Pluralismo y Realismo ontológico absolutos en la cúspide del cual reside *Vishṇu*, concebido como un Dios personal.

Suzanne Siauve en *La doctrine de Madhva*, p. 208<sup>6</sup>, describe en forma muy clara el Pluralismo de Madhva, elemento esencial de su sistema:

«El mundo, tal como él es dado en la experiencia, está constituido por objetos múltiples, diferentes del sujeto pensante, y separados los unos de los otros. Estos objetos pertenecen conjuntamente a un mismo mundo, insertos en un único contexto espacio-temporal, condición necesaria de nuestros juicios de realidad. Pero en el interior de este cuadro reina, al parecer, un pluralismo absoluto: cada realidad es, por esencia propia, *svarūpa*, diferente de las otras; la yuxtaposición de dos realidades de inmediato hace aparecer los caracteres individuales, los *viśeṣa*, por los cuales cada una se opone a la otra. Hay que agregar que incluso esta oposición no es un rasgo común, pues cada una posee su manera propia de diferir de la otra.

<sup>6</sup> SIAUVE, S., *La doctrine de Madhva. Dvaita-Vedānta*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1968.

Parece pues posible decir que, para Madhva, no existen dos cosas perfectamente idénticas, no solamente a causa de la diversidad de los contextos en los cuales ellas se encuentran, sino también por el poder mismo de la individualización que da a cada ser su capacidad de existencia propia. Un pluralismo cualitativo rige el mundo material de la misma manera como rige el mundo de los seres espirituales.»

## EL PLURALISMO BUDISTA

Podemos encontrar en la doctrina budista (siglo VI antes de Cristo) anterior en muchos siglos a Madhva dos aspectos similares a los que encontramos en Madhva: 1) Según el Budismo toda nuestra realidad está constituida por *dharmas*, factores o elementos constitutivos de lo existente; estos *dharmas* se reúnen y dan lugar a los seres y cosas de nuestra realidad empírica. Se puede hablar del pluralismo budista por cuanto los *dharmas* no son similares entre sí ya que cada *dharma* surge a la existencia por cooperación de otros múltiples *dharmas* que actúan como causa, y no bien surge desaparece siendo reemplazado por otro *dharma*, que por surgir de otras causas es necesariamente diferente del *dharma* reemplazado (aunque pueda presentar alguna similitud con él). 2) Cada cosa es producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de cosas que actúan como causas; y consecuentemente cada una de esas cosas que actúan como causa es a su vez producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas que también actúan como causas, y así sucesivamente en un proceso hacia atrás que no tiene comienzo. La necesidad de una pluralidad de causas y/o condiciones para el surgimiento de algo es afirmada así por el Budismo. Un proceso similar tiene lugar con relación a los efectos. Cada una de las cosas que son producidas como efecto, actuando como causa, en conjunción con una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas, produce otras cosas como efectos, y así en un proceso hacia adelante sin fin. El resultado es una interdependencia universal.

## EL *TATTVASAÑKHYĀNA*

El Pluralismo extremo que preconiza Madhva no impide sin embargo que las entidades existentes puedan ser reunidas en un sistema de diversas categorías, lo que no les hace perder la individuación absoluta que las caracteriza.

Dos breves tratados de Madhva, el *Tattvasañkhyāna* («Enumeración de los *tattva*, realidades») <sup>7</sup>, en 11 estrofas, y el *Tattvaviveka* («Discriminación de los *tattvas*») <sup>8</sup>, en 13 estrofas, que desarrollan el mismo tema, proporcionan una cla-

<sup>7</sup> En el vol. VII de la edición citada de la obra de Madhva.

<sup>8</sup> En la edición citada de la obra de Madhva, vol. VII, pp. 31-35.

sificación general de todo lo que existe, con existencia real como dijimos. Estas obras constituyen un esquema de la ontología de Madhva. En ellas se nos revela la relación jerárquica que une a las entidades diferentes de *Vishṇu* con *Vishṇu*, el destino a que están sometidas, y las características y atributos de las mismas.

El tratado *Tattvasaṅkhyāna* se compone, como dijimos, de 11 estrofas que damos a continuación en su original sánscrito y traducción con breves aclaraciones entre corchetes y adoptando por razones de claridad la disposición de los versos de Helmuth von Glasenapp, en su libro *Von Buddha zu Gandhi*<sup>9</sup>.

## 1

*svatantram asvatantram ca dvididham tattvam iṣyate /*

«Se postula que la realidad es de dos clases:  
dependiente de sí misma y no-dependiente de sí misma.»

[El criterio más amplio para la clasificación de los seres y cosas que constituyen la realidad es el de tener o no autonomía (*svatantra/asvatantra*), el de tener o no la causa en sí mismo, el de la dependencia o no de otro, la posesión o no del libre albedrío.]

*svatanthro bhagavān Viṣṇur*

«Dependiente de sí mismo es el Señor Viṣṇu.»

[De entre los seres sólo el *Dios Vishṇu es autónomo*, tiene en sí mismo su causa, no depende de nadie, está al margen de toda limitación, no está sometido a ninguna determinación. Es el ser libre por excelencia que en su existencia y en su hacer no está subordinado a nada ni a nadie.]

*bhāvābhāvau dvidhetarat //*

«Lo demás [= lo no-dependiente de sí mismo] es de dos clases:  
existencia y no existencia.»

[Lo no-dependiente de sí mismo, o sea *todo lo diferente de Vishṇu*, se clasifica a su vez con el criterio del ser o no-ser, *está determinado por la existencia o la no existencia*. Esto implica que Vishṇu para Madhva queda fuera de esta atribución.]

## 2

*prākpradhvaṃsasādātvena trividho 'bhāva iṣyate /*

«Se postula que la no existencia es de tres clases:  
[no existencia de una cosa] antes [de su producción],  
[no existencia de una cosa] después de su destrucción,  
[no existencia de una cosa] siempre.»

[En este verso Madhva señala las diversas clases de *no-existencia*. En el ámbito del no ser se dan para él tres posibilidades: *el no existir y llegar a ser, el no existir después de haber sido, el no existir nunca*, o sea, la inexistencia absoluta.]

<sup>9</sup> Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, pp. 187-192.



*cetanācetanatvena bhāvo 'pi dvividho mataḥ //*

«Se considera también que la existencia es de dos clases:  
consciente y no consciente.»

[Pasando a *la existencia* Madhva sostiene que todo lo que existe se divide en dos grandes categorías: *lo consciente*, es decir los seres dotados de conocimiento y sensibilidad, y *lo no-consciente*, o sea, la materia, lo inerte. En Rāmānuja también se encuentra la división de todo en *cit = cetana* y *acit = acetana*.]

## 3

*duḥkhasprṣṭam tadasprṣṭam iti dvedhaiva cetanam /*

«Lo consciente es ciertamente de dos clases:  
afectado por el sufrimiento y no afectado por él.»

[El criterio del sufrimiento divide a *los seres conscientes* en dos grupos: *los afectados por el sufrimiento* y *los no-afectados por el sufrimiento* en cualquiera de los tres tiempos, el pasado, el presente y el futuro.]

*nityāduḥkhā Ramā 'nye tu sprṣṭaduḥkhās samastaśaḥ //*

«Ramā [= la Diosa consorte de Viṣṇu]  
está eternamente al margen del sufrimiento,  
pero los otros [seres = los mortales] todos en su integridad  
están [o han estado o estarán] afectados por el sufrimiento.»

[Madhva, al igual que Rāmānuja tiene una concepción antropomórfica de la divinidad. Ella se manifiesta en este verso en la atribución de una consorte, Ramā, a Viṣṇu. *Sólo* la consorte de Viṣṇu, *Ramā ha estado, está y estará siempre no afectada por el sufrimiento*. Los demás seres se encuentran todos en la categoría de *los afectados por el sufrimiento*. Se expresa aquí la idea pesimista de que el sufrimiento es el destino *transitorio* o *eterno* del hombre, pero su destino inexorable al fin.]

## 4

*sprṣṭaduḥkhā vimuktās ca duḥkhasaṁsthā iti dvidhā /*

«Los [seres que están o han estado o estarán]  
efectados por el sufrimiento  
son de dos clases:  
instalados en el sufrimiento o liberados.»

[Aparece en este verso la noción de Liberación, y es ésta la que va a determinar *una nueva división de los seres conscientes* en *sometidos al sufrimiento*, que es la condición del hombre en sí, y *liberados*, que son los que han puesto fin a esa condición humana, hacen cesar las reencarnaciones, y gozan de la beatitud al lado de Viṣṇu en su magnífico mundo.]

*duḥkhasaṁsthā muktīyogyā ayogyā iti ca dvidhā //*

«Los [seres] instalados en el sufrimiento son de dos clases:  
aptos para la Liberación y no aptos [para ella].»



[Los seres sumergidos en la condición humana, sometidos por ello al sufrimiento, a su vez son unos capaces de llegar a la Liberación, otros, incapaces de alcanzarla, o sea condenados al sufrimiento por una eternidad sin fin.]

