

VISHISHĀDVAITA: IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LA ONTOLOGÍA DE RĀMĀNUJA. HINDUISMO Y CRISTIANISMO

GASPAR RUL-LÁN BUADES

Doctor en teología y especialista en hinduismo

RESUMEN. Al aceptar el hecho de la creación y a Brahman como el creador, Rāmānuja tiene que enfrentarse al problema, aparentemente insoluble, que el ser humano se ha planteado a través de su turbulenta historia; la compatibilidad de un Ser infinito, perfecto, eterno, inmutable, creador, y una criatura finita, imperfecta, temporal y mutable, por eso en un mundo imperfecto y por naturaleza mutable y perecedero, el hombre ha buscado siempre Algo o Alguien perfecto, inmutable y permanente que dé sentido a la vida. ¿Qué relación hay entre el Creador y la criatura? Y la respuesta, para Rāmānuja, está en el descubrimiento de que, en el corazón de toda imperfección, de toda mutación, de toda destrucción, hay Algo perfecto, inmutable, imperecedero. Algo, en fin, que da sentido a nuestra vida como criaturas, y este algo es el mismísimo Creador, que no solo no está lejos de la criatura, sino que es el núcleo inamovible de su ser, como verdadera Alma imperecedera de su limitada realidad ontológica. En la India, este permanente huésped de toda criatura ha sido siempre conocido como el *Ātman*, Brahman, el Espíritu que mora en todos los seres desde el primer instante de su existencia, y que, siendo distinto de todo, distinto ontológicamente del hombre, está presente en todo, guiándolo todo desde dentro, hacia el reencuentro final con Él.

PALABRAS CLAVE: hinduismo, cristianismo, diferencia creador-criatura, no dualidad, Atman, Brahman, identificación mística.

Identity and Difference in the Ontology of Rāmānuja

ABSTRACT. By accepting the fact of creation and Brahman as the creator, Rāmānuja has to face the seemingly insoluble problem that the human being has raised through his turbulent history. The problem of compatibility of an infinite, perfect, eternal, immutable, creative creator, and a finite, imperfect, temporal and mutable creature. That is why in an imperfect world and by nature mutable and perishable, man has always sought Something or Someone perfect, immutable and permanent that gives meaning to life. What is the relationship between the Creator and the creature? And the answer, for Rāmānuja, is in the discovery that, at the heart of all imperfection, of every mutation, of all destruction, there is something perfect, immutable, imperishable. Something, in the end, that gives meaning to our life as creatures, and this something is the very Creator, who is not only not far from the creature, but is the immovable core of his being, as the true imperishable Soul of his limited ontological reality. In India, this permanent host of every creature has always been known as the *Ātman*, Brahman, the Spirit who dwells in all beings from the first moment of his existence, and who, being different from everything, ontologically distinct from man, is Present in everything, guiding everything from within, to the final reunion with Him.

KEY WORDS: Hinduism, Christianity, difference creator-creature, non-duality, Atman, Brahman, mystical identification.

1. ANTECEDENTES. EL MOVIMIENTO BHAKTI

Contra la imagen popular de una India de innumerables dioses y diosas con sus, para los occidentales, incomprensibles ritos y ceremonias, templos e ídolos, hay que decir que siempre ha habido en aquel país, desde hace más de

dos mil años, un constante movimiento popular anti-ritualista y monoteísta, fundamentado en una relación personal del hombre con el Absoluto, Brahman. Es lo que se conoce con el nombre de *bhakti-mārga*, el camino de la unión amorosa de la criatura y el Creador¹. Este movimiento devocional se desarrolló como reacción contra las profundas y sutiles disquisiciones de los libros sagrados sánscritos y las escuelas filosóficas, tanto dualistas como monistas, que no dejaban espacio alguno para un Ser superior y creador, *Īśvara*, con el que la criatura humana pudiese establecer una relación personal, expresada de forma poética-mística en las diversas formas del amor humano: deseo, espera, separación, encuentro y unión.

Esta corriente *bhakti*² fue como una poderosa corriente de agua subterránea cuyas primeras gotas brotan ya en la religión natural de los Vedas, (siglo XX a.C.): «Sé tú nuestras salvación; muéstrate como nuestro amigo/ Cuida y muestra compasión hacia los que te adoran/ Amigo, padre, el más paternal de los padres/ da a los que te adoran libertad y vida»³; las Upanishads (siglo VII a. C.): «A quien siente por Dios una devoción suprema... a esa gran alma se le iluminan las cosas enseñadas»⁴. Iluminación que, a principios de nuestra era, se convierte en un arroyo que inunda las palabras del Bhagavad Gītā (siglo I a.C.): Krishna, el *avatāra* de Brahma dice: «Aquellos que con amor me aceptan como meta suprema, y con fe buscan la esencia de la ley eterna, que es inseparable de las virtudes enumeradas, esos son muy amados por mí»⁵; así, las leyendas de los Purānas (siglo I d. C.), sobre las diversas manifestaciones corporales de Brahman como *avatāra*: «Los dioses habitarán en aquel que tiene un amor generoso hacia el Señor. El Señor omnipresente es la misma vida de todos los seres como el agua es del pez»⁶. Esto llega a hacerse un caudaloso río en los místicos medievales de las dos tendencias hindúes, los adoradores de Shiva, (shaivismo), y los adoradores de Vishnu (vaishnavismo), manifestándose en la poesía mística de los Ālvārs y Nāyanārs, en el sur del país; con Jñāneshvar, Nāmdev y Tukārām, en el centro; y en el norte, con Chaitanya, Chandīdās y Jayadeva: «Él mora en tu interior. Que tu amor bata fuerte, que batan sin cesar tus sentimientos hasta que aflore el Dios resplandeciente, esa joya que llevas escondida dentro de ti»⁷.

Este imparable movimiento devocional es el que hoy, contra toda apariencia en contrario, es el que vivifica la religiosidad popular del Hinduismo, y es a

¹ El *bhakti mārga* (camino de la devoción amorosa) es la corona de los otros dos caminos de liberación, el *karma mārga* (camino de las obras) y el *jñāna mārga* (camino de la contemplación), expuestos con detalle en el *Bhagavad Gītā*.

² Cf. RUL-LÁN BUADES, G. «Bhakti Mārga. El camino de la Mística Hindú» en *Encuentros en la fe a orillas del Ganges*, (Vol I) Bubok, Madrid, 2014, p. 57-88.

³ ṚG V. IV 17-17 en BOSE, A. C. op.cit. p. 82

⁴ Shvetāshvatara Up. 6.23, en Herranz F.G. y Pujol, O. op.cit. p.326. Todas las citas de las Upanishads están tomadas de esta obra.

⁵ B.G XII,20.

⁶ Bhāgavata Purāna, XIX, en VYAS, R. N. op.cit. p. 193.

⁷ Tirunavulkkaracar, en AGUADO, J. op.cit. p.19.

este *bhakti-mārga* al que Rāmānuja, refutando tanto las tendencias dualistas del Shamkya, como, especialmente, la postura aparentemente monista de la no-dualidad (*advaita*) de Shankara, intenta dar una fundamentación filosófica-teológica: el *Vishishādvaita*, cualificando la no-dualidad (*vishishta*=cualificado; *advaita*= no dualidad), insistiendo en la realidad del ser creado y la posibilidad de una relación personal entre este y el absoluto Brahman.

2. RĀMĀNUJA: EL HOMBRE Y SUS OBRAS.

La vida de este gran pensador hindú está cubierta de leyendas difíciles de confirmar históricamente. Lo poco que sabemos de él es que nació en 1017 en el seno de una piadosa familia brahmin del sur de la India, en la región de Tamil Nadu, en una pequeña ciudad cercana a la moderna Chenay (Madrás). Por ello, su lengua madre era el Tamil, aunque, dada la posición de su padre perteneciente a la clase sacerdotal, y profundo conocedor de las escrituras clásicas hindúes, probablemente desde su infancia entró en contacto y aprendió la lengua ritual del sánscrito, tomando como primer maestro a un santón de casta baja. Desde su juventud Rāmānuja mostró un gran amor al estudio de las escrituras y una actitud muy liberal hacia el sistema de castas, tomando como primer maestro suyo a un santón de casta baja (*shūdra*), llamado Kancipurna, que servía en el templo de Vishnu.

Más tarde se hizo discípulo de un tal Yāmunā, el guía espiritual de la comunidad Tamil de adoradores del dios Vishnu, que centraba su vida religiosa en la poesía mística de los Ālvārs, escrita en lengua Tamil, pero a la que le faltaba todavía una sólida base racional, que debía hacerse, necesariamente, en sánscrito para poder ser aceptada por la sociedad india más culta. Pronto el maestro vio en el joven Rāmānuja al hombre que podría asumir esta ingente labor de articular una interpretación filosófica del popular movimiento *bhakti*, y pidió a su discípulo que preparase un comentario, en sánscrito, a los famosos y crípticos aforismos de Bādarāyana, el *Brahma Sūtras*, con los que el autor intenta resumir todas las enseñanzas de las Upanishads..

Según la tradición, Rāmānuja murió en 1137 a la edad de 120 años dejando una importante colección de cinco obras, todas ellas en sánscrito. Las dos obras más importantes son el *Shribhāshya* y el *Gītābhāshya*. El primero es un extenso y detallado comentario a los aforismos de Bādarāyana, en el que Rāmānuja se esfuerza en mostrar la posibilidad de una postura teísta y realista, con la que el devoto *bhakta* pueda mantener una relación personal con el absoluto, eterno, omnisciente y perfecto Brahman hasta llegar a la perfecta unión con Él, sin perder su individualidad como persona. El *Gītābhāshya* es un comentario al Bhagavad Gītā en la misma línea teísta-realista del *bhakti-marga*, tal como se expone en el diálogo entre el guerrero Arjun y el *avatāra* Krishna en el gran poema místico insertado en la épica del *Mahābhārata*. Las otras obras filosóficas más conocidas de Rāmānuja son: *Vedārtha Sangraja*: compendio de la doctrina

de los Vedas, al que hay que añadir dos otros breves comentarios igualmente a los Vedas, el *Vedāntasāra* y el *Vedāntadīpa*.

Además de estas obras de carácter más especulativo, se le atribuyen otras tres obras poéticas de carácter más devocional, agrupadas en el *Gadyatraya*, que son: el *Sharanagati-gadya*, una oración en forma de diálogo entre Rāmānuja y las deidades Lakshmi y Vishnu, el *Shriranga-gadya*, una oración de total entrega al dios Ranganata, y el *Shri-Vaikunta-gadya*, en el que se describe con detalle el paraíso de Vishnu al que llegan los hombres al alcanzar la libración última. Finalmente, también se atribuye a Rāmānuja un manual de oraciones diarias, el *Nityagrantha*.

