BHĀSKARA: UNA RESPUESTA ELEMENTAL A LA AVENTURA DEL ESPÍRITU

*Jorge Galeano**

Este trabajo tiene la finalidad de ilustrar, desde y para nuestro filosofar europeo, un enfrentamiento entre dos modos de pensar. Espero que el lector tenga en mente encuentros similares en nuestro propio mundo cultural, encuentros entre modos de pensar intuitivos y sensoriales, abstractos y empíricos, dialécticos y mecánicos. Espero que el lector haga presentes, entre otros, los Anaximandro y Anaxímenes, Platón y Aristóteles, los místicos y los escolásticos, Descartes y Locke, Marx y Engels, para citar tan sólo los que considero más importantes en nuestro pensamiento.

Como todo en la historia antigua de la India, la ubicación cronológica de Bhāskara no es precisa pero, desde un enfoque temático, es posible ubicarlo entre Śaṅkara y Yāmunācārya, o sea, entre los siglos VIII y X.

Se atribuyen a Bhāskara un comen-

tario (bhaṣya) al Bhagavad-gīta y otro al Brahma-sūtra (en adelante BSB). El primer texto se perdió y sólo se conoce a través del comentario de Jayatirtha (Gīta-bhaṣya-prameyadīpikā), del siglo XIV.

Se considera que Bhāskara hace la primera defensa escolástica de la bhedābheda-vāda (doctrina de la diferencia-no diferencia). Los antecedentes de esta doctrina se encuentran, según Bādarāyaṇa, en Anḍuloni y en Aśmarathya. Śaṅkara la menciona y critica en relación al pensamiento de Bhartr̥prapañca.

Hiriyana plantea la posibilidad de que este pensamiento haya predominado en la India durante un cierto tiempo pero, a pesar de los intentos de Bhāskara y de Yādava Prakāśa por darle un nuevo impulso, la concepción de Śaṅkara lo desplazó a un papel secundario.

Tomo a Bhāskara como referencia debido a que de todos los antecesores —e incluso de su tal vez contemporá-

* Universidad Metropolitana, Xochimilco.

NOTAS

neo, el ya mencionado Yādava Prakāśa— no se conservan más que citas fragmentarias o tan sólo alusiones. También se considera que Bhāskara es el primer crítico de Śaṅkara.

La bhedābheda-vāda, en términos muy generales, plantea que el alma y el mundo son simultáneamente idénticos y diferentes a Brahman, que Brahman es uno pero comprende la variedad. La variedad implícita se hace explícita en el proceso de creación (sṛṣṭi), o sea, la creación despliega las distinciones de lo ya existente, no se producen cosas nuevas.

Śaṅkara le objeta a Bhartṛprapañca que lo único que hace es exponer bajo una forma diferente el mismo problema que trata de solucionar: las contradicciones entre los distintos textos upanishádicos respecto a Brahman, las almas y el mundo.

Para él, la verdad superior (parā-vidyā) es la realidad del espíritu que ve a Brahman como lo permanente, como lo verdaderamente real. Desde este punto de vista, el mundo de los sentidos aparece como ilusión (māyā) y como falsedad (mithyā).

Sin embargo, reconoce que la verdad del mundo de los sentidos está presente en las Upanishad. El mundo del modo empírico de pensar, del modo cotidiano de pensar, es real para los sentidos. Ésta es la verdad inferior (aparā-vidyā).

El mundo de los sentidos no es ni el ser (sat) ni la nada (asat). El mundo no puede ser considerado real ni irreal

(sadasavila-kṣana). No es el ser porque no es idéntico a Brahman. No es la nada porque los fenómenos perduran, poseen eficacia práctica, empírica. Es un cierto orden de la realidad sin ser la verdad última.

El mundo es cosmos, tiene un orden espacial, temporal y causal. El mundo es una apariencia ilusoria, tiene existencia psicológica, sensual (prāsiddha), no lógica, no de conocimiento (siddha). En un sentido estricto, su doctrina no es monista sino no-dualista.

La relación causal se da entre fenómenos pero no entre Brahman y los fenómenos. La causalidad empírica carece de significado trascendental. Hay dos doctrinas del cambio una es la del cambio aparente (vivarta-vāda) y la otra es la del cambio real (pariṇāma-vāda). En ésta se modifica el fenómeno, en aquélla se esfuma la ilusión.