5

*devarṣipitrpanarā iti muktās tu pañcadhā /  
evaṃ vimuktivyogyās ca*

«Los [seres ya] liberados son de cinco clases:  
los Dioses [como Vāyu], los Rishis [como Nārada],  
los Grandes Antepasados, los Reyes [como Raghu],  
los hombres [superiores por su gran devoción],  
y así son los [seres] aptos para la Liberación.»

[Esta parte de la estrofa está destinada a describir las cinco clases de los seres que son ya liberados, frente a los que están instalados en el sufrimiento, y también señala que los seres que son capaces de liberarse son así como estos dados como ejemplo de liberados, tienen que estar dotados de las mismas cualidades que los pertenecientes a estos cinco grupos señalados.]

6

*tamogāḥ ṣṛtisaṃsthitāḥ //  
iti dvidhā muktyayogyā*

«Los [seres] no aptos para la Liberación son de dos clases:  
los que van a las tinieblas  
y los que se quedan [para siempre] en el saṃsāra.»

[Por su parte los seres que no son capaces de alcanzar la Liberación tienen un doble destino eterno: el castigo del infierno con sus tormentos o la permanencia sin fin en la serie de existencias dolorosas, el saṃsāra.]

*daityarakṣaḥpiśācakāḥ /  
martyādhamas caturdhaiva tamoyogyāḥ prakīrtitāḥ //*

«Los [seres] aptos para las tinieblas  
son considerados de cuatro clases:  
los Daityas, los Rākṣasas, los Piśācas [seres malignos],  
los inferiores [por inmorales] entre los mortales.»

[Dentro de los seres que no son capaces de llegar a la Liberación los que merecen el castigo del infierno o sea los «aptos para las tinieblas» abarcan a los seres malignos, demoníacos, como los Daityas etc., que son creaciones de la mitología tradicional india, y a los hombres inferiores por sus cualidades morales, por su maldad, por su negación a someterse a Vishṇu, por su resistencia insuperable a perfeccionarse.]

7

*te ca prāptāndhatamasah ṣṛtisaṃsthā iti dvidhā /*

«Y [todos] estos [= los aptos para las tinieblas]  
son de dos clases:  
los que [ya] han alcanzado las tinieblas  
y los que [aún] se encuentran en el saṃsāra.»

[Y dentro de los seres que no son capaces de llegar a la Liberación los que merecen el castigo del infierno o sea las mencionadas cuatro clases de «*aptos para las tinieblas*» de la estrofa 6 son a su vez divididos en dos clases: *los que ya llegaron a su destino infernal* y *los que todavía se encuentran en la existencia* pero se encaminan al mismo destino final.]

*nityānityavibhāgena tridhaivācetaṇaṃ matam //*

«Se considera que lo no-consciente es de tres clases:  
según su participación en lo eterno y en lo no-eterno.»

[Retomando la anterior división entre lo consciente y lo no-consciente, expresada en la estrofa 2, después de haber considerado lo consciente, pasa ahora a ocuparse de *lo no-consciente*. Las tres clases de lo no-consciente que menciona este verso son: *participar sólo de lo eterno*, *participar de lo eterno* y *de lo no-eterno*, *participar sólo de lo no-eterno*.]

8

*nityā vedāḥ*

«Eternos son los *Vedas*,

[Madhva expresa aquí un principio fundamental del Brahmanismo y del Hinduismo: los *Vedas*, las Escrituras Sagradas, han existido desde siempre y continuarán existiendo; además no son la obra de ninguna persona humana o divina (*apauruṣeya*); se autorrevelan a sí mismos a seres privilegiados (*rishis*); ellos son inalterables, no están expuestos a cambio alguno; ellos contienen el criterio de verdad que rige todo; ellos expresan verdades eternas. Así, *los Vedas* constituyen en la clasificación de Madhva *lo no-consciente que participa sólo de lo eterno*.]

*purāṇādyāḥ kālāḥ prakṛtir eva ca /  
nityānityaṃ tridhā proktam*

«Se dice que lo eterno y [a la vez] no eterno es de tres clases:  
los Purāṇas y otras obras, el tiempo y la materia.»

[Con «los *Purāṇas*, y otras obras» el texto se refiere a *todas aquellas obras que constituyen la llamada Smṛiti*, que conserva la Tradición. Estos textos, *el tiempo y la materia* constituyen las tres clases de *lo no-consciente que participa a la vez de la eternidad y de la no-eternidad*; de la eternidad, en cuanto son principios eternos que siempre han existido y siempre existirán —como los *Vedas*— pero, a diferencia de ellos participan también de la no-eternidad, en cuanto tienen aspectos cambiantes (por ejemplo, las transformaciones de la *Smṛiti*, ya que partes de la misma dejan de tener vigencia; el transcurrir del tiempo: pasado presente, futuro; y la evolución de la materia). En cuanto a la materia, *prakṛiti*, su naturaleza, su constitución (*guṇas*), sus atributos, y la forma de su evolución (*pariṇāma*), Madhva adhiere a la concepción propia del sistema filosófico Sāṃkhya, materialista y ateo, pero, a diferencia del Sāṃkhya sostiene que la materia no es un principio absoluto autónomo, sino que está,

como todo, subordinada (*paratantra*) a la voluntad de Vishṇu, el Ser Supremo.]

9

*anityaṃ dvividhaṃ matam //  
asaṃsr̥ṣṭam ca saṃsr̥ṣṭam*

«Se considera que lo no-eterno es de dos clases:  
compuesto y no-compuesto.

[A su vez *lo que participa de lo no-eterno* puede ser o compuesto, es decir *lo constituido por partes*, por elementos, o bien no-compuesto, es decir *un todo*, uno.]

*asaṃsr̥ṣṭam mahān aham /  
buddhir manaḥ khāni daśa mātrā bhūtāni pañca ca //*

«Lo no-compuesto son: el *Mahat* [= el principio pensante],  
el *Aham* [= *Ahaṃkāra*, la conciencia de yo],  
la *Buddhi* [= el intelecto], el *Manas* [= la mente],  
los diez *Kha* [= aberturas: los cinco órganos de los sentidos  
y los cinco órganos de la acción],  
los [cinco] *mātrā* [= *Tanmātra*, elementos sutiles],  
y los cinco [*Mahā*]*bhūta* [= elementos toscos].»

[*Lo que participa de lo no-eterno y es no-compuesto*, como el *Mahat*, etc. constituye las diversas formas que sucesivamente toma la materia en el curso de su evolución y que dan origen al mundo y a los componentes físicos y psíquicos del individuo. Madhva acepta la evolución de la Materia tal como la concibe el Sāṃkhya.]

10

*saṃsr̥ṣṭam aṇḍam tadgaṃ ca samastam parikīrtitam /*

«Se considera que lo compuesto  
es el huevo cósmico y todo lo en él contenido.»

[Y *lo que participa de lo no-eterno y es compuesto* o formado por partes o por elementos constitutivos es el llamado «huevo cósmico» que es una forma metafórica de designar a *la esfera del universo que contiene a los múltiples mundos*.]

11

*sr̥ṣṭiḥ sthitiḥ saṃhṛtiś ca niyamo 'jñānabodhane //  
bandho mokṣaḥ sukhaṃ duḥkham āvṛtir jyotir eva ca /  
Viṣṇunā 'sya samastasya samāsvayāsayogataḥ //*

«La creación, la conservación y la destrucción,  
el control [del mundo], el saber y la ignorancia,  
el encadenamiento [a las reencarnaciones],  
la Liberación [de las reencarnaciones],  
la felicidad y el sufrimiento,  
el ocultamiento y la luz de todo esto [= el Universo]  
[se producen] por obra de Vishṇu  
por combinación y disgregación.»

[Esta última estrofa se refiere al *único Principio* que es *svatantra*, autónomo, dependiente de sí mismo, el Dios Vishṇu, exaltando su *omnipotencia*.]

Tres temas de este pequeño tratado de Madhva merecen especial mención: la *unicidad* de Vishṇu, el *poder absoluto* de Vishṇu y la *predestinación* de los seres.

#### UNICIDAD DE VISHṆU: SU INDEPENDENCIA, SUS EXCELSAS CUALIDADES

La *independencia* es el criterio fundamental de la clasificación ontológica de Madhva. Todo se distribuye así en dos grandes categorías: *lo autónomo* y *lo dependiente*. Pero *lo único autónomo*, que no depende de nada ni de nadie para existir y para actuar, que tiene su causa en sí mismo es *Vishṇu*. Todo lo demás pertenece al reino de *lo dependiente*, de lo condicionado. La absoluta autonomía le da a Vishṇu un *status* único, más aún, la autonomía es un atributo que nadie comparte con Él.

Vishṇu también es *único por las excelsas cualidades* que lo caracterizan. En toda su obra en múltiples pasajes Madhva se complace en enumerar las supremas virtudes de Vishṇu.

Tomemos como ejemplos de estos pasajes el primer *Adhyāya* o «Capítulo» del *Brahmasūtrāṇubhāshya*, que es un epítome en 32 versos de su *Bhāshya*, «Comentario», de los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa, y los versos 10 (c-d) a 13 del Primer Capítulo del *Mahābhāratatātparyanirṇaya*. Damos a continuación el texto sánscrito y la traducción de ambos extractos.