Centrándonos en su obra más importante, el *Shrībhāshya*, hay que decir que con sus más de 500 páginas (en la traducción inglesa)⁸, no es una lectura fácil para un occidental, pues el autor intercala en sus propias reflexiones filosófico-teológicas, plagadas de citas de los libros sagrados hindúes, extensas y detalladas refutaciones a los comentarios a los mismos sūtras de Bādarāyana, hechas por las distintas escuelas filosóficas. La obra está compuesta de cuatro lecciones (*adhyāyas*) y cada una de ellas tiene cuatro partes (*pādas*). La Lección I^a declara la necesidad absoluta de investigar sobre la naturaleza de Brahman como realidad primera, estudiando las distintas manifestaciones de Brahman como causa primera del universo, y la armonización de las tres realidades: Brahman, el universo y el ser humano. La Lección II^a presenta las objeciones y contradicciones que aparentemente produce la manifestación del Absoluto como origen de todas las cosas y meta final de todas ellas. La Lección III^a, de carácter más práctico, presenta los caminos para llegar a la conciencia del Absoluto y, finalmente, la IV Lección describe las distintas clases de meditación, y el fruto que se alcanzan con ellas que es la unión personal con el Absoluto, Brahman.

Todo el pensamiento de Rāmānuja se puede resumir en su esfuerzo para contestar a estas cinco preguntas básicas: 1) ¿Quién es Brahman en sí mismo? 2) ¿Quién es Brahman como creador del universo? 3) ¿Qué relación existe entre Brahman, entre el Creador, y el universo creado? 4) ¿Cómo explicar esta relación sin caer ni en el monismo ni en el dualismo? y 5) ¿Cuál es el destino final de la criatura?

3. ¿QUIÉN ES BRAHMAN EN SÍ MISMO?

Rāmānuja en sus comentarios a las *Vedānta Sūtras* empieza diciendo que lo primero y más importante es investigar sobre Brahman, y abre su gran obra con esta hermosa oración:

⁸ THIBAUT, G. (trad.) *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Ramanuja*, The Echo Library, Teddington, 2006. (la obra original se conoce como *Shrībhāshya*, por lo que las citas siguientes en el artículo serán ShBh).

«Que mi mente se llene de devoción hacia el supremo Brahman quien, absolutamente libre y desinteresadamente, produce, mantiene y reabsorbe el universo entero; y cuyo único fin es crear la multitud de seres que humildemente le adoran»,

e, inmediatamente, pasa a definir lo que él entiende por el «Brahman» que va a ser objeto de su estudio.

«La palabra «Brahman» significa la suprema Persona (*purushottama*), cuya esencia está libre de toda imperfección y que posee innumerables clases de maravillosas cualidades e insuperables excelencias. El término «Brahman» se aplica, en primer lugar, a todo aquello que posee la cualidad de grandeza; pero, ante todo, significa aquello que posee esta grandeza, como parte esencial de su naturaleza, así como cualidades de ilimitada plenitud; y este es sólo el Señor de todas las cosas. De lo que se sigue que la palabra «Brahman» ante todo es aplicable sólo a Él, y sólo de forma derivada a aquellas cosas que poseen una pequeña parte de las maravillosas cualidades del Señor... De ahí que el Señor de todas las cosas es este Brahman que es el objeto de nuestro estudio»⁹

Rāmānuja presenta a Brahman en una doble imagen: una, negativa, como Brahman libre de toda posible imperfección, y otra, positiva, como poseedor de todas las cualidades positivas posibles:

«Las escrituras dicen que Brahman está libre de todo mal e imperfección, libre de vejez, libre de muerte, libre de sufrimientos, libre de hambre y sed; que todos sus deseos se cumplen y todos sus objetivos se alcanzan (Ch. Up. VIII, 1,). Pero también leemos en estas Escrituras que Brahman posee todas las más extraordinarias cualidades, que con una pequeña partícula de su poder toda la multitud de seres del universo se mantienen. En Él se combinan perfectamente la energía, la fuerza, el poder, la sabiduría, el valor, y todas las cualidades más nobles. Él es el más Grande entre los grandes, ningún sufrimiento ni imperfección le afecta, Él es Señor de todo lo grande y lo pequeño. Él está libre toda imperfección»¹⁰.

Y en otro lugar escribe:

«El Supremo Brahman cuya naturaleza es fundamentalmente antagónica a toda maldad y está compuesto de infinita sabiduría y felicidad, posee un infinito número de cualidades de una inimaginable excelencia, y, analógicamente, una forma adaptada a su naturaleza e intención, es decir, adornada con infinitas, extraordinarias y maravillosas cualidades, como esplendor, belleza, fragancia, ternura, encanto, juventud, etc. Y para complacer a sus devotos asume las formas que mejor se adaptan a sus capacidades; Él que es como un océano sin orillas en su compasión, amabilidad y poder señorial, libre de toda sombra de maldad, este es el Ātman, este es Brahman, este es el Alma de todos los seres creados»¹¹.

⁹ ShBh. I,1,1, p.7.

¹⁰ Ibid. III, 3, 11, p. 404.

¹¹ Ibid. II,1, 21, p. 158.

Brahman es la morada del cielo, la tierra y todo el universo; la orilla de la inmortalidad, Brahman es el Ser en su plenitud¹²; Y comentando las palabras de la Upanishad: «Brahman es realidad (*satya*) conocimiento (*jñāna*) y infinitud (*anantatva*)»¹³, Rāmānuja dice que con estas tres palabras se distingue Brahman de cualquier otro ser: la palabra «realidad» (absoluta) lo distingue de cualquier otro ser con una «realidad» (relativa) al estar sujeto a cambio; la palabra «conocimiento» (perfecto) lo separa de cualquier otro ser sujeto a la ignorancia; y la palabra «infinitud» lo separa de cualquier ser sujeto a los límites del tiempo¹⁴.

Pero a esta tríada, Rāmānuja, al hablar del objeto de la meditación perfecta¹⁵, añade otras dos cualidades: al conocimiento, junta la felicidad (*ānanda*) que produce la ausencia de la ignorancia, y, a la infinitud, la pureza (*amalatva*) como ausencia de cualquier imperfección. Todas estas perfecciones de Brahman sirven también a Rāmānuja para insistir en la transcendencia de Brahman, resumen de toda perfección, frente al limitado ser creado, inmerso en el tiempo y espacio, y expuesto al error.

BRAHMAN CREADOR DEL UNIVERSO

La idea teísta de un Dios creador ha estado presente desde las primeras escrituras hindúes como muestran los dos más famosos himnos a la creación del Ṛg Veda, el «*Himno a la Creación*» (*Nāsadīya*)¹⁶, y el «*Himno al Creador*» como *Vishvakarma* (el que lo hace todo), al que se compara con el arquitecto, el carpintero, el herrero, el que coloca el cielo y la tierra, el que inspira el pensamiento y contesta a todas las preguntas¹⁷. Es lo mismo que en las más especulativas Upanishads o en los populares Puranas, y en todos los seguidores del movimiento devocional y, de una manera muy especial en el Bhagavad Gītā, cuyo comentario hecho por Rāmānuja, el *Gītā Bhāshya*, está lleno de referencias al acto de la creación y a la persona del Creador.

Shri Rāmānuja en su *Gītā Bhāshya*, parafraseando las palabras del *avatāra* Krishna en el Bhagavad Gītā, escribe:

«Del mundo compuesto de seres móviles e inmóviles. Yo soy el padre, la madre y el abuelo, el creador»¹⁸

«Ten siempre tu mente fija en Mi; en Mi que soy un océano de infinita misericordia, amabilidad, belleza, dulzura, majestad, magnanimidad, y amor

¹² Ibid. I, 1, 13, p. 138.

¹³ Taittirīya Up, II.1.1.

¹⁴ ShBh, I,1,1, p. 21.

¹⁵ Ibid.II, 3, 13, p. 424.

¹⁶ ṚG V. 10, 129.

¹⁷ Ibid. 10, 81-2.

¹⁸ Rāmānuja, G.B. IX, 17, p. 306.

paternal; en Mi refugio de todos sin excepción y sin discriminación alguna; en Mi el Señor de todas las criaturas»¹⁹

«Yo soy el origen, es decir la causa que crea todas las cosas de este universo, compuesto de seres conscientes y no conscientes. De mí procede todo lo que existe... Reconociéndome a Mí con los atributos de comprensión, belleza y amor paternal, los hombres sabios me adoran con devoción»²⁰.

Tomando como punto de partida las palabras del *Taittirīya Upanishad* en el que un niño pide a su padre que le explique quién es Brahman, y el padre le explica: «Aquel del que nacen estos seres, aquel del que viven una vez nacidos, aquel en el que se sumergen al morir, entiéndelo bien, hijo mío, ése es el Brahman»²¹, Rāmānuja explica estas palabras de la siguiente manera:

«las palabras *nacen* significan creación, subsistencia y reabsorción; *los que nacen...* se refiere al universo entero con sus maravillosas y diversas formas imposibles de abarcar con el pensamiento, que incluye el conjunto de seres vivos, desde el más excelso hasta la más pequeña de las plantas, sujetos a los frutos de sus acciones en lugares y tiempos definidos; *aquel del que...* significa la Persona Suprema que es el Señor de todos, cuya naturaleza es antagónica a cualquier limitación, cuyo objetivo siempre se cumple; que posee infinitas y maravillosas cualidades, como conocimiento, santidad, etcétera; que es omnisciente, omnipotente, infinitamente misericordioso, de quien procede la creación, subsistencia y su reabsorción: ese es Brahman»²².

En la descripción del acto creador Rāmānuja sigue las pautas de la cosmología clásica hindú, según la cual, el universo está sometido a un proceso cíclico de creación (emanación) destrucción (absorción) y re-creación (re-emanación). Al final de cada ciclo cósmico (*kalpa*) todo lo creado se disuelve y es reabsorbido en Brahman (*pralaya*), permaneciendo en el Ser infinito como entes diferentes, pero en un estado puramente potencial, hasta que Brahman decide manifestarse otra vez en las criaturas re-creándolas. Así describe Rāmānuja todo este proceso:

«Cuando llega el fin de la gran destrucción y absorción, la Suprema Persona Divina, recordando cómo había sido el universo antes de su destrucción y reabsorción, decide “Que yo sea muchos”, y separa en sus elementos constituyentes toda la masa de almas conscientes y todos los objetos no conscientes, que durante el período de disolución y absorción habían poseído una existencia separada, no actual sino sólo potencial, y vuelve a «crear» el universo tal como había sido antes... poniendo la nueva «creación» bajo el cuidado de *Prajāpati* (Brahman como Señor de la Creación) mientras que Él, Brahman, permanece (también) en ella como su Alma y Soberano»²³.

La expresión «que yo sea muchos» se repite en varias Upanishads, en la

¹⁹ Ibid. G.B. IX 34, p. 323.

²⁰ Ibid. G.B. X, 8, p. 332

²¹ Taittirīya. Up. 3, 1,1.

²² ShBh. I,1,2, p. 103.

²³ ShBh.. I, 3,29, p. 220

Taittirīya Upanishad se dice «¡Que yo sea muchos! Engéndreme a mí mismo y... creó todo ese mundo, todo cuanto existe.»²⁴. Y en la Chāndogya Upanishad: «al principio, hijo mío, este mundo era puro ser (sāt), uno solo, uno sin segundo. Este Ser pensó, para sí «¡Que yo sea muchos! ¡Procréeme yo a mí mismo!»²⁵.