Śaṅkara asume una dialéctica que enfoca alternativamente la verdad de las cosas y la verdad de lo que está por detrás de la verdad de las cosas. Desde este punto de vista, no sólo el nombre (nāma) es convencional, lo denotado (rūpa) también. Cuando Śaṅkara usa ejemplos empíricos tiene una voluntad última de presentar metáforas explicativas. El lenguaje familiar de los sentidos se emplea para ilustrar una verdad asombrosa. Bhāskara va a usar las metáforas como ejemplos de una realidad que, en todo caso, no deja de ser asombrosa. De esto hablaré más adelante.

NOTAS

Si el mundo es una manifestación ilusoria de Brahman, el alma individual (jīva) es Brahman mismo bajo las limitaciones del mundo ilusorio. La liberación se logra por medio de un karma-yoga que cultiva el desapego (vairāgya) y el conocimiento (jñāna).

Hablar del mundo es tratar de aprehender lo indecible, es hacer presente la paradoja de la existencia. En la doctrina de la ilusión (maya-vada) de Śaṅkara hay una connotación del mundo como "valle de lágrimas" que, junto con el asombro, despierta cantos de adoración. Estos aspectos bhakti de su obra terminan de configurar una totalidad de reverencial emoción.

Hasta aquí la aventura de un espíritu que es capaz de aceptar y de vivir plenamente la paradoja.

Como buen escolástico, Bhāskara inicia su comentario aspirando refutar las meras opiniones que ocultan la verdad expresada en el sutra y, a continuación, acusa a Śaṅkara, sin nombrarlo, de criptobudista (BSB I.4.25).

La razón y el sentimiento que se entretejen de manera grandiosa en la dialéctica de Śaṅkara no parecen conmover gran cosa a Bhāskara. Su ubicación frente al objeto de conocimiento y vivencia es radicalmente diferente. El discurso de Bhāskara es material, va directamente a las cosas, simplifica los caminos y las preguntas. Su lenguaje es más comprensible, más elemental —en las dos acepciones básicas de la palabra.

Conviene tener presente que todo este razonamiento se basa en una premisa a partir de la cual no se puede contrastar ninguna inferencia: la existencia y la naturaleza de Brahman sólo puede ser conocida a través del testimonio de los textos upanishádicos. No se trata de demostrar, de alguna manera directa, la razón de los textos sino la razón de una lectura específica de los textos. Los textos deben estar seguidos de un uso correcto de la razón (BSB I.1.4). Para esta ortodoxia escolástica, siempre y cuando existiera alguna intención remota de comprobación, es suficiente demostrar que la derivación es factible. Se trata de un pensamiento concreto que se satisface con el establecimiento de nexos formales y con la obviedad de la experiencia sensible.

Los ejemplos que ilustran el acto de fe que se erige en axioma básico son de muy diferentes órdenes: empíricos (el fuego que arde e ilumina —que me quema y me deslumbra— es el mismo); psicológicos (todos los fenómenos pueden ser vistos como cosas); racionales (la vaca y el caballo son animales) y culturales (definición y uso de los conceptos de causa y efecto). Esta clasificación es evidentemente arbitraria y la establezco tan sólo para ilustrar los diferentes órdenes que se utilizan en la argumentación.

Bhāskara rompe la ligazón que Śaṅkara establece entre lo real y lo permanente. La diferencia entre lo natural (svābhāvika) y lo adventicio (au-

NOTAS

pādhika, āgantuka) no corresponde a lo real y lo irreal, respectivamente, sino la diferencia entre lo real eterno (nitya) y lo real en el tiempo, lo perecedero (anitya).

Lo eterno es puro ser (sal-lakṣaṇa) y puro conocimiento (bodha-lakṣaṇa), es omnisciente (savajña) y omnipotente (sarvaśaktimān).

No hay un devenir de Brahman en mundo. Él se mantiene siempre in-cambiado en su naturaleza, como la araña que teje, fuera de sí, su trama. Brhman produce el mundo según sus dos grandes poderes. Por medio de uno de ellos (bhoktr śakti) produce el alma individual (jīva-pariṇāma) y por medio del otro (bhogya śakti) produce la materia (acetana-parinama) (BSB II.1.27).

Los objetos son Brahman manifestado, por medio de sus propios poderes inherentes (śakti). Lo trascendente y lo inmanente, que crea, mantiene y asimila el mundo, no tiene forma (niṣ-prapañca) o sea, no tiene límites. La materia, es la disolución (pralaya), se une al espíritu como una pizca de sal se pierde en el océano (BSB II.13.17). Sus cualidades no son diferentes de sí mismo, como el calor, calidad del fuego, no es diferente de él (BSB III.2.23).