*BRAHMASŪTRĀṆUBHĀSHYA, PRATHAMĀDHYĀYAḤ,*  
vol. II (de la citada edición), p. 279

El *Brahmasūtrāṇubhāshya* es un texto característico de la forma de proceder de los antiguos comentaristas del tratado de Bādarāyaṇa. Madhva interpreta todos los *sūtras* (aforismos) de Bādarāyaṇa y por consiguiente todos los textos upanishádicos a que esos *sūtras* se refieren en el sentido de que ellos sin excepción, en todas sus formulaciones, se refieren a Vishṇu, tienen en mira a Vishṇu, con la finalidad de dar a conocer su naturaleza y sus excelsos atributos. En la traducción que damos después del texto sánscrito del *Adhyāya* señalamos entre corchetes los *sūtras* de Bādarāyaṇa que sirven de base a los atributos enumerados por Madhva como propios de Vishṇu.

*Nārāyaṇaṃ guṇaiḥ sarvair udūrṇaṃ doṣavarjitam /  
jñeyam gamyaṃ gurūṃś cāpi natvā sūtrārtha ucyate // 1 //*  
*viṣṇur eva vijijñāsyah sarvakartā "gamoditah /  
samanvayād ikṣateś ca pūrṇānando 'ntarah khavat // 2 //*  
*praṇetā jyotir ityādyaiḥ prasiddhair anyavastuṣu /  
ucyate viṣṇur evaikah sarvaiḥ sarvaguṇatvataḥ // 3 //*

*sarvago 'ttā niyantā ca dṛśyatvādyujjhitāḥ sadā /*  
*viśvajīvāntaratvādyair līngaiḥ sarvair yutaḥ sa hi // 4 //*  
*sarvāśrayaḥ pūrṇaguṇaḥ so 'kṣaraḥ san hṛdabjagaḥ /*  
*sūryādībhāśakaḥ prāṇaprerako devatair api // 5 //*  
*jñeyo na vedaiḥ sūdrādyaiḥ kampako 'nyaś ca jīvataḥ /*  
*patitvādiguṇair yuktas tadanyatra ca vācakaiḥ // 6 //*  
*mukhyataḥ sarvaśabdaiś ca vācya eko janārdanaḥ /*  
*avyataḥ karmavākyaiś ca vācya eko 'mitātmakaḥ // 7 //*  
*avāntaraṃ kāraṇaṃ ca prakṛtiḥ sūnyam eva ca /*  
*ityādyanyatranīyatair api mukhyatayodītaḥ /*  
*śabdair ato 'nantaguṇo yacchabdā yogavṛttayaḥ // 8 //*

## 1

«Venerando a Nārāyaṇa, exaltado por todas las cualidades, carente de defectos, cognoscible, inteligible, y a los Maestros, el sentido de los *sūtras* [de Bādarāyaṇa] es explicado.

[Nārāyaṇa es, como dijimos, otro nombre de Viṣṇu. *Viṣṇu* no es para Madhva, como *Brahman* para Shaṅkara, una entidad que sólo puede ser descrita por la *Via negationis*. Las Escrituras (los *Vedas*, las *Upanishads*, etc.) y la Tradición (los *Purāṇas*, el *Mahābhārata*, etc.) dan a conocer, según Madhva, su naturaleza y atributos expresamente. Madhva afirma que él va a explicar y comentar los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa. Esto lo hará desde su concepción *teísta*, *realista* y *pluralista*. Ya en estos primeros versos encontramos dos importantes atributos de Viṣṇu, su *cognoscibilidad* e *inteligibilidad* (aunque la razón humana no pueda llegar a una completa intelección de Él), contrariamente a la posición de Shaṅkara, para quien no hay manera de conocer a *Brahman*. El tema de la cognoscibilidad de Dios es tratado ampliamente por Madhva en sus comentarios de los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa I, 1, 5-11.

El problema de la cognoscibilidad de Dios se planteó también en el Cristianismo de los primeros siglos, sosteniéndose al respecto tesis positivas y negativas. Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, pp. 116-118 y notas respectivas]<sup>10</sup>.

## 2-3

Sólo ha de desearse conocer a Viṣṇu [I, 1, 1], proclamado por los Textos Sagrados como el Hacedor de todo [I, 1, 2-3]; como resulta de la aplicabilidad [I, 1, 4] y del conocimiento [I, 1, 5-11], [con las expresiones] alegría plena [I, 1, 12-19], [que mora en el] interior [I, 1, 20 y 21], [que es] como el espacio [I, 1, 22], creador [I, 1, 23], luz [I, 1, 24], etc. —con estas y otras [expresiones] más que son usuales con relación a otras cosas es designado sólo Viṣṇu, Él que es único, con todas [ellas], por el hecho de que Él posee todas las cualidades.

<sup>10</sup> HARNACK, ADOLF VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990; 1.ª ed., 1886.

[El hombre debe esforzarse por conocer a Vishṇu en su realidad y hacerlo objeto de su devoción y culto. Dios es el Creador de todo y es así como las Escrituras lo presentan. Por primera vez en estas dos estrofas expresa Madhva una idea que le es cara: que todas las palabras que en el uso corriente se utilizan para designar a *diferentes* objetos, en su sentido verdadero y directo designan en realidad a *Vishṇu solo*: su esencia es la Beatitud, se encuentra en el interior de todos los seres, etc. En sus comentarios de Bādarāyaṇa Madhva explica ampliamente, trayendo a colación textos de las Escrituras, en qué sentido deben tomarse estas palabras cuando son atribuidas a Vishṇu. Lo que permite concluir que Vishṇu posee tales cualidades señaladas por los textos es el principio de la llamada «*aplicabilidad*» (*samanvaya*), que consiste en la referencia inmediata o mediata de todas las formulaciones de las *Upanishads* a *Brahman*, y asimismo el *conocimiento* o conciencia que hace de Él un ser consciente capaz de crear y descarta a la Materia como posible creadora de todo, conciencia que hace posibles una serie de atributos como el de «gobernante interno», etc. Él que es *Uno* y *Único* es designado así por la *multiplicidad* que son *las palabras*; y *todas* las palabras pueden ser referidas a Él por cuanto Él posee *todas* las cualidades.]

## 4

[Vishṇu,] El que todo lo compenetra [I, 2, 1-8], destructor [literalmente: devorador] [I, 2, 9-10], gobernante [I, 2, 18-20], eternamente imposible de ser visto, etc. [I, 2, 21-23], pues Él está unido a todas las características como son el hecho de estar en el interior de todas las almas individuales encarnadas, etc. [I, 2, 24-32; I, 2, 11-12 y I, 2, 13-17].

[En esta estrofa nuevos atributos de Vishṇu son enumerados: Vishṇu está en todo, pero es diferente de todo; Vishṇu no es sólo el Creador y mantenedor de todo, es también el que pone fin a todo en las diversos y alternados ciclos de creaciones y destrucciones del universo; Él controla el todo y a cada uno de los seres; Él es inaccesible a la vista, al oído y a los demás sentidos, porque no sólo se encuentra en el interior del alma de todos los seres, sino que, dotado de las cualidades del espacio, está difundido en todo el universo.]

## 5-6

Él es fundamento de todo [I, 3, 1-7], de virtudes completas [I, 3, 8-9], impecadero [I, 3, 10-12], existente [I, 3, 13], está en el loto que es el corazón [I, 3, 14], es el iluminador del sol y las demás estrellas [I, 3, 22 y 23], es el incitador del aliento vital [I, 3, 24 y 25], también por las divinidades [I, 3, 26-33] puede ser conocido [no sólo por los hombres], no mediante los *Vedas* por los *shūdras* [miembros de la casta inferior] y otros seres [I, 3, 34-38], es el motor [que pone en marcha todo] [I, 3, 39], y es diferente del *jīva*; adornado con las cualidades propias de un soberano por formulaciones que se encuentran en otros lugares.

[Otros atributos agregan estas dos estrofas a los anteriores: Vishṇu es el dador de la luz en el sentido de que el sol posee luz gracias a la luz que es Vishṇu, y es el dador de la vida en el sentido de que es Vishṇu el que le infunde vida al alien-

to vital; el privilegio de conocer a Vishṇu no está restringido al ser humano, también los Dioses de la tradición politeísta otrora omnipotentes y reducidos ahora a un *status* secundario por el Monoteísmo Vishnuita y cuya existencia Madhva acepta, pueden acceder al conocimiento de Vishṇu; además ciertos individuos como los miembros de la casta inferior de los servidores no pueden conocer a Vishṇu mediante la lectura y estudio de los *Vedas*, que están reservados a los otros seres, pero sí mediante el de otros textos; Vishṇu es la causa última de todo; Él es, como dijimos antes en la primera y segunda sección de este capítulo, diferente de las almas individuales encarnadas (*jīva*); Él tiene también, de acuerdo con otros textos, las cualidades propias de un gobernante, de un monarca del universo, entre las que se encuentra la omnipotencia de la que trataremos después.]

## 7

Y Él solo, Janārdana, es referido por todas las palabras en su sentido principal [I, 4]. Él es lo no-manifestado [y no la Materia] [I, 4, 1-9]. Las palabras que designan a las acciones rituales tienen como única referencia a Vishṇu [I, 4, 21-23] que es de esencia infinita.