Lo que a primera vista podría confundir y hasta escandalizar: «que yo sea muchos», tiene un profundo triple sentido acorde con el pensamiento básico de Rāmānuja de una no-dualidad cualificada. Por una parte, muestra la absoluta libertad de un Dios personal en el acto de creación; en segundo lugar, enfatiza claramente la diferencia (dualidad) entre el Creador pre-existente y lo seres creados por Él; pero, en tercer lugar, cualifica esta diferencia o dualidad entre Creador y criaturas, pues estas dependen totalmente de Aquel para empezar a ser y para seguir siendo (no-dualidad cualificada).

«¡Que yo sea muchos!» muestra la libre voluntad de Brahman de manifestarse en unas criaturas que desde toda la eternidad han estado presentes en su mente, pues de lo contrario el Creador sufriría cambios al crearlas. Dios se manifiesta en las criaturas, está presente en ellas permaneciendo distinto a ellas. Antes de la creación el mundo ha permanecido disuelto en Brahman, reabsorbido en Él, en forma potencial, y es por voluntad de Brahman, el Señor, el Ser Supremo, que el mundo abandonando ese estado potencial, se manifiesta bajo la forma de los seres y cosas que la constituyen, y Brahman está en él como su última y verdadera esencia, su alma, su ātman interior.

En otro lugar Rāmānuja insiste en esta misma idea de la preexistencia de las criaturas en el Creador, citando el texto de otra Upanishad que compara la creación de la multitud de seres con las chispas que salen de un mismo fuego, chispas que son diferentes del fuego del que proceden, pero que, al mismo tiempo, no pueden existir sin este. Todas las criaturas no son más que chispas de Brahman:

«Al igual que del fuego se alzan chispas diminutas, asimismo de este Ātman surgen... todos los mundos, todos los dioses, todos los seres. Su vínculo secreto es la «realidad (relativa) de lo Real (absoluto)». Todas las criaturas son reales y el Ātman (Brahman) es su Realidad»²⁶.

Al plantearse el problema de la creación del universo, Rāmānuja, siguiendo la doctrina ortodoxa de todas las escrituras védicas, rechaza la idea de una creación «ex nihilo», pues como repiten una y otra vez estas escrituras: «de la nada no puede surgir algo». Ya en el Ṛg Veda todas las descripciones de la creación se basan en la pre-existencia de «algo» del que surgió lo creado: El Ser, el Uno, Purusha (hombre primordial), etc. En la Chāndogya Upanishad se rechaza también la idea de que el ser surgió del no-ser, y el gurú explica a su hijo:

²⁴ Taittirīya. Up. 2,6,1,

²⁵ Chāndogya. Up. 6,2,1 y 2

²⁶ Brihadāranyaka. Up. II,1,20

«¿De dónde pudo surgir este ser? ¿Cómo es posible el ser surgir del no-ser? Por el contrario, hijo mío, en el principio este mundo era puro SER, UNO solo, UNO sin segundo»²⁷.

Y más tarde, la filosofía *Sāmkhya* niega también categóricamente que «una cosa existente pueda ser a partir de una cosa no existente», y defiende la idea de una evolución o transformación en el acto creativo (*pārīṇamavāda*), y da como ejemplo el caso de la semilla y el fruto, donde la causa se transforma en el efecto, sin que haya creación ex nihilo de algo nuevo. ¿Cómo pues explicar la relación entre el eterno Creador y la criatura temporal sin caer en el monismo? Y la respuesta está en la doctrina (*satkāryavāda*) que afirma que el efecto (*kārya*) pre-existe, de alguna manera en la causa (*sat*).

Tomando estas dos ideas de la filosofía *Sāmkhya*, la idea de evolución y la preexistencia del efecto en la causa, Rāmānuja, en una larga y detallada argumentación, sobre la causalidad de Brahman como creador, citando las palabras de la Mundaka Upanishad que comparan a Brahman con la «matriz de todo ser» o con «la araña que segrega su hilo y lo reabsorbe»²⁸, termina afirmando categóricamente:

«Está claro que, en estas palabras, «que yo sea muchos» Brahman aparece al mismo tiempo como el sujeto agente de la creación y el objeto de la misma, es decir como causa eficiente y causa material del universo. El «yo» sin nombres ni formas es el agente (causa eficiente), y el mismo «yo» cualificado con nombres y formas es el objeto (la causa material) de la creación. Está claro pues, que no hay nada contrario a razón que un mismo sujeto sea a la vez agente y objeto»²⁹.

– *Brahman como causa eficiente.* Brahman es el agente, la causa eficiente (*Nimitta kāraṇa*) capaz de producir un cambio: la creación. Así como el alfarero es la causa eficiente capaz de producir, por propia voluntad, la vasija de barro, así Brahman es la causa eficiente de toda la creación, pero hay una fundamental diferencia entre el alfarero y Brahma el creador. El alfarero al «crear» la vasija busca siempre algún beneficio, sea material o puramente estético; algo que le dará alguna satisfacción y, de alguna manera le enriquecerá. Brahman, por el contrario, en su acto de creación no busca ningún beneficio ni ninguna satisfacción. El Ser absoluto lo tiene todo en una infinita felicidad, la creación es un acto de pura liberalidad, puro amor.

Contestando a sus oponentes que dicen que Brahman, siendo infinitamente perfecto no puede crear el universo buscando su propio beneficio, pero, viendo todo el sufrimiento que padecen las criaturas, no tiene sentido decir que crea para beneficio de las criaturas, Rāmānuja contesta utilizando un concepto que ha sido con frecuencia mal interpretado: «el motivo, escribe, por el que Brahman crea el mundo, tanto de seres conscientes como seres

²⁷ Chāndogya. Up. 6,2,1 y 2

²⁸ Mundaka. Up. 1, 1,6 y 7.

²⁹ ShBh. 1,4,26, p. 264.

no-conscientes dependientes de su voluntad, no es más que (*lila*) un deporte, un juego»³⁰.

En el hinduismo este carácter desinteresado del acto de la creación lo llaman *lilā* que significa «diversión» «entretenimiento» «deporte», pero esto no debe entenderse, como algunas veces se ha hecho, como si Brahman no tuviese ningún interés personal con lo que ha creado, sino que simplemente buscarse en las criaturas su propio entretenimiento. El deporte o juego que practica Brahman en el acto de creación, no es un deporte o juego con el que piense ganar algo o beneficiarse de alguna manera; el *lila* de Brahman es un acto infinitamente desinteresado, un acto de pura benevolencia, como manifestación y prueba de su amor; simplemente una manifestación, una explosión, podríamos decir, de su infinita felicidad, como hace el enamorado cuyo corazón explota con una infinita felicidad que expresa en el simple acto de cantar o tocar un instrumento o grabar en un árbol las iniciales de su amada, que no busca otro fin que el de expresar su amor.

Así, la creación toda no es más que una expresión libre y desinteresada del amor de Brahman, un amor que hace que su Creador, lejos de permanecer contemplando pasivo e insensible al devenir de sus criaturas, está en cada instante creándolas y recreándolas «a su imagen y semejanza», como diría el cristiano. Y Rāmānuja se deleita explicando detalladamente las hermosas palabras de Bhagavad Gītā «Yo soy el Camino y el Maestro que observa en silencio; tu amigo y amparo y tu morada de paz. Soy el principio, el medio y el final de todas las cosas; su semilla de Eternidad, su Tesoro supremo»³¹, mostrando así la total y absoluta independencia del acto creativo, la diferencia entre Creador y criatura y, al mismo tiempo, el permanente vínculo que une a los seres creados con Aquel cuya naturaleza es *Ser*.

Brahman como causa material. Pero, si Brahman es la causa eficiente de la creación, también es su causa material³² (*upādāna kāraṇa*). Rāmānuja, siguiendo la doctrina *Sāṃkhya* del *sātkāryavada*³³ define la causa material como «algo del que emana el efecto que de alguna manera ya está en la causa», de forma que este no puede entenderse ni existir, sin relación con la causa. Para Rāmānuja, Brahman es la «causa material» u origen del universo, sin la cual, la creación no sería posible ni comprensible, y para explicarlo da el ejemplo de la arcilla y la vasija de arcilla. La arcilla pre-existe a la vasija, y podría existir sin ella, mientras que la vasija, aunque distinta a la arcilla, no podría existir sin ella, y lo mismo podría decirse de la sortija de oro y la materia prima, el oro, del que está hecha. De esta forma, se mantiene la trascendencia del Creador con relación a su criatura, pero, al mismo tiempo Creador y criatura, están íntimamente relacionados de manera que la criatura

³⁰ Ibid. II,1,32, p. 313.

³¹ B.G. IX, 18. Traducción del inglés de Juan Mascaraó en *Bhagavad Gītā*, De bolsillo, Madrid, 2010, p. 81.

³² ShBh. I,4,23, p. 260 y sigs.

³³ Ver página anterior.

depende total y absolutamente del Creador no sólo para empezar a existir, sino para seguir existiendo.

«La conclusión, por lo tanto, afirma Rāmānuja, es clara: sólo Brahman es al mismo tiempo la causa material y la causa eficiente del Universo»³⁴. Pero dicho esto, hay que añadir inmediatamente, que, como veremos a continuación, Rāmānuja se esfuerza por todos los medios, para no ser juzgado como monista panteísta, ofreciendo no menos de cinco formas distintas de entender esta emanación de las criaturas del Ser supremo, y las consecuentes íntimas, peculiares y permanentes relaciones de las criaturas con el Creador.

5. BRAHMAN DIFERENTE DE LAS CRIATURAS, PERO ALMA DE TODAS ELLAS

Al aceptar el hecho de la creación y a Brahman como el creador, Rāmānuja tiene que enfrentarse al problema, aparentemente insoluble, que el ser humano se ha planteado a través de su turbulenta historia; la compatibilidad de un Ser infinito, perfecto, eterno, inmutable, creador, y una criatura finita, imperfecta, temporal y mutable, por eso en un mundo imperfecto y por naturaleza mutable y perecedero, el hombre ha buscado siempre Algo o Alguien perfecto, inmutable y permanente que dé sentido a la vida.

El ātman de todas las criaturas. Rāmānuja se plantea el problema fundamental que intentaron contestar desde los antiguos sabios védicos hasta los filósofos neo-vedánticos de nuestros días, pasando por todas las escuelas filosóficas de la India: ¿qué relación hay entre el Creador y la criatura? Y la respuesta para Rāmānuja, como para cualquiera que haya sido capaz de ir más allá de toda apariencia, está en el descubrimiento de que, en el corazón de toda imperfección, de toda mutación, de toda destrucción, hay Algo perfecto, inmutable, imperecedero. Algo, en fin, que da sentido a nuestra vida como criaturas, y este algo es el mismísimo Creador, que no solo no está lejos de la criatura, sino que es el núcleo inamovible de su ser, como verdadera Alma imperecedera de su limitada realidad ontológica. En la India, este permanente huésped de toda criatura ha sido siempre conocido como el *Ātman*, Brahman, el Espíritu que mora en todos los seres desde el primer instante de su existencia, y que, siendo distinto de todo, está presente en todo, guiándolo todo desde dentro, hacia el reencuentro final con Él.

Los rishis retirados en el silencio de los bosques, 1.500 años antes de nuestra era, podían decir a sus discípulos cosas como:

«El Ātman es la esencia más sutil, eso es, el alma de todas las cosas. Eso es la verdad última»³⁵.