La creación del mundo de los sujetos y de los objetos, de los disfrutadores y de lo disfrutable no agota a Brahman. Éste es como el sol que emite y retoma sus rayos de luz permaneciendo él mismo (BSB II.1.27 y I.4.25). Brahman no es afectado por los

defectos del mundo y el alma liberada de los límites (upadhis), idéntica a Brahman, tampoco (BSB IV.4.4). Pero mientras permanece atrapada a una individualidad que la hace diferente a Brahman, sí sufre realmente las miserias del mundo. De esto se hablará más adelante.

Lo uno y lo múltiple son reales, el mundo empírico –condicionado (prapañca)– lo que tiene eficacia empírica, no puede ser calificado de irreal, de ilusión, de falsedad. Sus efectos son la base de nuestro comportamiento práctico e implican tanto nombres como hechos y objetos.

Brahman se manifiesta de dos formas: como causa (kāraṇa-rūpa) y como efecto (kārya-rūpa) (BSB I.1.4). Brahman es la causa material e instrumental (upadana y nimitta) del mundo (BSB II.2.41). La causa es una y los efectos, múltiples.

La existencia como efecto se debe a los límites y éstos no son ajenos al proceso mismo de creación ni tienen una existencia separada. El efecto deviene y la causa permanece idéntica a sí misma, como fundamento de todas las manifestaciones concretas (BSB I.1.4). El efecto es el estado manifestado y no modo de existencia de la causa (BSB II.1.14).

Los sentidos no mienten, el oro y las brazaletas de oro (BSB I.1.4), el mar y las olas son diferentes e idénticos. El mar aparece como diferente de sí mismo, como olas, pero éstas pueden ser vistas como manifestaciones de sus

NOTAS

poderes. La diferencia es algo obvio desde la experiencia (BSB II.1.14). La diferencia y la no-diferencia coexisten como datos de la propia experiencia: la vaca es diferente del caballo pero ambos son animales. La metáfora, útil para la comprensión se transforma en una elemental explicación de los universales.

Los límites no pueden hacer que el alma sea algo absolutamente diferente de Brahman, ya que esto imposibilitaría la liberación. (BSB II.3.18, IV.4.4. y IV.4.15). Las almas no son modos de lo absoluto sino que son partes del mismo, como los centelleos del fuego son partes del fuego. Estos fragmentos (amśa) de Brahman (BSB I.4.21) no tienen límites físicos, sino los establecidos por la influencia de la ignorancia, de los deseos y de la acción (avidyā, kāma y karma) (BSB II.3.43). El alma liberada es igual a Dios.

El aire (ākāśa) es el mismo en todas partes y, no obstante, el aire dentro de una vasija no es exactamente el mismo que el del espacio ilimitado. Igualmente puede ser encarado como igual y diferente a los que son propios para realizar las diferentes funciones vitales: los cinco alientos (prāṇas).

El alma tiene naturaleza atómica y se asienta en el corazón. A través de la piel del mismo se encuentra en contacto con todo el cuerpo, "como una pastilla de sándalo que perfuma sus alrededores" (BSB II.3.18). Todos los aspectos referentes a la anatomía del alma sólo tienen interés para una reli-

giosa erudición escolástica y, en última instancia, no arrojan ninguna novedad respecto a las soluciones clásicas. Quiero señalar una vez más la esencia físico-mecánica de la argumentación, inclusive allí donde usa analogías "poéticas".

Bhāskara critica a Śaṅkara que su argumento contra la realidad de lo múltiple no sólo sea utilizado en su contra, sino también en contra de la doctrina advaita en general: si la ignorancia es primaria y lleva a un pseudo-conocimiento de la realidad del mundo, entonces tampoco hay garantías en relación al conocimiento de Brahman. Si el conocimiento del sueño y de las letras no implican una adquisición del bien, del mal o de ciertos significados, entonces también es falso el conocimiento de las palabras y de sus connotaciones. Esto implicaría cuestionar el conocimiento de los textos upanishádicos monistas. Toda esta refutación parte de la física y de lo físico, de la mecánica social (consenso) y de la mecánica psíquica (sueño).

El criptobudista, al desconocer al mundo, lleva al desconocimiento latente de Brahman. Se hace, por lo tanto, indispensable la crítica a la herejía. Cuestionar el conocimiento del mundo implica tanto como amenazar potencialmente la idea de Brahman. Si todo conocimiento auditivo y visual es falso, todo lenguaje es falso y toda escritura inexistente, lo que equivale a equiparar toda la tradición sagrada con el delirio.