[En esta estrofa Madhva reitera su tesis, ya expresada en las anteriores estrofas 2-3 y en otros múltiples pasajes de su obra, de que todas las palabras, originariamente, en su función o sentido literal, primero, directo, principal, supremo (*paramamukhyavṛtti*) designan a Vishṇu. Una ilustración de este principio es la interpretación de Madhva del término *avyakta*: en la filosofía Sāṃkhya el atributo de *avyakta*, «no-manifestada», se aplica a la Materia que es considerada como la causa original de todo, para Madhva, que no acepta esta función de la Materia y para quien Vishṇu es el origen de todo, la palabra *avyakta* también se refiere a Él, en el sentido de que es no-visible (*adrśya*), no-perceptible por la mente (*acintya*). Otra aplicación del mismo principio es que toda palabra que tiene que ver con una acción ritual ha de ser entendida en el sentido de que esa acción ritual debe tener en mira directa o indirectamente a Vishṇu.]

## 8

[Él es] la causa primera [I, 4, 28], la Materia [*Prakṛiti*] [I, 4, 24-27], la Vaciedad [I, 4, 29]. Él es así designado por estas y otras palabras en su sentido principal, [palabras] que incluso se acostumbra utilizar en otros contextos [con respecto a otros diferentes significandos, en su sentido secundario, refiriéndolas a otras cosas aparte de Vishṇu]; Él es así, de infinitas cualidades; las palabras que lo designan tienen la función de vinculación necesaria y esencial [con Él].»

[Vishṇu es el *nominando* de todo. Y las palabras «causa primera», «Materia», «Vaciedad», etc., que aparecen en las Escrituras, en sentido original, el que les corresponde no por convención sino por naturaleza (*yoga*), se refieren todas sin excepción a Él. Toda esta interpretación de Madhva, centrada en la función de la palabra, está basada en la teoría lingüística india que atribuye a toda pala-



bra un sentido original, principal (Vishṇu), y un sentido convencional, secundario (cualquier objeto aparte de Vishṇu)<sup>11</sup>.

*MAHĀBHĀRATATĀTPARYANIRŪYĀ,*  
versos 10 (c-d) a 13 del primer capítulo

El *Mahābhāratatātparyanirūyā* es un texto filosófico destinado a interpretar el poema épico del *Mahābhārata* a la luz del Teísmo Vishṇuita como una obra de contenido no épico sino espiritual. Damos a continuación el texto sánscrito y la traducción de los versos 10 (c-d) a 13 del primer capítulo del *Mahābhārata-tātparyanirūyā*:

*ekas samo 'pyakhiladoṣasamujjhito 'pi  
sarvatra pūrṇaguṇako 'pi bahūpamo 'bhūt // 10 c-d //*

*nirdoṣapūrṇaguṇavigraha ātmatantro  
niśetanātmakaśarīraguṇaiś ca hīnaḥ /  
ānandamātrakarapādāmukhodarādīḥ  
sarvatra ca svagatabhedavivarjītātmā // 11 //*

*kālāc ca deśaguṇato 'sya na cādir anto  
vṛiddhikṣayau na tu parasya sadātanasya /  
naitādrśaḥ kva ca babhūva na caiva bhāvyo  
nāstyuttaraḥ kim u parātparamasya viṣṇoḥ // 12 //*

*sarvajña īśvaratamaḥ sa ca sarvaśaktiḥ  
pūrṇāvyāyabalacitsukhavīryasāraḥ /  
yasyājñayā rahitam indirayā sametaṁ  
brahmeśapūrvakam idaṁ na tu kasya ceśam // 13 //*

10 c-d

«Único, idéntico a sí mismo, carente de todo defecto,  
siempre adornado de cualidades plenas  
ha sido objeto de múltiples comparaciones.

11

Con su cuerpo dotado de cualidades plenas, sin defecto,  
dependiente de sí mismo,  
no tiene cualidades o formas  
que tengan que ver con lo no-consciente.  
Todas las partes de su cuerpo, mano, pie, rostro, abdomen,  
están hechos de felicidad,  
y jamás se han dado diferencias inherentes en su ser.

12

Para Él no existen ni comienzo ni fin  
provenientes del tiempo o del espacio,

<sup>11</sup> Cf. KUNJUNNI RAJA, K., *Indian Theories of Meaning*, Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1963, pp. 59-63.

y, para Él, Supremo, Eterno,  
no existen ni incremento ni disminución.  
En ningún lugar existió ni existirá alguien igual a Él,  
cuanto menos existe  
para este Supremo Ser que es Vishṇu  
alguien superior.

## 13

Y Él es Omnisciente, Supremo Señor, Todopoderoso;  
su esencia es la fuerza, la inteligencia,  
la felicidad y la energía completas e inmutables,  
por su orden el universo  
con el Dios Brahmā a la cabeza  
que hasta entonces estaba solo  
se vio asociado con Indirā pero carece de poder propio.

[El presente texto exalta la figura de Vishṇu: su unicidad, su identidad consigo mismo, su total carencia de defectos, sus excelsas cualidades, su capacidad de ser homologado a todo, su magnífica apariencia corporal, su autonomía, su alejamiento de todo lo que no sea conciencia, su ser hecho de felicidad, no afectado para nada en sí mismo por la diferencia, ilimitado en el tiempo y en el espacio, inalterable, eterno, Ser Supremo sin igual ni superior, omnisciente, «señorísimo» (*īśvaratama*), omnipotente, su esencia esta hecha de fuerza, vigor, inteligencia y felicidad indestructibles y en grado máximo, Él asoció a su consorte Indirā (otro nombre de Ramā la Diosa consorte de Viṣṇu) a su obra de Creación del universo, creación que carece de un poder propio y está subordinada a Él.]

## EL PODER ABSOLUTO DE VISHṆU

En la estrofa 1 del *Tattvasaṅkhyāna*, cuyo texto y traducción hemos dado anteriormente, se afirma que Vishṇu es el *único ser dependiente de sí mismo*, no sometido al poder ni a la voluntad de nadie, absolutamente *autónomo*. La estrofa 11 del mismo tratado agrega que *todo* en el Universo depende de Vishṇu, *está bajo el control de Vishṇu*. Todo también está al alcance de su voluntad y su poder: crear, mantener y destruir el Universo, gobernar el mundo, determinar el destino de todos los seres; todo lo que en el mundo sucede se debe a su voluntad y a su poder.

La misma idea está expresada en casi idénticos términos en el Comentario de Madhva a los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa *ad I*, 1, 2, y en su obra *Brahmasūtrānūvyākhyāna I*, verso 90.

El *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, estrofa 13 arriba citada, afirma la omnipotencia (*sarvaśakti*) de Dios y que su esencia es la fuerza (*bala*) y la energía (*vīrya*) completas e inmutables (*pūrṇāvyāya*).

La *omnipotencia* de Vishṇu es junto con su *independencia* o *autonomía* y *excel-situd*, uno de los más importantes atributos exclusivos del Dios.

En relación a este punto la idea de Madhva de la omnipotencia divina concuerda con las de Shaṅkara y Rāmānuja, y en algunos aspectos con la interpretación del Dios personal de las *Upanishads*.

#### LA PREDESTINACIÓN EN MADHVA

La posición de Madhva frente al destino final de los *jīvas* (almas) es junto con el Pluralismo que sostiene el elemento más original de su sistema. En la estrofa 1 del *Tattvasaṅkhyāna*, incluido al inicio de este artículo, se declara que todo lo que no es Viṣṇu, o sea todos los seres (y todas las cosas) son no dependientes de sí mismos, es decir están sometidos al poder de otro —al poder de Viṣṇu que es su creador—. En las estrofas 4, 5, 6 y 7 de la misma obra se encuentra esbozada sintéticamente su teoría de la predestinación de los seres. De los seres dependientes de otro, que pertenecen todos al ámbito del sufrimiento, unos son aptos (*yogyā*), tienen la capacidad (*yogyatā*) de liberarse, como los Dioses, etc. mencionados en la estrofa 5, que ya son liberados (*mukta*); otros no son aptos (*ayogyā*) para la Liberación, no tienen capacidad (*ayogyatā*) para llegar a ella, y éstos o bien se encaminan hacia las tinieblas (*tamoga*) (*tamas* = el infierno) o están ya en ellas (*prāptāndhatamas*), o bien están en la serie eterna de las reencarnaciones (*śṛtisaṁsthita*, *śṛtisaṁstha*). Existe, pues, una predestinación para el bien o para el mal, lo cual constituye un aspecto más de la pluralidad que domina todo el sistema de Madhva.

¿Qué es lo que da lugar a la predestinación de los seres para un destino de felicidad o para un destino de desdicha? Existen textos de Madhva que inducen a pensar que él mantenía una concepción despótico-fatalista de la predestinación, y otros que inducen a pensar que él adhería a una concepción inspirada en la idea de que el Ser Supremo realiza en sí un ideal de justicia y bondad.

Examinaremos sucesivamente los textos que apoyan una y otra alternativa.

#### LA CONCEPCIÓN DESPÓTICO-FATALISTA DE LA PREDESTINACIÓN

1. Como lo hemos indicado en la sección *Diferencia y naturaleza propia*. *El Pluralismo absoluto de Madhva* la naturaleza propia de todos los seres y cosas, *svabhāva* o *svarūpa*, es la diferencia, *bheda*, que ellos presentan entre sí y que implica la posesión de un cúmulo de características propias peculiares diversas, *viśeṣa*.