«Así como un trozo de sal arrojado en el agua se disuelve en ella y ya no se le puede encontrar, y dondequiera que se tome el agua, ella está salada, así

³⁴ ShBh. I,4, p. 263.

³⁵ Chāndogya Up. 6,8,7

también ocurre con este gran Ser infinito,(Ātman) ilimitado, masa compacta de conciencia, presente en las criaturas»³⁶.

Mil años más tarde, en el Bhagavad Gītā, Krishna, utilizando indistintamente las palabras Ātman y Brahman, repite una y otra vez al pusilánime guerrero Arjun, que no dude ni tenga miedo en cumplir con sus deberes pues el que lo creó sigue y seguirá siempre presente en su corazón.

«Yo habito en los corazones de todos los seres. En mí tiene su origen la memoria, y el conocimiento»³⁷.

«Yo soy el Ātman de todas las criaturas, Yo soy su principio, su medio y también su fin último. Lo que significa que Yo soy la causa de su origen, sustento y disolución»³⁸.

Rāmānuja, comentando otro texto del mismo Bhagavad Gītā: «Pero hay otro principio diferente; a quien se le conoce en todos los Vedas como el Alma suprema (Paramātman). Aquel que, siendo el Inmutable y el Señor, penetra los tres mundos y los sostiene», explica qué son estos «tres mundos» de los que habla Krishna, y cómo Brahman, el Alma suprema (*Paramātman*), está presente en ellos sin confundirse con ellos.

«Esta Persona Suprema (*Paramātman*) es diferente de las *encadenadas* y *liberadas* almas es decir las almas individuales y finitas, percederas y no percederas. Él pertenece a una categoría completamente distinta. Al definir a esta Persona Suprema como el Ser Supremo todas las Escrituras lo distinguen claramente de los seres creados. Penetrando el mundo de la *materia no-consciente*, el mundo de los *seres conscientes unidos a la materia* (el hombre vivo), y el *mundo del hombre ya liberado* (después de la muerte). Él penetra estos tres mundos como su Alma (*Ātman*) y los sostiene. Por lo que se deduce que Él es completamente diferente de estos tres mundos que penetra y sostiene. Además, Él es diferente ya que es inmortal y es el Señor de los seres percederos. Él es diferente de la *materia no-consciente* cuya naturaleza está condenada a la destrucción progresiva... diferente a los *seres humanos todavía encadenados, en esta vida, a las leyes del samsara*...y diferente a los *seres humanos ya liberados* de esta vida temporal...Él es el Señor de estos tres mundos, y pertenece a una categoría completamente distinta a la de estos tres mundos que el gobierna como Señor de todo»³⁹.

El ātman del ser humano. Una vez ha descrito la esencia del Ātman en sí misma como la presencia del mismo Brahman en todas las criaturas conscientes y no conscientes, Rāmānuja pasa a describir la realidad del Ātman «encarnada» (encapsulada) en el ser humano, lo que llama *ātman* inferior, (*jīva* o *Jīvātman*) distinguiéndola del alma superior, el *Paramātman*, el Ser absoluto en sí mismo, Brahman, y para ello, toma otra vez, los textos del Bṛhadāraṇyaka Upanishad en que el discípulo pregunta al maestro que le explique «qué es el Brahman

³⁶ Bṛhadāraṇ. Up. 4, 5, 13 (Chandogya Up. VI,13, 1-3)

³⁷ Ibid, p. 15

³⁸ Ibid X,21 p.342

³⁹ Rāmānuja, G.B. 15,17, p. 500.

inmediato y directamente perceptible, el ātman presente en el interior de todo», y el maestro le contesta:

«Es tu propio ātman el que se encuentra presente en el interior de todo... Aquel que morando en todos los seres se encuentra en el interior de todos los seres, Aquel que ningún ser conoce, cuyo cuerpo son todos los seres, que rige todos los seres desde su interior, Ese es tu ātman, el rector interno, el inmortal»⁴⁰. Aquel que estando en la tierra es diferente de la tierra,... que a la tierra (las aguas, el fuego, el viento...) desde dentro rige, aquél es tu ātman, el gobierno Interno inmortal»⁴¹.

y termina con las hermosas palabras del Chāndyogya Upanishad:

«En el centro de ti hay un pequeño santuario en forma de flor de loto en el que habita el Ātman» y a la pregunta «¿qué es lo que hay que buscar, lo que hay que desear conocer en ese espacio diminuto en el interior del pequeño santuario en forma de loto en esta ciudad de Brahman», el maestro contesta «Este espacio interior del corazón es tan vasto como todo el universo (este es Brahman)»⁴².

Rāmānuja toma, como todos los pensadores y místicos de la India, el concepto fundamental del ātman como el núcleo más íntimo del ser humano, que va más allá de lo que en occidente entendemos por alma. Si el «alma» (occidental) es el principio inmaterial que «anima» a los seres vivos, y desarrolla en el hombre la conciencia del «yo» contingente que piensa, siente y desea, dentro de los límites del tiempo y el espacio, el ātman (hinduista) es el «yo» esencial, real, inmutable, permanente; el sujeto último de todo acto humano, aquel por el que el hombre piensa, siente y desea; el concedor, actor y sujeto último de todos los actos humanos. Este «yo» esencial es el ātman, el espíritu inmanente que reside en el interior de cada hombre y mujer, el Alma del alma humana. Este ātman es el aspecto inmanente de Brahman, es la chispa divina que anida en el corazón del hombre, creándolo y manteniéndole en el ser, sin identificarse ni con el cuerpo sutil (*susūkshama-shārīra*), es decir, el alma, la mente, los sentidos, las funciones vitales, ni tampoco con el cuerpo material (*kārana-shārīra*).

«Cuando el Ser, es decir, el supremo Brahman, causa de todas las cosas, y libre toda imperfección decidió «multiplicarse» —escribe Rāmānuja— produjo todos los seres... y dijo penetre mi Ser vivo (*jīvena ātmana*) en todos estos seres, lo que significa que el alma individual tiene a Brahman como su Alma. Brahman es el Alma dentro de alma, sin ser idéntica a esta»⁴³.

⁴⁰ Bṛhadāraṇyaka Ūp. III,7,15.

⁴¹ Ibid. III,7, 3-23.

⁴² Chāndyogya Up. VIII, 1, 1-3. En este mismo Upanishad se encuentra repetido una y otra vez la famosa afirmación «Lo que es la esencial más sutil, eso es el alma de todas las cosas. Eso es la verdad (satya). Eso es el ātman, y eso eres tu (tat tvam asi)» que podría explicarse como «En última instancia tu eres (participas) del Ātman supremo (Brahman) que da ser a todas las criaturas. Tu eres «divino» por participación de la vida de Brahman. Eso eres tú».

⁴³ ShBh. I,1,13, p. 148-49.

Pero el ser humano mientras está atado a la rueda de las transmigraciones (*samsara*), desarrolla el sentimiento de identidad, un yo que perdura a través de los años de vida, el yo de cuando era pequeño y el yo que ha permanecido idéntico a través de los años, convencido de ser el sujeto de todos sus actos, cuando en realidad, el sujeto último era el ātman, la Realidad última de todo ser humano. El Ātman es el Fundamento, absolutamente inmutable, que se encapsula en algo mutable y perecedero, el ser creado; el Sujeto real Omnisciente de todo conocimiento limitado; y el Agente último de toda acción humana en esta vida, sin participar en los cambios que sufre el «yo» individual.

Esta vital toma de conciencia de la presencia del ātman en el corazón de toda criatura es lo que define la experiencia mística de todos los tiempos, y para Rāmānuja, como veremos más adelante, el acto de liberación final (*moksha*) consiste, precisamente, en esta iluminación por la que el yo fenomenológico, sin perder su individualidad, descubre la presencia de Brahman en lo más íntimo de su ser.

6. RELACIONES CREADOR-CRIATURA

Profundamente inmerso en el movimiento devocional de los seguidores del culto a Vishnu, en el que reconocen un Dios personal con el que el devoto aspira unirse místicamente, sin dejar, al mismo tiempo, su individualidad, Rāmānuja levantó su extraordinario edificio intelectual para refutar no solo el dualismo de la filosofía *Shamkhya*, sino, principalmente el aparente monismo de la escuela *advaita* de Shankara. Contra este último, la postura de Rāmānuja es radical: rechaza la no-dualidad, según la cual la única realidad es el Absoluto, Brahman, y que sólo la ignorancia (*avidya*) es causa de un pluralismo ilusorio (*māyā*). Rāmānuja, por el contrario afirma que el pluralismo de los seres es real, pero con una realidad relativa, ya que proceden, viven y vuelven al Ser absoluto que es Brahman; considera absurda la idea de Shankara de que todo es irrealidad pues el sujeto de esta irrealidad no puede ser el mismo Brahman, realidad absoluta, ni puede ser la criatura irreal, sujeto de la irrealidad; finamente, insiste en que Brahman no puede concebirse sin cualidades o atributos (*nirguna*) pues todo lo que existe los tiene (*saguna*) y cita las tres cualidades, como ya hemos visto⁴⁴, que la Taittirīya Upanishad atribuye a Brahman: «Brahman es verdad (*satya*), sabiduría (*jñanam*) y felicidad (*ānanda*)»⁴⁵.

Así, Rāmānuja concluye que todas las criaturas son cualidades o atributos de Brahman en cuanto que no pueden entenderse aparte de Él, pero, al mismo tiempo, siendo meras cualidades o atributos, son distintos de Él. Brahman es el Todo, fuera de Él o distinto a Él no hay ni puede haber nada, pues, de lo contrario caeríamos en el dualismo, pero tampoco pueden identificarse

⁴⁴ Ver p. 4.

⁴⁵ Tait. Up. 2.1.1.

Creador y criatura, pues significaría admitir el monismo, y para defender esta clara postura de una no-dualidad cualificada, Rāmānuja desarrolla no menos de cinco distintos aspectos de esta relación entre Brahman y las criaturas que pueden explicar la aparentemente inexplicable dicotomía de la Unidad en la diversidad. Para Rāmānuja, las criaturas son sólo una parte pequeña de Brahman, que es el Todo, es decir, meros modos o atributos del Absoluto y, como tales, ocupan un lugar auxiliar en relación con el Principal, y están completamente controlados por el Señor. En definitiva, concluye Rāmānuja, toda la creación es el cuerpo de Brahman⁴⁶.

Relación Todo-parte (amshin-amsha). De las palabras del Bhagavad Gītā, «Una porción de mi propio Ser infinito se manifiesta en el mundo de los seres vivos como las almas (jīvas) individuales sujetas a los ciclos vitales», Rāmānuja concluye que estas «almas», deben ser consideradas como una parte de Brahman⁴⁷. Brahman es el Todo, mientras que el ser finito es una «parte». Parte, no en el sentido de que Brahman esté compuesto de partes, pues siendo el Todo infinito, es diferente de las partes. Como en la relación, por ejemplo, entre un cuerpo luminoso, como el sol o el fuego, y la luz que irradian; esta luz es «parte» del sol y el fuego, pero ni el sol ni el fuego están compuestos de partes luminosas, así las almas son parte de Brahman, sin que el Ser absoluto pierda su infinita simplicidad. Rāmānuja define la «parte» como una «característica» de algo, por ejemplo, la blancura de un caballo, donde no es difícil distinguir entre la característica de algo y el objeto caracterizado. Así pues, la relación entre el *jīva* y Brahman, es la relación que existe entre la característica (*visheshana*), el alma, y lo caracterizado (*visheshya*), Brahman, que sin ser una misma cosa no puede decirse que sean dos.