NOTAS

Bhāskara rechaza sat y asat como caracterización del conocimiento y de la ignorancia, rechaza el misterio, rechaza la imposibilidad de definición. Si la ignorancia no tiene principio, es eterna y en este caso no puede haber liberación. La ignorancia no puede ser existente y no existente al mismo tiempo. No puede ser una mera negación. Si es inexistente no puede atrapar a nadie. Si provoca cautiverio debe ser una entidad y esto significa plantear una existencia dual con Brahman. O sea, la proposición del criptobudista es falsa. Bhāskara no determina la ignorancia por los límites en general, sino por un enfoque biológico: el órgano interno es el foco de la ignorancia.

Bhāskara establece una distinción entre cognición (jñāna) y autoconciencia (ātma-caitanya). La autoconciencia es eterna y omnipresente, a diferencia del conocimiento objetivo que es ocasional. El primero es de cosas, de experiencias directas que surgen del contacto del órgano de los sentidos (manas) con el objeto, con la presencia de la luz. La acción interna de la memoria y las impresiones del subconciente (saṃskāra) no es una operación activa, sino resultado de una operación activa. La cognición es una operación directa, no hay entidad impercibida que lo cause sino que es resultado directo de la operación conjunta de muchos elementos. Es esta solución bastante "moderna" del pro-

blema, el psicofisiologismo es evidente.

Más allá de los condicionamientos que establecen los límites, el alma tiene libertad de albedrío y responsabilidad por sus actos en el mundo.

La identificación con Brahman no es algo que se produce sino algo que se obtiene. La liberación no es el resultado de la remoción de la ignorancia sino la obtención de la identificación con Brahman.

En ningún estado de la vida el hombre está más allá del bien y del mal. La permanencia del cuerpo es el resultado de los karmas previos. Cada estadio particular de la vida (asrama) implica deberes específicos sin los cuales no hay superación posible.

El deseo del alma superior (paramatman) es la causa de la liberación y el deseo de los objetos es la causa del cautiverio. Los deberes impuestos por los textos son algo más que recomendaciones para el estudio de la Vedānta.

El mandato de las escrituras no purifica de pecado, es imperativo para nuestro destino humano y nos impone el conocimiento de Brahman y del alma. Es necesaria la combinación del conocimiento con los deberes ritualistas (jñāna-samuccita-karma-vāda) (BSB.III.4.26). Si se abandonan los deberes, no hay liberación. En este sentido, Bhāskara tiene claro que el estado de pura conciencia bienaventurada no debe ser tan diferente del estado de pura inconsciencia. El

NOTAS

Todo-pleno debe ser bastante parecido a Plena-nada (BSB IV.4.7). La gran diferencia entre uno y otro sólo puede radicar en la bienaventuranza (ananda). Éste es uno de los momentos más logrados del pensamiento de nuestro autor.

La liberación no es el resultado de la eliminación de la ignorancia sino el logro de la eliminación de los límites y la obtención de una identificación plena con Brahman. No se trata de una mera definición negativa. Con la liberación desaparece la diferencia entre el alma y Brahman y la no diferencia esencial (svābhāvikaḥbheda) se manifiesta (BSB IV.4.7).

Bhāskara no acepta la liberación en vida (jīvan-mukti) (BSB III.4.26) pero establece dos caminos posibles para la liberación postmortem (videhamukti): la liberación inmediata (sadyomykti) y la liberación gradual (karma-mukti). La primera se obtiene a través de la meditación en Nirguna Brahman. La meditación en Kārya Brahman o en Hiraṇya-garbha mantiene la distinción del alma con Brahman (BSB IV.4.12). Toda esta última parte, sin que deje de estar presente su cientificismo, está empapada de esa grandeza profunda y compleja —que a veces suena un poco mezquina— característica de todos los períodos escolástica de la humanidad.

Bhāskara es más pedestre que Śāṃkara, pero que lo pleno genere el mundo no deja de asombrarlo. Posiblemente por la pizca de irracionali-

dad que el hecho encierra. Su racionalismo científico toma los argumentos biologicistas y físico-mecánicos de la sustancia, de la calidad y del proceso, pero esa piedrita de irracionalidad —si existe Brahman, ¿para qué es necesario el mundo?— sólo puede ser digerida con un acto que va más allá de lo racional, con un acto de fe, fe en los textos sagrados.