Entre las características propias de los seres se encuentran la aptitud (*yogyatā*) o no-aptitud (*ayogyatā*) para el bien o para el mal, que son usadas por Madhva como criterio importante para la clasificación de los seres en el *Tattvasaṅkhyāna*, ya citado. Ellas forman parte de la naturaleza propia, tienen su fundamento en ella, dependen de ella, y por eso esa aptitud o esa no-aptitud forman parte del hombre.

Madhva en su *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, volumen V, XXII, estrofa 84 a-b, p. 423, identifica a la aptitud, *yogyatā*, con la naturaleza propia, *svabhāva*, y la caracteriza como sin comienzo en el tiempo, eterna en todos los *jīvas* (*svabhāvākhyā yogyatā yā haṭhākhyā / yā anādisiddhā sarvajīveṣu nityā /*), y en la estrofa 86 a, p. 423, señala que de ella proceden las acciones (... *haṭhācca karmāṇi bhavanti...*).

2. Esa aptitud o no-aptitud tienen una fuerza a la que el hombre no puede por sí solo resistir, tienen las características de una fatalidad frente a la cual el hombre es al parecer impotente.

En su *Brahmasūtrabhāṣya* (vol. II), comentando el *sūtra* III, 4, 34, p. 231, Madhva, dice: *sarvaprakāreṇotsāhe 'pi ye jñānayogyās ta eva jñānaṃ prāpnuvanti nānye /*, «Aunque se realicen toda clase de esfuerzos, sólo los que son aptos [*yogya*] para el conocimiento alcanzan el conocimiento, no otros».

En su comentario del *sūtra* III, 4, 35, p. 231, que dice que la Escritura enseña la no superación —para Madhva de la naturaleza propia (*svabhāva*)— Madhva agrega a lo anterior: *'daivīm eva sampattiṃ devā abhigacchantyāsūrīm eva cāsūrā naitayor abhibhavaḥ kadācit svabhāva eva hyavatiṣṭhante' iti svabhāvānabhibhavaṃ ca darśayati*, «Los Dioses obtienen sólo el destino divino, y los *asuras* [enemigos de los Dioses] sólo el de *asuras*; no se da jamás superación de ambos [destinos], pues [ellos: Dioses y *asuras*] se mantienen en su sola naturaleza propia, por esta razón [*la Escritura*] también enseña la no superación de la naturaleza propia».

En su comentario de la *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* (IV, 4, 1-25) VI, 4, volumen III, p. 725, Madhva dice:

*sa yathā karoti puruṣaṃ tathaivāyaṃ bhaviṣyati /  
sādhur bhavati sādhuṃ cet karoti puruṣottamaḥ /  
pāpo bhavati pāpaṃ cet sa karoti janārdanaḥ /  
tatpreritena puṇyena puṇyo bhavati mānavaḥ /  
tatpreritena pāpena tathā pāpaḥ pumān bhavet /*

«Como Él hace al hombre sólo así éste será:  
si el Ser Supremo lo hace bueno, es bueno;  
si Janārdana [= Viṣṇu] lo hace malo, es malo;  
por la virtud inspirada por Él el hombre es virtuoso,  
asimismo por el mal inspirado por Él el hombre es malo.»

Y, finalmente, en su *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, volumen V, X, estrofa 35 a-c, p. 152:

*bhaved dhi mokṣo niyataṃ surāṇāṃ naivasurāṇāṃ sa kathaṅcana syāt /  
utsāhayuktasya ca tatpratīpaṃ bhaved ...*

«Necesariamente se produce la Liberación para los Dioses,  
de ninguna manera se puede producir para los *asuras*,  
e incluso para [el *asura*] que se esfuerza  
lo contrario a ella se produce.»

Así como la serie de reencarnaciones a que está encadenado el hombre es *anādi*, «sin comienzo», viene desde una eternidad sin comienzo, la aptitud,

yogyatā, y la no-aptitud, ayogyatā, y la naturaleza propia, svabhāva, en que ellas se apoyan, son también anādi. Cf. *Brahmasūtrānuyākyāna*, volumen II, III, 4, 1, 111 a-b y 112 a-b, p. 489:

*anādiyogyatām caiva ... /  
ko nivārayituṃ śakto yuktyāgamabaloddhatām*

«¿Quién es capaz de rechazar la aptitud sin comienzo sostenida por la fuerza del razonamiento y de los textos?»

El hombre, pues, se condena o se libera por sí mismo, es decir por el poder de su naturaleza propia; es esta *naturaleza propia* para Madhva la *causa* de la predestinación de los seres para el bien o para el mal.

3. Pero a su vez esta *naturaleza propia* de cada uno y diferente en cada uno, que lo capacita o incapacita para la Liberación, le ha sido concedida por el mismo Vishṇu, como se desprende claramente del texto del comentario de Madhva a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* (IV, 4, 1-25) VI, 4, volumen III, p. 725, desde una eternidad sin principio como lo señala el texto de la estrofa 84 a-b del *Mahābhārata-tātparyanirṇaya*, volumen V, XXII, p. 423, ya antes citados —lo anterior es obvio teniendo en cuenta la absoluta omnipotencia de Vishṇu, que todo lo gobierna y todo lo controla.

En *Brahmasūtrānuyākyāna*, III, 2, verso 167 a-b, volumen II, p. 440, Madhva sostiene: ... *svabhāvo 'pyakhila īśāyatto 'khillasya ca*, «... Toda naturaleza propia de todo es dependiente del Señor».

En *Brahmasūtrabhāṣya* I, 1, 1, volumen II, p. 5, línea 7, Madhva cita un pasaje del *Gāruḍapūraṇa* en que se encuentra la siguiente afirmación: *sa hi sarva-manovṛttiprerakas...*, «Él [= Vishṇu] es el incitador de todos los procesos de la mente...»

*Ibidem*, volumen II, p. 7, línea 5, cita la *Brahmasaṃhitā: Nārāyaṇaprasādam rite na mokṣaḥ ...*, «No existe Liberación sin la gracia de Nārāyaṇa [= Vishṇu]...»

*Ibidem*, ad I, 1, 2, volumen II, p. 10, línea 16: *sṛṣṭisthitisamhāraniyamana-jñānājñānabandhamokṣāḥ...*, «[De Brahman = Vishṇu proceden] la creación, la conservación, la reabsorción, el gobierno [del mundo], el conocimiento, la ignorancia, el encadenamiento y la Liberación...» En el *Brahmasūtrānuyākyāna*, ad I, 1, 2, volumen II, p. 301, estrofa 90, se repite el mismo concepto.

Se puede, pues, decir que las almas están «predestinadas» a la Salvación, al infierno, o a la transmigración *por la fuerza de su naturaleza propia*, pero que esta *naturaleza propia* al parecer inmutable le es dada a cada uno por el propio Vishṇu, el Ser Supremo, Dios.

#### LA CONCEPCIÓN DE LA PREDESTINACIÓN INSPIRADA EN LA IDEA DE LA JUSTICIA Y BONDAD DE DIOS

Los textos presentados en la sección precedente configuran *prima facie* una noción de la predestinación en Madhva, la cual presenta gran similitud con un

fatalismo del cual no es posible escapar, y la cual implica que se concibe a Vishṇu (Dios) como un déspota que dispone del destino de los hombres eligiéndolos arbitrariamente para la beatitud o para el sufrimiento *post mortem* de acuerdo con la naturaleza propia o la aptitud o no aptitud que Él mismo les concede según la decisión de su omnipotente y absolutamente libre voluntad.

Dentro de esta concepción de la predestinación Vishṇu, Dios, que es el Hacedor de todo, podría ser acusado de parcialidad y crueldad; de «parcialidad» en cuanto, sin razón alguna, concede diferentes destinos a los hombres, unos de felicidad y otros de desdicha, y de «crueldad» en cuanto nada hace para evitar, aliviar o hacer cesar el sufrimiento de los que han obtenido destinos de dolor, sabiéndolo y pudiéndolo, pues entre sus exaltadas características figuran la omnisciencia y la omnipotencia.

Las observaciones y textos de Madhva que ofrecemos a continuación modifican la imagen de la predestinación que los textos citados en la sección anterior crean, introduciendo en la noción de la misma elementos que a la par que enriquecen esa noción cambian por entero su naturaleza y «liberan» a Vishṇu de las mencionadas acusaciones.

1. Primeramente, Madhva no podía permitir en la concepción de Vishṇu ningún componente de parcialidad y crueldad, contrarias ambas a la idea que se hacían los pensadores indios teístas del Ser Supremo, el cual sólo podía estar dotado de las más excelsas y nobles cualidades. Madhva recurre al *karman*.