El *jīva* es una parte del Brahman, insiste Rāmānuja, y siendo una parte, participa de su esencia y, en este sentido, es igual a Él, pero, al mismo tiempo, siendo sólo una parte, no es igual a Él, porque la parte no es igual al todo; estando íntimamente relacionados, como es el *jīva*, así no es Brahman. Aquí Rāmānuja sigue las ideas de la escuela filosófica de la unidad en la diversidad⁴⁸. «El alma (jīva) individual no es absolutamente diferente de Brahman, sino que

⁴⁶ Nota importante: La argumentación de las dos primeras relaciones son más filosóficas, las dos segundas más teológicas y la tercera, mística. Para entender el pensamiento de Rāmānuja en su esfuerzo para explicar la relación de unidad-en-la-diversidad entre Creador y criatura, el occidental no debe olvidar que los conceptos filosóficos en lengua sánscrita que utiliza el autor indio en la obra original, no tienen fácil traducción en sus traducciones en lenguas modernas occidentales, y, por tanto, no existe una perfecta identidad de significados entre los dos escritos. No hay que buscar significados aritotélicos o tomistas en las obras de Rāmānuja sino, esforzarse en comprender y penetrar en lo que el filósofo-místico indio «quiso expresar» al intentar explicar la posibilidad de una relación personal amorosa entre el hombre y el Absoluto, Brahman.

⁴⁷ ShBh. II,3, 44, p. 371.

⁴⁸ Tesis del *bedhābedha*: la diferencia en la no diferencia (*bedha*=diferencia, *abheda*=no diferencia) del filósofo Nimbārka (siglo XIII) que hacía posible la unión del devoto con Brahman, manteniendo la esencial diferencia entre ellos.

está en una relación de identidad con diferencia (bhedābheda) en cuanto que es parte de Brahman, pero manteniendo su individualidad diferente. Su no-diferencia (abheda) de Brahman es algo esencial (svābhāvika); su diferencia (bheda) se debe a limitaciones sobrevenidas (aupādhika) por su karma»⁴⁹. Se mantiene así, una vez más, la idea esencial de toda su exposición de la identidad en la diferencia o la cualificada-no-dualidad (vishistātvaita). Brahman es el Todo, mientras que el ser finito es solo una parte.

*Relación Sustancia-modo (prakārin-prakāra)*⁵⁰. Brahman es la causa eficiente de la creación, es decir, la creación no es fruto de una emanación espontánea del Ser supremo, sino la consecuencia de un acto creativo voluntario de Brahman. La criatura no existe por sí misma, sino que depende doblemente del Creador: como fruto de un acto libre de Brahman, y, por su propia naturaleza, como mero modo (*prakāra*) o atributo del Creador. Para Rāmānuja la criatura es un modo del Creador y, por lo tanto, sólo puede entenderse y ser lo que es, en el contexto de una relación con una sustancia que tiene ser en sí misma, como algo que tiene ser solo en el otro, la sustancia de la que depende. La sustancia y los modos se presuponen mutuamente, siendo el primero el substratum de los segundos, los modos o atributos, incapaces de existir y actuar independientemente.

«Solo la Persona Suprema se puede decir de forma absoluta que ES (existe), y todas las muchas otras cosas diversas son sólo sus modos, de manera que las palabras que usamos normalmente para definir los múltiples seres conscientes y no-conscientes, hacen referencia al Ser Supremo, Brahman... (que puede decir que) todas las entidades con sus peculiares características han nacido de Mí, dependen de Mí, ...existen sólo en Mí. Por lo tanto, todas ellas existen únicamente como mis modos»⁵¹.

Toda relación implica necesariamente unidad en la diversidad, así, el hecho de que los seres creados sean modos del Creador significa que los dos términos de la relación son diferentes, pero, al mismo tiempo que uno de ellos, las criaturas, siendo modos del Creador, sólo son comprensibles y reales en referencia a Este. Entre Brahman y las criaturas hay unidad, pero no unicidad, pues estas tienen su inteligibilidad y su razón de ser en su relación con Brahman. Las criaturas, con entidad ontológica propia, son la imitación, el reflejo, la imagen, la forma que cualifica y nos permite comprender de alguna manera quién es Brahman: lo imitado, el objeto reflejado, la realidad absoluta, de ahí la posibilidad de una definición negativa del Brahman (*neti-neti*): Brahman es la «negación» de todos sus modos o atributos creados. El hombre puede decir, en cierta manera, «yo SOY Brahman» pues sin Brahman no sería nada, pero de Brahman, solo puede

⁴⁹ ShBh. I,1,4, p. 125.

⁵⁰ *Prakāra*, puede traducirse por modo, atributo, accidente, característica, forma, manera, especie, variedad, clase, y *prakārin* como el sujeto poseedor de estas características, y la relación *prakārin-prakāra*, ha sido traducida, entre otras formas, como sustancia y modo, modo y modificado, prototipo y ectipo.

⁵¹ Rāmānuja, G.B.VII, 7- 13, p. 249-51.

decir «Brahman NO es hombre», pues Él no necesita al hombre para ser, y Rāmānuja, repite esta idea citando las palabras de Krishna en el Bhagavad Gītā:

«Reconoce que...todas las criaturas están en Mi, pero yo no estoy en ellas, en el sentido de que mi existencia no depende para nada de ellas»⁵².

«Todas las criaturas, inteligentes y no inteligentes, en todas sus posibles formas, son sólo modos del Ser Supremo»⁵³.

Relación Principal-auxiliar (sheshi- shesha). Esta relación es parecida a la relación entre Señor-siervo. Brahman es el Señor, que habita en las criaturas, tiene Poder sobre ellas. Toda la creación depende de Brahman y está dedicada a su servicio. En los textos sagrados de los Vedas y las Upanishads, así como en la posterior literatura mística de la India, la idea del hombre como siervo y esclavo del Señor se repite continuamente. Brahman como Señor de todas las cosas se menciona de múltiples maneras y con distintos nombres: *Bhagavan* el Señor venerable, honorable, divino; *Īshvara*, el Señor que gobierna, que regula; *Prajāpati*, el Padre (*Patī*) de todos los dioses y criaturas que son sus súbditos y vasallos (*prajā*); *Sarvesvara*: el Señor de todas las cosas.

En los Vedas leemos: «Yo canto al Señor, el más querido de los huéspedes»⁵⁴, y en las Upanishads se dice: «Al Señor de los señores, al Rey de reyes, al Dios de todos los dioses a Él solo adoramos»⁵⁵, y «Él es el Señor de todo, soberano y protector de todos los seres»⁵⁶, «Este es el Señor de todas las cosas, el que lo sabe todo y lo controla todo»⁵⁷, «Quien conoce al supremo Señor o al Señor de la vida, conoce al supremo Brahman»⁵⁸.

Los Místicos no se cansan de dirigirse a Brahman, en cualquiera de sus manifestaciones (*avatāras*), como Agni, Varuna, Indra, u otras, como Señor, maestro, amado, amigo, padre, ante quien los devotos se postran y besan sus pies como siervos indignos, en quien confían como amigo, a quien anhelan con un corazón dolorido y a quien como amado se entregan total e incondicionalmente. «¡Despierta, corazón! El supremo Señor/ el gran Maestro/ está junto a ti» dice Kabīr⁵⁹, y la princesa Mīrā Bāi se hace la misma pregunta que un día se hará San Juan de la Cruz: ¿Ha donde te escondiste y me dejaste? Y escribe «Mi Señor / Tú me enseñaste amor/ ¿Dónde te escondiste?..¿Por qué me has abandonado?, Adoro los pies de mi Señor, pues sólo Él es mi consuelo», Ven a mi casa, Señor del universo/ la agonía de la separación me consume» ¿Cómo he de recibir a mi Señor, Yo, Mira, su esclava?⁶⁰.

⁵² Ibid. VII, 12, p. 251.

⁵³ ShBh. I,1, p. 93-94.

⁵⁴ Rg V. I, 186,3.

⁵⁵ SVt.Up. VI,7.

⁵⁶ Bṛhadāraṇyaka Up. 4,4,23.

⁵⁷ Māndūkya Up. 6.

⁵⁸ Aithareya Up. X,7,17.

⁵⁹ Kabir, Mira Bai, Guru Nanak, *Poesía Mística de la India*, Visión Libros, Barcelona 1979, p. 18.

⁶⁰ Ibid. op.cit. ps. 53,58,60,65.

En todos los casos Brahman es el sujeto principal (*sheshi*) y la criatura, el auxiliar (*shesha*). No puede haber un siervo sin un señor, su relación es permanente, pero los dos sujetos estando íntimamente relacionados, son diferentes. Y la criatura reconoce su total dependencia del amado Señor de los señores quien, en su infinita grandeza, sabiéndolo todo y controlándolo todo, no se olvida del siervo al que protege y consuela, quien, a su vez, lleno de agradecimiento, cae rendido a los pies del Señor como esclavo dispuesto a cumplir su voluntad. Y Rāmānuja termina comentando las palabras de Krishna, avatar de Brahman, al guerrero Arjun, que dice

«Yo soy el único Señor de todos los sacrificios.... Quienquiera que me ofrece con amor una hoja, una flor un fruto o algo de agua, Yo acepto esta ofrenda hecha con amor por aquel de puro corazón....La verdadera devoción es amarme de tal manera que el devoto no pueda vivir sin ofrecer este servicio, pues para el alma devota la vida no tiene otro objetivo que ofrecer estos sacrificios»⁶¹.

Relación Controlador-controlado (niyantā-niyāmya). En la siguiente relación Brahman-criatura, Rāmānuja se plantea e intenta responder al problema vital de la libertad del siervo o esclavo con el que ha comparado al hombre. Si Brahman, como Señor de los señores, es el controlador de todo el universo, incluidos los hombres, ¿hasta dónde llega la libertad del esclavo? ¿Es el Señor responsable de los actos de su siervo?

Ya en los Vedas se acepta la dualidad entre Brahman, fuente y guardián de la ley⁶² y la posibilidad del individuo de transgredirla. Se afirma categóricamente que «Él (Brahman) es la Ley eterna (ṛta)»⁶³ y «gobierna el universo por la Ley eterna (dharma)»⁶⁴. «Bajo su Ley (dharma) están las cinco regiones del mundo»⁶⁵ y al mismo tiempo, los mismos Vedas describen al pecador como «aquel que no sigue los caminos de la Ley eterna»⁶⁶. Y en el Bhagavad Gītā, Krishna explica con detalle el *Karma-Mārga*, el camino de las obras, distinguiendo aquellas obras que encadenan de aquellas que llevan a la liberación, es decir las que se hacen egoísticamente buscando únicamente el fruto de sus actos, y a los que así actúan Krishna los considera dignos de lástima: «son realmente dignos de lástima cuando obran buscando una recompensa personal por sus actos»⁶⁷, y aquellas obras que se realizan sin apego alguno personal al fruto de sus actos sino como servicio a Brahman, pues «como a la flor de loto no la moja el agua

⁶¹ Rāmānuja, *G.B.*, IX, 24-26 pgs. 313 y 315.

⁶² *Ṛta*: orden cosmico, virtud; *dharma*: recta conducta, justicia, prácticas religiosas, voluntad de Dios.

⁶³ RV. IV, 40, 5.

⁶⁴ Ibid. II,13,7.

⁶⁵ Ibid. IV,23,9.

⁶⁶ Ibid. IX, 71,6.

⁶⁷ Rāmānuja, *G.B.* II, p. 49.

que cae sobre ella, así tampoco queda afectado por sus acciones aquel que actúa dedicando todas su obras al Absoluto»⁶⁸.

Esta misma relación entre la Voluntad de Dios y la obligación de cumplirla amorosamente es el fundamento de todo el culto al Dios personal Vishnu, en el que devoto (*bhakta*) reconoce la voluntad del supremo Señor, suplica con humildad su gracia para cumplirla y se arrepiente si la viola, y Rāmānuja, fiel devoto vaishnavita, se esfuerza para mostrar que el hecho de que Brahman sea el Señor y Controlador no significa, en absoluto, que destruya la libertad del individuo. Brahman, como *Parāmatman* es la Ley eterna que expresa su voluntad, pero este *Parāmatman* al «encarnarse» (encapsularse) en el cuerpo, crea un compuesto en el que el *ātman*, siendo el señor y controlador de ese compuesto (*jivātman*), permanece diferente de este e impasible a sus cambios. Rāmānuja utiliza para explicar esta difícil relación la imagen de los dos pájaros tomada de las Upanishads.

«Dos pájaros compañeros inseparables/ anidan en el mismo árbol/Uno de los dos come el dulce fruto/el otro mira sin probarlo. En el mismo árbol el hombre, sujeto ignorante de su condición divina (anīsa), hundido en su impotencia/confundido se atormenta/Pero cuando descubre (en su interior) al otro, al Señor, feliz y en su gloria, se libera entonces de todo dolor»⁶⁹.

Brahman controla al individuo, como Alma de su alma, mientras que, al mismo tiempo, le deja libertad para actuar, como un Soberano controla al pueblo con las leyes que promulga, mientras que deja a los ciudadanos la libertad para cumplirlas o no cumplirlas, teniendo que afrontar estos las consecuencias de sus actos libres, mientras que el Soberano no es afectado por las acciones de sus súbditos.

Comentando las misteriosas palabras de Brahman, en el Bhagavad Gītā: «el universo está impregnado de mi Ser oculto. Todas las criaturas habitan en MÍ, pero yo no habito en ellas», Rāmānuja explica que Brahman es el controlador de todo el universo, permaneciendo, sin embargo, diferente a este:

«todo está impregnado de Mi ser de manera que yo pueda sostener y regir el universo. Todos los seres habitan en Mí porque yo soy su controlador interno....Pero yo estoy por encima de todas las criaturas porque mi existencia no depende de ellas, pero su existencia depende de Mí aunque YO no obtengo ningún beneficio de ellas»⁷⁰.

El filósofo termina su comentario con estas palabras:«la conclusión es que el Controlador interior es diferente del alma individuales, es decir el Ser superior está libre de toda maldad»⁷¹.

⁶⁸ Ibid. V,10 p. 196.

⁶⁹ Mundaka Up. III 1,1-2: Shvetāshvatara Up. IV,6-7; V.S I,2,8, p. 175 y V.S. I,3,4, p. 197

⁷⁰ Rāmānuja, G.B. 9.4 p. 296

⁷¹ ShBh. I,2, 21, p. 185

Relación. Alma-Cuerpo (sharīrin-sharīra)⁷². Sin duda la aportación más original del pensamiento de Rāmānuja es la de considerar toda la creación de seres conscientes (*cit*) como inconscientes (*acit*) como *cuerpo* de Brahman, lo que podría interpretarse, erróneamente, en un sentido monístico como el cuerpo *parte* esencial de Brahman, o en sentido dualista al entender a Brahman como un *compuesto* de dos entidades distintas: cuerpo y alma. La idea del universo como Cuerpo de Brahman no debe entenderse como una mera relación sistémica de varios órganos interrelacionados para formar un todo, ni tampoco como la relación humana del compuesto de alma y cuerpo en el sentido escolástico, para Rāmānuja la relación *sharīrin-sharīra* es una relación de clara dirección y subordinación, así define el cuerpo como

«Cualquier sustancia que un ser consciente es capaz de controlar y mantener para alcanzar sus fines y que está en relación con el alma en una situación de completa subordinación, esto es un cuerpo... en este sentido, todos los seres vivos y no vivos juntos forman el cuerpo de la persona Suprema, porque están totalmente controlados y sostenidos por Él para sus propios fines, y están totalmente subordinados a Él»⁷³.

En otras palabras, Rāmānuja utiliza el símil de alma y cuerpo como resumen de todas las relaciones ya explicadas de *todo-parte*, *sustancia-modo*, *principal-auxiliar* y *controlador-controlado*: en unos casos habla de todos los seres animados e inanimados como *cuerpo* del Ser supremo, es decir, meros *atributos*, y, como tales totalmente *controlados* por el Supremo⁷⁴, otras veces, insiste en el papel *principal* como *sostén* y *controlador* del Ātman sobre el *cuerpo*⁷⁵, y todavía otras veces, comentando las palabras de la Brīhadāraṇyaka Up⁷⁶ con las que el maestro enseña al discípulo cómo Brahman es el Ātman y *rector* interno, Rāmānuja añade que esto lo hace porque todas las criaturas son su *cuerpo*⁷⁷.

Aquí, como en toda su obra, Rāmānuja, aprovecha el símil del cuerpo y alma para refutar tanto el monismo que niega la realidad de las criaturas, como el dualismo que niega la trascendencia del Creador, afirmando categóricamente que las criaturas son reales, pero al mismo tiempo, negando, con la misma fuerza, la unicidad de Creador y criatura. Para ello afirma que la creación es

⁷² *Sharīrin*: que tiene cuerpo, el alma encarnada; *sharīra*: percedero, el cuerpo como habitáculo del alma

⁷³ ShBh. II,1,9, p. 278.

⁷⁴ «Los seres no-inteligentes y los inteligentes se relacionan con el Ser supremo como su cuerpo, es decir, como meros atributos suyos, y como cuerpo están controlados por Él» ShBh. I,1, p. 93.

⁷⁵ «Yo soy el Ātman que habita en el corazón de todas las criaturas que son mi cuerpo. Lo que llamamos Ātman es, en verdad la parte principal del cuerpo al que sostiene y controla» G.B. p 342.

⁷⁶ Brīhadāraṇyaka Up. 3, 7, 3-23.

⁷⁷ «El que habita en lo más íntimo de todo ser es Brahman, que tiene a todas las criaturas, sentientes y no sentientes, por su cuerpo» ShBh. I, 14, 23, p. 262.

el cuerpo de Brahman y como tal está indisolublemente unido a Él pero sin identificarse con Él. La relación Creador-criatura es no-dual (*advaita*), pero en una forma cualificada (*vishīsta*), como leemos en el Gītā Bashya. «Todos los seres que existen en el mundo... tienen su origen sólo en Mi, habitan sólo en Mi, Yo soy su cuerpo, pero mi existencia no depende en absoluto de ellos»⁷⁸. El universo de seres creados, siendo real y no ilusorio, es diferente de Brahman y, sin embargo, participa de su naturaleza, siendo el Ser Supremo su controlador interno, sin el cual el universo entero no existiría.

«La naturaleza de todos los seres conscientes y de todas las cosas no-conscientes reales, en cualquier condición en que se encuentren, es el cuerpo del supremo Brahman»⁷⁹, Y para hacer esta rotunda afirmación, Rāmānuja se basa en las escrituras shruti⁸⁰ y védicas⁸¹. Especialmente en el Bṛhadāraṇyaka Upanishad en el que se afirma que «Aquel que morando en todos los seres se encuentra en el interior de todos los seres... cuyo cuerpo son todos los seres, que rige todos los seres ése es su ātman, el rector interno, el inmortal»⁸² Y comentando las hermosas palabras del Bhagavad Gītā «todas las cosas están enzarzadas en Mi, como perlas en un hilo», Rāmānuja desarrolla esta idea diciendo: «todas las cosas, animadas e inanimadas, están unidas y dependen de Mi (Brahman), como las perlas del hilo, lo que prueba que existen como un cuerpo que me tiene a Mi como Ātman»⁸³.

Dios es el alma de este mundo fenomenológico de seres conscientes y no-conscientes que forman su cuerpo, y esto no puede considerarse contrario a la razón, afirma Rāmānuja, porque, aunque los seres creados están sujetos a cambios, estos no afectan a Brahman.

«Las imperfecciones propias del cuerpo no afectan a Brahman, y las infinitas perfecciones propias de Brahman no pueden predicarse del cuerpo...de la misma manera que niñez, juventud y ancianidad pertenecen sólo al cuerpo humano y no a su Ātman interior; así el conocimiento perfecto y la absoluta felicidad pertenecen sólo al Ātman, pero no al cuerpo (en que reside)»⁸⁴.

El universo está completamente subordinado y controlado por Brahman, sin embargo, el cuerpo no pierde su individualidad y no se disuelve en Brahman. En el caso del ser humano, cuando el Ātman se une a un cuerpo concreto (*jivātman*) su verdadera naturaleza queda oscurecida como consecuencia de

⁷⁸ Rāmānuja, G.B. V, 12 p 251.

⁷⁹ ShBh. I,1,1, p. 94.

⁸⁰ «Así otros textos de la Shruti declaran que la identidad entre Brahman y los seres conscientes y las cosas no conscientes, diferentes todos ellos de Brahman, no es otra cosa que Él es el Ātman, y ellos el cuerpo» Sh.Bh. I,1,1 p. 93.

⁸¹ «Todos los textos védicos declaran que todo, lo tosco y lo sutil, lo consciente y lo no consciente, tienen la condición de cuerpo en relación al Supremo Ātman o Brahman» Sh.Bh. II,1,9, p. 277.

⁸² Bṛhadāraṇyaka Up. III,7,15.

⁸³ G.B. VII,7, p.248.

⁸⁴ Sh.Bh. I,9, p.277.

sus acciones pasadas (*karma*), lo que causa una limitación del conocimiento de su verdadero ser, haciéndole sujeto al dolor y a la posibilidad del mal, pero Brahman (*Parātma*), aun siendo el Alma de este cuerpo, no está determinado por él, conservando su forma y esencia divina, permaneciendo absolutamente libre de todo mal, pues es «absolutamente imposible relacionar a Brahman con la más mínima sombra de maldad»⁸⁵.

7. LIBERACIÓN FINAL

Los libros sagrados del hinduismo, así como las llamadas escuelas filosóficas, no son meros tratados especulativos para conocer la verdad, sino que son enseñanzas, guías, caminos, para poseer y, en cierta manera, ser de tal manera poseídos por la Verdad, que el hombre, liberado de todas las ataduras de este mundo, se funda con el Absoluto, Brahman, que es el fin último del ser humano. Así Rāmānuja empieza y termina su extenso comentario del Vedānta Sūtra, lleno profunda disquisiciones filosóficas y reflexiones teológicas, explicando *en qué consiste* la liberación final del hombre (*moksha*), *cómo* alcanzar esta liberación, *quién* puede aspirar a ella, y cuál es el *fruto eterno* de este proceso vital.