El *karman* es la retribución moral de las acciones que el hombre realiza en sus diversas existencias o reencarnaciones. El *karman* es un proceso que se verifica en forma inexorable, independiente de la intervención de nada ni de nadie, mecánicamente, automáticamente, a la manera de una ley de la naturaleza. El *karman* es el responsable o el causante en última instancia del destino del hombre. Y el hombre por sus méritos o deméritos es el responsable de su propio *karman*. En la India se pensó que el *karman* (ateniéndose al cual Vishṇu, como veremos, distribuye la naturaleza propia) es el que determina el destino del hombre: el destino que le corresponde a cada uno en las reencarnaciones que le toca vivir está determinado para bien o para mal por los méritos y deméritos que acumuló en sus vidas anteriores. El *karman* o bien actúa en forma independiente mediante el mecanismo de una minuciosa y compleja «contabilidad» que maneja esos méritos y deméritos; el hombre va recibiendo, de acuerdo con ese mecanismo, lo que merece de desdicha o felicidad, de éxito o fracaso; o bien el *karman*, como en el presente caso de Madhva, es un instrumento al servicio del Ser Supremo, que guiándose por él, va a ir distribuyendo lo que cada hombre debe recibir como su destino, como su retribución, como su premio o castigo.

Pero también se pensó que ese poder del *karman* no le impedía al hombre obrar con cierta libertad, no para cambiar en la existencia actual los efectos del *karman* acumulado en el pasado, pero sí para modificar el *karman* en el futuro, integrando en él méritos o deméritos que modificarían su curso. La India creyó siempre en la capacidad del hombre para descubrir el camino del bien y en su

aptitud para seguirlo. El *karman* nunca equivalió a un *fatum* de inmodificable curso; estaba en el poder del hombre introducir en él modificaciones.

Si el hombre no pudiese modificar su *karman* para el futuro y éste tuviese que mantenerse siempre el mismo, no se podría explicar por qué razón el destino del hombre varía de una existencia a otra, como es comúnmente admitido. Si el *karman* fuera inalterable, el destino del hombre también tendría que serlo, sería siempre el mismo. Si ese destino cambia, es porque ha habido cambios en los méritos o deméritos que lo constituyen, méritos y deméritos provenientes de las acciones buenas o malas que el hombre ha realizado.

Además, si se aceptase la inalterabilidad del *karman*, las prescripciones morales y religiosas serían inútiles.

2. Vishṇu no les asigna a los hombres la naturaleza propia o la aptitud o no aptitud para hacer el bien, salvarse y llegar a la beatitud arbitrariamente, siguiendo únicamente los dictados de su soberana voluntad, deseo o capricho; Vishṇu le da a cada hombre la naturaleza propia que le corresponde de acuerdo con su *karman*. Cual es su *karman* tal es esa naturaleza propia. Cada uno recibe la naturaleza propia que él se merece de acuerdo con el carácter de sus acciones pasadas y de los méritos y deméritos que ha acumulado.

Así Vishṇu lleva a cabo la distribución de los destinos tomando como criterio supremo el *karman*. Ese criterio al cual ciñe su elección lo libera de toda posible acusación de parcialidad o crueldad.

En el *Brahmasūtrabhāṣya*, volumen II, pp. 96-98, comentando los *sūtras* II, 1, 35-37 de Bādarāyaṇa, Madhva fija su posición en relación con el tema de la parcialidad y crueldad de Dios y la función que le cabe al *karman*, antes expresada. En el comentario del *sūtra* II, 1, 35 Madhva dice:

*sarvakartṛtve vaiṣāmyanairghṇṇye tasyetyato vakti – om vaiṣāmyanairghṇṇye na sāpekṣatvāt tathā hi darśayati om (sūtra II, 1, 35) karmāpekṣayā phaladātṛtvān na tasya vaiṣāmyanairghṇṇye / puṇyena puṇyaṃ lokaṃ nayati pāpena pāpam iti hi śrutiḥ [Prašna-Upanishad III, 7] (vol. II, p. 96).*

«Se dice que siendo [Él, Vishṇu] el Hacedor de todo serían propias de Él la parcialidad y la crueldad, entonces [Bādarāyaṇa oponiéndose a esta tesis] dice: “OM No hay [en Vishṇu] ni parcialidad ni crueldad en razón de su atenerse [al *karman*], pues así enseña la Escritura OM” (*sūtra* II, 1, 35). Por el hecho de que Él es el dador del fruto [de retribución buena o mala] ateniéndose al *karman* [de cada uno], no existe en Él ni parcialidad ni crueldad, pues la Escritura (*Prašna-Upanishad* III, 7) dice que “Por el bien [realizado] Él conduce a un buen destino, por el mal [realizado] Él conduce a uno malo”.»

3. Existen además del *karman* otros factores, como la aptitud (*yogyatā*), el esfuerzo (*prayatna*), la devoción (*bhakti, sevā*), que dependen de la acción humana, a los que también toma en cuenta Vishṇu en la distribución que hace de los destinos de los hombres; y un factor que depende de la propia manera de ser de Vishṇu: su estar más allá de toda emoción, positiva como el amor (*rāga*) o negativa como el odio y la cólera (*dveṣa, roṣa*), que pueda inclinarlo para dar un mayor bien o un mayor mal que el que le corresponde a cada uno por su pro-



pia acción moral. Esta recurrencia al *karman* y a los otros factores es precisamente la que determina su equidad, justicia, ecuanimidad, su manera imparcial de actuar, Él es *sama*, «igual (para todos)», «justo».

El *sūtra* II, 3, 42 de Bādarāyaṇa dice:

*OM kṛtaprayatnāpekṣas tu vihitapraṭiṣedhāvaiyarthyaḍibhyaḥ OM*

«Él más bien toma en cuenta el esfuerzo y la acción, en razón de [que de otro modo se daría] la inutilidad de las prescripciones, de las prohibiciones, etc.»

Madhva, en su comentario, volumen II, p. 132, interpreta que con este *sūtra* queda eliminada la inutilidad de la Escritura, y queda confirmada la imparcialidad o justicia divina y la ausencia de crueldad en Vishṇu, ya que considera que la palabra «etc.» (*ādi*) se refiere al tema de la parcialidad y la crueldad de Dios, y cita un texto del *Mahābhārata* que expresa:

*pūrvakarma prayatnaṃ ca saṃskāraṃ cāpyāpekṣya tu /  
īśvaraḥ kārayet sarvaṃ tac ceśvaraḥkṛtaṃ svayam //  
anāditvād adoṣaś ca pūrṇaśaktitvatohareḥ*

«[Vishṇu] hace todo tomando en cuenta el *karman* anterior, el esfuerzo, y la predisposición [de los seres], y esto lo hace el Señor por su propia voluntad, porque desde la eternidad carece de defectos y porque el poder de Hari [= Vishṇu] es absoluto».

En el *Bhāgavatatātparyanirṇaya ad* III, 30, 39, volumen VI, p. 207, línea 12, *ad* VI, 17, 22, volumen VI, p. 323, líneas 8-9, y *ad* VII, 1, 12, volumen VI, p. 325, líneas 18 y ss. Madhva cita una serie de textos que corroboran estas ideas, como por ejemplo:

*yathāyogyātirekeṇa na dveṣyaś ca priyo hareḥ / iti Kāpileye*

«No existe para Hari [= Krishṇa] nadie que Él odie o ame en forma desproporcionada con sus merecimientos.»

*sevāyogyātirekeṇa svānām api na dāsyati /  
aparādhātirekeṇa nānyasyātaḥ samo hariḥ / iti Māhātmye*

«Él no les otorgará nada a los suyos en forma desproporcionada con su merecimiento y su devoción, y nada a los que no lo son en forma desproporcionada con su transgresión, por tal razón Hari es justo.»

*svabhāvataḥ priyatvāt tu sadā devapriyo hariḥ /  
apriyaś cāsuraṇām tu svabhāvāt tūbhayaṃ ṇṇām /  
deśakālau guṇāṃś caiva bhaktyādīn apyapekṣya tu /  
yogyatāṃ ca tathā karma sama ityabhidhīyate /  
svataḥ priyo 'pi devānām utpādhyāiva guṇān imān /  
itaresāṃ tathā doṣān sukhaduḥkhe dadātyajah /  
ubhayaṃ tu manuṣyāṇām ataḥ sama itīritāḥ /  
anādinīyatāś caiva guṇadoṣāḥ surādiṣu /  
yathākramaṃ punaś caiva nīyamād vardhitāś tathā /  
viṣṇunaiva tato nityaṃ viṣamaś ca janardanaḥ / iti Brahmatarke,*

«Hari ama siempre a los Dioses  
 porque por naturaleza le son caros  
 y Él no ama a los Asuras  
 [porque por naturaleza no le son caros];  
 y ama y no ama a los hombres  
 por su naturaleza [buena o mala].  
 Él es llamado “justo” [porque premia y castiga]  
 tomando en cuenta el lugar y el momento [de la acción],  
 las cualidades, la devoción, etc.,  
 la aptitud [para el bien y para el mal]  
 e igualmente el *karman*.  
 Él, que no ha tenido nacimiento,  
 amando por naturaleza a los Dioses,  
 haciendo surgir en ellos las cualidades,  
 y en otros [no amándolos] haciendo surgir los defectos,  
 les otorga [a unos y otros] la felicidad o la desdicha,  
 y ambas cosas a los hombres [según sus méritos o deméritos],  
 por tal razón Él es llamado “justo”.  
 Las cualidades en los Dioses  
 y los defectos en los Asuras  
 desde siempre están determinados fatalmente,  
 y además [las cualidades y los defectos] inexorablemente  
 son incrementados por Vishṇu  
 [en los hombres de acuerdo con sus merecimientos].  
 De ellos [= Dioses, Asuras y hombres]  
 eternamente diferente es Janardana [= Vishṇu].»