¿En qué consiste moksha? Es el conocimiento amoroso de Brahman

Rāmānuja contesta a la pregunta de cómo el hombre puede librarse de todas las ataduras *samsáricas* (en este mundo) y alcanzar la liberación final (*moksha*) con las palabras pronunciadas cientos de años antes, por las distintas Upanishads:

«Conociendo a Brahman, el hombre alcanza la inmortalidad, y no hay otro camino para ello»⁸⁶. «Conociendo a Purusha (Brahman) uno vence a la muerte, y no hay otro camino para ello que transitar»⁸⁷, y «Quién conoce, en verdad, el Brahman supremo....Trasciende el dolor, trasciende el mal, y liberado de las ataduras del corazón, se vuelve inmortal»⁸⁸.

La liberación final es fruto del conocimiento, pero no un conocimiento puramente racional, sino intuitivo, fruto de la meditación. «El conocimiento al que nos referimos, escribe Rāmānuja, es una energía mental diferente del mero conocimiento de unos textos sagrados, y puede expresarse mejor con los términos de *dhyāna*, *upāsana* o *pratyaksha*⁸⁹, que significan, respectivamente «contemplación fruto de una permanente concentración en la naturaleza no

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Shvetāshvatara Up. II,8.

⁸⁷ Ibid. 3,8 y 16,15.

⁸⁸ Mundaka Up. 3.2.9.

⁸⁹ ShBh. IV,3, 26, p. 466.

dual de Brahman», «adoración a un dios personalizado» o «conocimiento directo e inmediato»⁹⁰.

Para el hombre, este conocimiento liberador va más allá de un conocimiento sensible o un mero razonamiento intelectual; tampoco es el descubrimiento de una verdad, sino la experiencia vivencial, directa e inmediata de la verdadera naturaleza de su propio ser como morada del Ser Absoluto personalizado, Brahman, el Alma de su alma, ante el cual no puede menos de postrarse en adoración amorosa. En la contemplación de esta comunión entre Creador y criatura, síntesis final del monismo y el dualismo, y no en otra cosa, consiste la liberación final.

Pero en el *Vedārthsamgraha* Rāmānuja va más allá e identifica este conocimiento que conduce a la liberación final con el amor: un amor que lleva al conocimiento de Brahman, o un conocimiento del Ser Supremo que llena de amor la vida del devoto. «El medio para alcanzar a Brahman —escribe— es una clase superior de amor (*bhakti*), es decir, una especie de descubrimiento asombroso que lleva a una luminosa percepción que es inmesurablemente y maravilloosamente querida por el que ama (*bhakta*)... La palabra *bhakti* es una forma muy especial de amor, y este amor, es una forma muy especial de conocimiento», es decir, la liberación última (*moksha*) es una clase de profundo, absoluto, transparente e inmediato conocimiento amoroso de Brahman⁹¹.

En otro lugar⁹², Rāmānuja, usando las palabras del Bhagavad Gītā, se esfuerza en mostrar esta unión esencial entre el conocimiento y el amor:

«Aquellos devotos que están constantemente unidos conmigo y me adoran con un inmenso amor, Yo les doy aquel conocimiento que les permite unirse a Mí» (B.G. 10.10).

«Aquellos que han alcanzado este conocimiento supremo me aman a Mí sobre todas las cosas y Yo les amo a ellos (B.G-VII.7)»⁹³.

Por lo tanto, termina Rāmānuja, «es aquel conocimiento que se ha elevado a una forma superior de amor, el único camino para alcanzar al Señor»⁹⁴

¿Cómo alcanzar moksha? Por la gracia de Brahman y las obras del hombre

Para contestar a las preguntas del cómo, el quién y el cuándo de esta liberación final, Rāmānuja utilizará preferentemente los textos del Bhagavad Gītā en el que el avatāra Krishna instruye al guerrero Arjun⁹⁵.

Este maravilloso descubrimiento del Brahman (*Ātman*) en el corazón de uno mismo, no puede alcanzarlo el hombre únicamente con sus propias fuerzas, sino que, aunque la iniciativa parta de Dios, el hombre tiene que colaborar con

⁹⁰ Pujol Rimbau, O., Diccionario, op. cit. pp. 449,195 y 604.

⁹¹ Ved.S. para.141, p. 296.

⁹² ShBh. I,1,1, p.14.

⁹³ Ibid. I,1,1, p. 14.

⁹⁴ Vd S., par. 144, p 299.

⁹⁵ Rāmānuja, G. B. op.cit.

sus actos, afirma Rāmānuja, siguiendo aquí la «escuela del mono» que defiende la idea de la necesidad de la cooperación activa del individuo con la gracia de Dios⁹⁶. Por una parte, tomando las palabras de la Mundaka Upanishad que insiste en la necesidad de la gracia de Dios en la búsqueda de la liberación final.

«No se puede conocer el ātman, ni mediante la instrucción, ni mediante el entendimiento ni la enseñanza oral. Sólo puede conocerlo aquel a quién Él escoge»⁹⁷.

Rāmānuja añade inmediatamente que, aunque la iniciativa salvífica parta de Dios, es esencial la cooperación activa del hombre a través de unos actos diarios de sacrificio y adoración que complacen al Señor.

«Brahman, no surge de la razón, ni de los textos, dice Rāmānuja, sino de la meditación, una meditación (*dhyāna*, *upāsana*, *pratiaksha*) que se origina en la mente a través de la gracia del Ser supremo, que está satisfecho y complacido por los diferentes actos de sacrificio y adoración debidamente realizados cada día por el devoto»⁹⁸.

Lo único necesario en el hombre para recibir aquella gracia de Brahman que le abra el camino para la unión final con el Ser supremo, es la práctica del amor, haciendo todo lo que hace por amor a Él.

«Quien quiera que con verdadera devoción me ofrece una hoja, una flor, un fruto o algo de agua, Yo acepto esta ofrenda hecha con devoción por aquel que tiene un corazón puro» y Rāmānuja añade: «La verdadera devoción es amor de tal excelsa calidad que el devoto no puede hacer otra cosa que hacer estas ofrendas sin otro objetivo que el de servirme, y Yo, el Señor del Universo, acepto gozoso estas ofrendas»⁹⁹.

«Absolutamente todo lo que hagas, todo lo que comas, todo lo que ofrezcas, todo aquello de que te desprendes, todas las austeridades que practicas, O Arjuna, hazlo como una ofrenda a Mi», y Rāmānuja comenta: «Todos los trabajos que haces para el sustento del cuerpo, todos los actos religiosos que practicas tales como ofrendas, actos de caridad o austeridad, hazlo todo como una ofrenda a Mi. Todas las divinidades a las que ofrezcas sacrificios tienen su esencia y existencia en Mi y dependen de Mi. Así pues, animado por un amor inconmensurable, descúbrete a ti mismo y a tus actos de devoción, como dependido totalmente de Mi»¹⁰⁰.

El resultado final de esta estrecha colaboración amorosa (*bhakti*) entre la gracia de Brahman y el autocontrol (*yoga*) del hombre es la salvación final (*moksha*) que no es otra cosa que la unión amorosa del alma con Dios.

⁹⁶ A la «escuela del mono» con la imagen del pequeño mono agarrándose al cuerpo de su madre para que lo traslade de un sitio a otro, se opone la «escuela del gato» que defiende que como el gato coge a sus crías sin que estas colaboren, así Dios coge el alma sin que el hombre tenga que colaborar en absoluto en su salvación.

⁹⁷ Mundaka Up. 3.2.3.

⁹⁸ VdS. III,4,26, p. 466.

⁹⁹ Rāmānuja, G. B. (B.G. IX, 26) p.314-15.

¹⁰⁰ Ibid. (B.G., IX 27) p. 316.

«La persona, con una mente solidamente fundada en el Yoga (autocontrol), feliz de sentirse sujeto a Mi, que realiza todas sus acciones como actos de adoración a Mi, que cumple todos los preceptos de los Vedas con esta idea, se liberará de todas los obstáculos que dificultan su unión conmigo, y así, totalmente liberado llegará a Mi» y Rāmānuja añade: «Convencido de que dependes de Mi totalmente y actuando con ese convencimiento te liberarás de todos los resultados de esta vida terrena (*karmīta*) que se interponen entre tú y Yo. Y libre de todos estos impedimentos me alcanzarás»¹⁰¹.

¿Quién puede salvarse? Todos los seres humanos son invitados a la unión final con Brahman

Para Rāmānuja, como para el autor anónimo del Bhagavad Gītā, todos los seres humanos, sin distinción de sexo, clase o religión, están abiertos a recibir la gracia salvífica de Brahman, extendiéndose esta invitación a la unión final con Dios también a los pecadores que se hayan arrepentido de sus pecados.

Todos los seres humanos son invitados a esta contemplación final del Brahman en que consiste la liberación final.

– *las clases sociales más despreciadas:*

«Mujeres, comerciantes y gente de castas bajas, aunque sean fruto de nacimientos pecaminosos, pueden alcanzar el supremo estado de libertad si buscan refugio en Mí. Por lo tanto, adórame tal como eres en este mundo pasajero y lleno de dolor»¹⁰².

«En cuanto a aquellos que buscan refugio en Mi, nadie es despreciable por su nacimiento, forma o conocimientos, pero nadie tampoco es grato a Mi por estas razones. Por el contrario aquellos que me tienen como único objeto de adoración, siendo para ellos absolutamente imposible dejar de amarme, estos habitan en Mi como Yo habito en ellos»¹⁰³.

– *los que adoran otras divinidades, pues todas las divinidades son reflejo del único Brahman:*

«Aquellos que con fe en sus corazones adoran otras divinidades, me adoran a Mi» y Rāmānuja añade: «Todas las Escrituras afirman que sólo la Persona suprema ha de ser adorada, por tanto, cuando adoran a otras divinidades adoran a la Persona suprema. Sólo ella puede y debe ser adorada»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Rāmānuja, G. B. (B.G. IX,28) p. 317.

¹⁰² Ibid. (B.G. IX, 33) p. 321.

¹⁰³ Ibid. (B.G.IX, 29) p. 318.

¹⁰⁴ Ibid. (B.G. IX, 23) p. 312.

– *los pecadores:*

«Si aun el pecador más empedernido me adora con plena devoción, ha de ser considerado como un santo, pues ha escogido el recto camino». Y Rāmānuja añade: «Aun aquellos que han violado las reglas de comportamiento debidas a su estado social, si han empezado a adorarme con absoluta devoción, deben considerarse como buenas personas, ya que la transgresiones son nada comparadas con el valor excelso de su devoción amorosa»¹⁰⁵.

Y el filósofo termina con estas palabras de esperanza pronunciadas por Krishna, la manifestación humana de Brahman.

«Quien en el último momento de su vida, al dejar el cuerpo transita teniéndome a Mi sólo en su pensamiento, este alcanza mi Ser, de esto no hay duda»¹⁰⁶.