4. El poder absoluto de Vishṇu no se ve menoscabado porque Él actúe tomando en cuenta el *karman* de los seres y los otros factores. Madhva en su comentario del *sūtra* de Bādarāyaṇa II, 1, 37, volumen II, p. 97, dice: *na ca karmāpekṣatveneśvarasyāsvātantryam*, «No se da para el Señor pérdida de autonomía por el hecho de que se atenga al *karman*.»

El *Mahābhārata*tātparyanirṇaya XXII, estrofas 86-87, volumen V, p. 423, corrobora la tesis de que en Vishṇu el libre albedrío no es limitado por el hecho de que Él se atenga para sus decisiones a determinados criterios:

... *phalaprado vāsudevo 'khillasya //*  
*svātantryaśakter viniyāmako hi tathā 'pyetān so 'pyapekṣyaiva yuñjyāt /*  
*etān apekṣyaiva phalaṃ dadātītyasyaiva saṅkalpa iti svatantratā //*

«Vāsudeva [= Vishṇu] es el dador del fruto de todo,  
 pues Él es el controlador  
 debido al poder de su autonomía;  
 aún siendo así  
 Él decide ateniéndose a aquéllos [factores,  
 que son: la aptitud, el *karman*, el esfuerzo de los seres];  
 ateniéndose a ellos Él da el fruto:  
 la voluntad es sólo de Él  
 y en esto consiste su autonomía.»

El hecho de que Vishṇu se haya fijado criterios de decisión no significa una disminución de su independencia, de su omnimoda libertad (*svātantrya*, *svatantratā*).

5. En el punto 1 de esta sección hemos expresado que el *karman* no coarta la libertad del hombre en forma absoluta y que el hombre puede, usando su libre albedrío, cambiar el curso del *karman* en esta vida y/o en las vidas que siguen a su existencia actual. Algo similar se puede afirmar respecto del poder de Vishṇu y de la libertad del hombre.

Si bien los tratados de Madhva afirman que todo está sometido a la voluntad de Vishṇu, que todo depende de Él, que Él todo lo controla, queda sin embargo un margen para la *libertad* del hombre, para el ejercicio de su libre albedrío. Margen pequeño puede ser, pero margen al fin de *libertad y responsabilidad*. El hombre (*jīva*) no es una autómatas, un juguete, una marioneta, que Vishṇu hace actuar en todo según su voluntad, deseo o capricho; el hombre está capacitado para actuar libremente dentro de los límites que le concede o fija la voluntad de Vishṇu.

En *Brahmasūtrabhāṣya* II, 3, 33-42, volumen II, pp. 130-133, Madhva se ocupa de establecer que el *jīva* tiene que participar en la acción que realiza como agente libre y responsable, pues de otro modo todas las prescripciones y prohibiciones de las Escrituras carecerían de razón de ser. No hay norma o prohibición moral para un ser cuya forma de actuar está fatalmente pre-determinada. Madhva en su comentario del *sūtra* II, 3, 33 de Bādarāyaṇa (p. 130) sostiene:

*īśvarasyaiva kartṛtvam uktam / 'yat karma kurute tad abhisampadyate' [Brihadāraṇyaka-Upanishad IV, 4, 5] iti jīvasyāpyupalabhyate / atra āha oṃ kartā śāstrārthavattvāt oṃ [sūtra II, 3, 33 de Bādarāyaṇa] jīvasya kartṛtvābhāve śāstrasyāprayojakatvapṛāpter jīvo 'pi kartā.*

«Se ha afirmado la condición de agente sólo del Señor [en cuanto se dice de Él que es el Hacedor de todo], [pero sobre la base del texto, *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 5, que dice:] “Uno obtiene los frutos de la acción que uno hace”, ella [= la condición de agente] es captada también como propia del *jīva*, al respecto [por eso Bādarāyaṇa, *sūtra* II, 3, 33] dice: “[El *jīva* es] agente [libre y responsable] en razón de que los tratados [= las Escrituras] tienen un sentido”. [Efectivamente,] debido a que se llegaría a la inutilidad de las Escrituras si no existiera la condición de agente [libre y responsable] del *jīva*, [se debe concluir que] también el *jīva* es agente.»

En este contexto Madhva, después de comentar una serie de argumentos que aduce Bādarāyaṇa en apoyo de la tesis enunciada en el *sūtra* 33 para probar que el *jīva*, el alma encarnada, el individuo, es también agente libre y responsable, explica la comparación de Bādarāyaṇa, contenida en su *sūtra* II, 3, 40, que dice:

*oṃ yathā ca takṣobhayathā oṃ*

«Y como el carpintero ambas cosas.»

Madhva da la siguiente explicación:

*yathā takṣṇaḥ kārayitṛṇiyatatvaṃ kartṛtvam ca vidyate evaṃ jīvasyāpi.*

«Como el carpintero, de la misma manera también para el *jīva* se dan [al mismo tiempo] ambas condiciones: la condición de estar sometido a aquel que le encomienda el trabajo y también la condición de agente [libre y responsable en cierta y limitada medida].»

La idea de la comparación es que el carpintero a quien se le encarga una determina obra está obligado necesariamente a seguir las especificaciones de la persona que le encargó el trabajo, pero al margen de esta limitación para su acción, él goza de libertad para realizar la obra según su criterio personal, conocimiento, experiencia, responsabilidad, etc. Como para el carpintero, para el *jīva* existe dependencia y libertad o una libertad de acción, con la consiguiente responsabilidad de sus acciones, dentro de los límites asignados por Dios.

6. Si así no fuera, si la voluntad de Vishṇu determinase *toda* la conducta del hombre, si el *karman* señalase el camino que uno fatalmente debe seguir, si esa voluntad divina y ese predeterminismo kármico aplastasen por entero la voluntad humana, destruyesen por completo la libertad y anulasen íntegramente la responsabilidad moral de las acciones, ¿qué finalidad, función o utilidad tendría (además de las Escrituras, que representan a la religión y a la ética, a lo cual ya nos hemos referido) la devoción (*bhakti*) a Vishṇu, Dios, que los textos de Madhva exaltan como el medio supremo para alcanzar la salvación y llegar a la suprema felicidad cerca de Él?

Integrando los textos tratados en esta sección a los textos citados en la sección anterior se configura así un tipo de predestinación que toma en cuenta como elementos para determinar el destino humano, la voluntad suprema de Vishṇu, su carencia de parcialidad y crueldad, el poder enorme del *karman* y la libertad y voluntad aunque limitadas del hombre.

#### EL CONOCIMIENTO Y LA DEVOCIÓN. EL DESTINO DE LAS ALMAS EN MADHVA

Para Madhva, al igual que para Rāmānuja, la meta del esfuerzo humano es, por un lado, liberarse de las reencarnaciones y de los destinos dolorosos *post mortem* y, por otro lado, llegar a presencia de Dios, Vishṇu, residir junto a Él *ad aeternum* llevando una existencia de felicidad originada en la proximidad con Vishṇu, y regocijándose con la compañía de los que han alcanzado el mismo destino en el nivel jerárquico que les ha tocado. Las almas liberadas (*mukta*) de la condición empírica obtienen así diferentes condiciones o destinos.

Los dos medios principales de que dispone el hombre para alcanzar esta meta son el conocimiento (*jñāna*) y la devoción (*bhakti*), además desde luego de la disciplina moral y del cumplimiento de las prácticas religiosas. Es interesante señalar que estas últimas están al servicio de la *bhakti* y que sin ella son carentes de efecto o fruto. En *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya ad I, 4, 10*, volumen III, p. 573, Madhva afirma:

*dhyānam ca guruśuśrūṣā nityanaimittikāḥ kriyāḥ /*  
*tīrthadānajaṇṇādyās ca svādhyāyo harikīrtanam /*  
*dvādaśyādivratam caiva tulasyādyair athārcanam /*  
*sarvaṃ bhaktyartham uddiṣṭam niṣphalan tu tayā vinā /*  
*viṣṇubhaktiyuto muktiṃ yāti nānyaḥ kathaṅcana /*

«La meditación, la obediencia al maestro, *guru*,  
 las acciones rituales regulares y ocasionales;  
 la visita a los lugares sagrados,  
 la donación, las oraciones, y otras prácticas,  
 la recitación de los textos, los cantos en alabanza de Hari;  
 los doce votos y los otros  
 y las ofrendas con *tulasī* [hierba sagrada] y las otras –  
 todo [esto] ha sido prescrito con miras a la devoción  
 y es ineficaz sin ella.  
 El que está en posesión de la devoción a Vishṇu  
 llega a la Liberación,  
 y ningún otro de ninguna manera.»

En *Bhāgavatatātparyanirṇaya* III, 33, estrofa 32, volumen VI, p. 214, Madhva hace suya una cita del *Harivaṃśa* que afirma:

*jñānabhaktī vinā naiva muktiḥ kasyāpi vidyate /*

«No existe Liberación para nadie sin el conocimiento y la devoción.»