¿Qué es la Visión Beatífica? Un estado de eterna felicidad con Brahman

En el pensamiento hindú el Ser Supremo, Brahman, es pura felicidad, alegría, beatitud (*ānanda*), así, en la Taittirīya Upanishad se cuenta como el discípulo Bṛgu después de practicar el asceticismo.

«Comprendió que Brahman es la felicidad (ānando Brahman). Porque todos estos seres son fruto, en realidad, de la felicidad que es Brahman; una vez nacidos viven de la felicidad; y al morir se reintegran a la felicidad»¹⁰⁷.

Y Rāmānuja comenta este pasaje diciendo: «el conocimiento de alguien que es feliz nos hace felices, y siendo Brahman infinitamente feliz, su conocimiento nos hace necesariamente felices también. Brahman es absoluta e infinita felicidad, y quien llega a conocerlo y amarlo es también necesariamente feliz. Siendo la Persona Suprema por su propia naturaleza absoluta e infinita felicidad, su conocimiento nos hace partícipes de su infinita felicidad...y siendo el ser humano el «cuerpo» de Brahman, infinita felicidad, participa necesariamente de esta misma felicidad»¹⁰⁸.

Rāmānuja, una vez más, como antes había identificado el conocimiento de Brahman con el amor, al final de su extenso tratado, también identifica la felicidad beatífica con el amor, reafirmando su creencia en la inmortalidad del alma y en la perpetuidad de la unión amorosa de esta con Brahman una vez alcanzada la liberación final, sin perder su individualidad, con las palabras del Bhagavad Gītā.

«Habiendo controlado de raíz su cuerpo y rechazado toda maldad, gracias a una total devoción hacia Mí, que no tiene ninguna otra causa que su enorme amor hacia Mí, esta persona alcanza una paz permanente, es decir, alcanza

¹⁰⁵ Ibid.(B.G. IX, 30) p. 319.

¹⁰⁶ Ibid (B.G. VIII,5) p. 273.

¹⁰⁷ Tai. Up. 3,6.

¹⁰⁸ Vd S. p. 142 p. 297.

un estado eterno libre de todo lo que lo separa de Mi. O Arjuna, puedes estar seguro de que el que me adora de esta manera no perecerá nunca, aunque haya cometido en el pasado alguna mala obra. Habiendo alcanzado este estado eterno de libertad, alcanza para siempre el perfecto estado del Amor»¹⁰⁹.

8. CONCLUSIÓN

La fe de un indio devoto de Vishnu

Para terminar, no podemos hacer nada mejor que reproducir literalmente la última página de su extraordinaria obra, el *Shribhāshya* o comentario a los Brahma Sūtras de Bādarāyana, en la que plasma lo que podríamos llamar su CREDO.

Rāmānuja empieza recordando lo que enseñan las Escrituras sobre la existencia de un Dios personal.

«Sabemos por las Escrituras que hay una Persona suprema cuya naturaleza es infinita felicidad y bondad; que es totalmente antagónico al mal; que es la causa del origen, el sustento y la disolución del universo; que difiere sustancialmente de las otras criaturas; que es infinitamente sabio...; que es un océano de bondad hacia aquellos que dependen de Él; que es todo misericordia; que está por encima de todas las criaturas; cuyo nombre es el Supremo: Brahman».

y continua, explicando en qué consiste la liberación final del hombre,

«Sabemos con certeza, por las mismas Escrituras, que este Supremo Señor cuando está complacido por la adoración fiel de sus devotos, consistente en la meditación diaria y las buenas obras, los libera de toda la ignorancia acumulada en el tiempo (de la vida mortal), y les permite alcanzar aquella suprema felicidad que se obtiene con la intuición directa de Su naturaleza divina».

Para Rāmānuja, es obvio que de este estado de felicidad suprema que es la unión intuitiva con Brahman, la criatura no vuelve jamás a las miserias de la vida en este mundo, y para apoyar esta afirmación de la eternidad de la vida en Brahman, Rāmānuja, cita las últimas palabras del Chānddogya Upanishad en las que Brahmā, el Dios personal, dijo a Prajāpati, el Señor de todas las criaturas, y este a Manu, el hombre primigenio, y este, a su vez, transmitió a todos los hombres que,

«Aquel que escucha y aprende de su maestro, que al volver a su hogar estudia los Vedas y tiene hijos virtuosos, aquel que procede con todos sin crueldad de ninguna clase, aquel que, en realidad se porta así durante toda

¹⁰⁹ Ibid (B.G. IX, 31) p. 320.

su vida, ése alcanza el mundo de Brahman, y no retorna nunca, no retorna nunca jamás»¹¹⁰.

y esto es obvio, dice Rāmānuja. Pues,

«Sabemos que el alma liberada que ha roto las cadenas del *karma*, tiene su capacidad de conocimiento desarrollada al máximo, y tiene todo su ser ocupado en la perfecta felicidad de la intuición de Brahman, es obvio, pues, que, en este estado, no puede desear ninguna otra actividad, y la misma idea de la vuelta a la vida temporal es totalmente excluida. Ni tenemos que temer que el Supremo Brahman una vez ha admitido a la criatura que tanto ama, en su seno, lo quiera echar otra vez a la vida temporal».

Rāmānuja, este verdadero *bakta*, siervo amoroso de Vishnu, termina su gran obra filosófica-teológica-mística-poética, con las palabras, llenas de esperanza, de Krishna, la manifestación humana (*avatāra*) del único y personal Ser Supremo, Brahman, al confuso y temeroso hombre, representado por el guerrero Arjun:

«Al final de la vida, el hombre que ha alcanzado el conocimiento supremo encuentra su refugio en Mi, dándose cuenta de que Vāsudeva (Brahman) es el TODO (B.G. VII.19)», y añade Rāmānuja, estas palabras ponen punto final al libro IV y a toda la obra; y todo el cuerpo doctrinal de este tratado se da por concluido¹¹¹.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AGUADO, J., (Selección y Traducción) *Antología de Poesía Devocional de la India*, Etnos, New Delhi 1998.
- BASHAM, A. L., *The Origins and Development of Classical Hinduism*, Oxford University Press, London 1989.
- BASHAM, A. L., *The Wonder That Was India*, (3rd, revised edition), Rupa.Co., New Delhi 2003.
- BHARADWAJ, I. G., *The Philosophy of Ramanuja*, Sir Sankar Lall Charitable Trust Society, 1958.
- BOSE, A. C., *The Call of the Vedas*, Bharatya Vidya Bhasahm, Mumbai 1999.
- Buitenen, J. A. B., *Rāmānuja's Vedārthasamgraha. Critical edition and annotated translation*. Deccan College Monograph Series: 16, Pune 1992.
- DASGUPTA, S. N., *La mística hindú*, Herder, Barcelona, 2009.
- FLOOD, G., *El Hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- GISPERT-SAUCH, G. (ed.), *Gems from India*, ISPCK/VIEWS, N. Delhi, 2006.
- HERRANZ, F. G. y PUJOL, O., (Edición y Traducción), *La Sabiduría del bosque. Antología de los principales Upanishads.*, Trotta, Barcelona 2003.
- HUME, R. E., *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, London 1971.
- ITURBE, M. y ACHARYA K., *Dios en la filosofía medieval de la India. Un estudio de Shankara, Rāmānuja, Madhva Nimbārka y Vallabha*, Eunsa, Pamplona 2010.

¹¹⁰ Chāndogya Up. VIII,15.

¹¹¹ V.S. IV, 4, 22, p. 516.

- JAGANNATHAM, V., *Srimad Bhagavad Gita. Based on Sri Ramanuja's Gita Bashya*, sin Editorial ni fecha.
- LIPNER, J., *The Face of Truth. A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*, State University of New York, Albany 1986.
- LOTT, E., *God and the Universe in the Vedantic Theology of Rāmānuja*, Rāmānuja's Research Society, Madras 1976.
- LOY, D. *No-Dualidad*, Kairós, Barcelona 1988.
- MARTIN C., *Brahma-Sūtras con los comentarios de Shankara*, Trotta, Madrid 2000.
- MASCARÓ, J., (Traductor) *The Bhagavad Gita*. Penquin Books. London 1962.
- MAX MULLER, F., *The Six Systems of Indian Philosophy*, Associated Publishing House, New Delhi 1986.
- PANIKKAR, R., *Espiritualidad hindú. Sanāta dharma*, Kairós, Barcelona 2004.
- PANIKKAR, R., *La experiencia filosófica de la India*. Trotta, Madrid 1997.
- PANIKKAR, R., *El Cristo desconocido del Hinduismo. Un encuentro entre oriente y occidente*, GL 88, Madrid 1994.
- PANIKKAR, R., *The Vedic Experience. Mantramañjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebrations*. Motilal Banarsidas, New Delhi 2006.
- PARTHASARATHY, I., *Ramanuja. The Life and Ideas of Ramanuja*, Oxford University Press, New Delhi, s.f.
- KUMARAPPA, B., *The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Ramanuja*, Luzoc & Co., 2009
- RĀMĀNUJA, *Gītā Bhāshya (with text and English translation)*, Shri Ramakrishna Math, Madras 2014
- RUL-LÁN BUADES, G., *Encuentros en la fe a orillas del Ganges (vol I)* Bubok, Madrid 2015.
- SATYANANDA SARASWATY, *Mística medieval hindú*, Trotta, Madrid 2003.
- THIBAUT G., *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Ramanuja*, The Echo Library, Middlesex 2006.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C., *Filosofía de la India*. Kairós, Barcelona 2008.
- VYAS, R. N., *Melody of Bhakti Enlightenment*, Cosmos Publications, New Delhi 1983.
- ZIMMER, H., *Filosofías de la India*, Sextopiso, México D.F. 2010.

BIBLIOGRAFIA: INTERPRETACION CRISTIANA DE RAMANUJA

- BARTLEY, C. J., *The Tehology of Ramanuja: Realism and Religion*, Routledge, U.K. 2015
- BRAISTED CARMAN, J., *The Theology of Ramanuja. An Essay in Interreligious Understanding*, Yale Univ. Press, 1974
- BARUA, A., *The Divine Body in History. A comparative study of the symbolism of time and and embodiment in St. Augustin and Ramanuja*, Peter Lang, Berna, 2009
- CARMAN, J. B. *The Tehology of Rāmānuja*, Yale University Press, London 1974.
- GANERI, M., *Indian thought and Western Theism. The Vedanta of Ramanuja*, Routledge, U.K. 2015.
- GOVINDAN, A., *Sri Ramanuja and Jesus as Teachers. A comparative Study*. Peter Lang, Berna 2011.
- HUNT OVERZEER, A., *The Body Divine. The symbol of the body in the works of Teilhard de Chardin and Rāmānuja*, Cambridge Univr. Press, 1992.
- KING, U., *Teilhard de Chardin and Eastern Religions. The Spirituality and Mysticism in an Evolutionary World*. Paulist Press, N.Y. 2011

LIPNER, J., *The Face of Truth. A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*, State University of New York, Albany 1986.

LOTT, E., *God and the Universe in the Vedantic Theology of Rāmānuja*, Rāmānuja's Research Society, Madras 1976.

SYNDOR, J. P., *Ramanuja and Schleiermacher. Toward a Constructive Comparative Tehology*, Wipf and Stock Pub., 2011

gasparrul@yahoo.com

GASPAR RUL-LÁN BUADES

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2014]