Cf. *Ibidem*, V, 19, estrofa 14, volumen VI, p. 295:

*yasya samyak ca bhavati jñānam bhaktis tathaiva ca, niścitas tasya mokṣaḥ syāt ...*

«La Liberación es segura para aquel que posee el correcto conocimiento y la devoción.»

1. El *conocimiento* es el conocimiento de la naturaleza de Vishṇu, de su grandeza, de su soberanía, de sus excelsas cualidades, reveladas por las Escrituras y expuestas por Madhva en los numerosos comentarios de las mismas. Véase *Mahābhārataatātparyanirṇaya* I, estrofas 80-84, volumen V, p. 13, donde se enumera lo que es necesario conocer para poder liberarse: la jerarquía que reina entre los Dioses con Vishṇu a la cabeza (*tāratamya*) que apunta a mostrar que Vishṇu es el único Dios, superior a todos los otros; la supremacía de Vishṇu (*sarvoccatva*); las cinco formas de la diversidad (*pañcabheda*) (ver la sección *Tres entidades realmente existentes y diferentes entre sí: Dios, las almas y la materia*); la unidad o ausencia de diversidad (*svābheda*) en Vishṇu; su carencia de defectos (*nirdoṣatva*); la abundancia de sus cualidades (*guṇodreka*); los *avatāras* o manifestaciones de Vishṇu, así como las funciones específicas de cada uno de ellos (*tadāveśa*); que la creación, la conservación, la disolución, el conocimiento, el destino, la ignorancia, el encadenamiento y la Liberación provienen de Vishṇu; y las Escrituras y textos que tienen que ver con Vishṇu. Estas estrofas constituye un verdadero epítome de la teología vishṇuita.

Este conocimiento se obtiene con el método tradicional preconizado en la India: 1) *shravaṇa*, literalmente «audición» (de las Escrituras de boca de un maestro competente), es decir, el «estudio» con miras a hacerse de esas enseñanzas, y tenerlas presentes; 2) *manana*, la «reflexión» (sobre las enseñanzas así adquiridas por la audición, con miras a su comprensión de acuerdo con la correcta interpretación de las mismas, predominando en esta etapa el trabajo discursivo, racional, argumentativo de la mente, que confirma y fija la adhesión a ellas en la convic-

ción de que contienen la verdad; esta etapa puede ser calificada de especulación filosófica en general y de teológica en el caso de Madhva, ya que el tema central es Dios, Vishṇu); 3) *dhyāna*, «meditación» (o la práctica yóguica mística que implica experimentar, vivenciar, en un proceso directo e intuitivo de la mente, aquellas verdades adquiridas por la *audición* y sostenidas y afirmadas por la *reflexión*).

2. La devoción (*bhakti*) es definida por Madhva en *Mahābhāratatātparyanirṇaya* I, estrofa 85, volumen V, p. 14:

*māhātmyajñānapūrvas tu sudṛḍhas sarvato 'dhikah /  
sneho bhaktir iti proktas ... //*

«Se llama devoción [a Vishṇu] al amor [a Vishṇu],  
precedido por el conocimiento de su grandeza,  
firme y superior a todo.»

## REFLEXIÓN FINAL

Por su identificación de *Brahman* con Vishṇu, el sistema de Madhva al igual que el de Rāmānuja está vinculado con el Vishṇuismo y puede ser considerado otra teología del mismo, lo que no debe hacer pasar por alto los aspectos filosóficos del mismo como el realismo y el pluralismo.

Es importante tener presente que Śāṅkara, Rāmānuja y Madhva, partiendo de los mismos textos, *Upanishads* y *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa, llegan a constituir sistemas filosóficos totalmente diversos entre sí: No-dualismo absoluto śāṅkariano, No-dualismo calificado rāmānujiano y Pluralismo madhviano. Al lado de esos tres sistemas otros pensadores constituyeron otros sistemas con características propias.

La posibilidad de construir sistemas diferentes a partir de los mismos textos se debe a que las *Upanishads* son obras de recopilación que reúnen teorías de diverso origen, carentes de unidad doctrinaria, muchas veces contradictorias entre sí; y el tratado de Bādarāyaṇa, por su estilo aforístico conciso y muchas veces un tanto hermético, se presta a diversas interpretaciones, aunque con toda probabilidad su autor haya pretendido establecer una interpretación unitaria de las *Upanishads*.

Los pensadores, que se abocaban al estudio y sistematización de las doctrinas de los textos upanishádicos y del tratado de Bādarāyaṇa, al construir sus sistemas filosóficos, fundamentaban sus opiniones en aquellos pasajes de esas obras que condecían con esas opiniones; y mediante una hábil hermenéutica que formaba parte de la tradición cultural de la India interpretaban los pasajes que no condecían con esas opiniones en una forma adecuada a ellas, lo cual muchas veces, como es natural, significaba forzar los textos y atribuirles un sentido que *prima facie* no poseen. Esta forma de actuar permitió la constitución de múltiples y diversos sistemas.

Creemos que en otras culturas han sucedido hechos similares: interpretaciones de un mismo texto desde diversas perspectivas con la consecuente for-

mación de diversas escuelas de doctrina. Católicos, luteranos, calvinistas parten de los mismos textos bíblicos y llegan a posiciones diversas y muchas veces profundamente polémicas, de lo cual justamente el tema de la predestinación, al que acabamos de referirnos, es un ejemplo.

Lo que puede ser peculiar de la India es que todas esas diversas interpretaciones de las *Upanishads* (consideradas parte de la *Revelación*) y de los aforismos de Bādarāyaṇa, son consideradas *ortodoxas* y gozan de respeto por parte de la conciencia colectiva india. Tal vez ese hecho se debe a que la India privilegió la visión pluralista de la realidad, la posibilidad de diversos acercamientos a la misma, y a su evidente espíritu de tolerancia.

## BIBLIOGRAFÍA

### a) *Edición crítica de las obras de Madhva*

*Sarvamūlagranthāḥ, Collected Works of Śrī Madhwācārya*, Edited critically with an Introduction, explanatory Notes and Appendices by Dr. Vyasanakere Prabhanjanacharya, Bangalore: Śrī Vyāsamadhwa Sēvā Pratiṣṭhāna (Regd.), 1999. En 7 volúmenes.

### b) *Traducciones*

SUBBA RAO, S., *Vedānta-sūtras with the Commentary of Śrī Madhwācārya*, Madras, 1904. Texto sánscrito y traducción al inglés.

*The Bhagavad Gita, translation and commentaries in English according to Sri Madhwacharya's bhāṣya*, Madras, 1906.

Chandra Vasu, volúmenes I, III, XIV y XXX de la serie *Sacred Books of the Hindous*, Allahabad. Traducción al inglés de los comentarios de Madhva a las *Upanishads: Iṣa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka* (1909), *Chāndogya* (1909), *Bṛhadāranyaka* (1916), *Aitareya* y *Taittirīya* (s.d.).

SIAUVE, S., *La voie vers la connaissance de Dieu*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1957. Traducción al francés del comentario del *Anuvyākhyāna* por Rāmānuja relativo al primer *sūtra* de Bādarāyaṇa. Contiene el texto sánscrito y un detallado comentario.

SIAUVE, S., *Les noms védiques de Viṣṇu*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1959. Traducción al francés del comentario del *Anuvyākhyāna* por Rāmānuja relativo a varios *sūtras* del primer capítulo de Bādarāyaṇa. Contiene el texto sánscrito.

VON GLASENAPP, H., «Lehrsätze des dualistischen Vedānta» (Madhvas Tattvasaṃkhyāna), en *Von Buddha zu Gandhi*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, pp. 187-192. Traducción al alemán del mencionado tratado. Contiene el texto sánscrito.

MESQUITA, R., *Madhva, Viṣṇutattvanirṇaya*, Wien: The De Nobili Research Foundation, 2000. Traducción al alemán anotada del mencionado tratado.

### c) *Estudios*

GRIERSON, G. A., «Mādhvas, Madhvāchāris», en J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, pp. 232-255.



- RAO, N., «The Epistemology of Dvaita Vedānta», en *The Adyar Library Bulletin*, vol. XXII, Parts 3-4 (Madras) December, 1958.
- SHARMA, B. N. K., *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- SHARMA, B. N. K., *History of the Dvaita School of Vedānta*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1961, 2.<sup>a</sup> ed., 1981; y vol. II, Bombay: Booksellers Publishing Co., 1961.
- SHARMA, B. N. K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries* (A Critical Exposition), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971 y ss. Expone críticamente los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva de los aforismos de Bādarāyaṇa.
- SIAUVE, S., *La doctrine de Madhva*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1968.
- VON GLASENAPP, H., *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn-Leipzig: Schröder, 1923.

d) *Exposiciones antiguas (Doxografía)*

- STAFFORD BETTY, L., *Vādirāja's Refutation of Śaṅkara's Non-Dualism. Clearing the Way for Theism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. Traducción inglesa del primer capítulo del tratado *Nyāyaratnāvalī* de Vādirāja. Contiene el texto sánscrito.

Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB/CONICET  
Olazábal 1584, 3° C  
1428 Buenos Aires  
Argentina  
cldragon@mail.retina.ar

FERNANDO TOLA  
CARMEN DRAGONETTI

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2004]