

Conocimiento y liberación: La pregunta metafísica en la Kena Upanisad, sus proyecciones hacia la filosofía comparada.

Olivia Cattedra

Universidad FASTA,
CONICET, Argentina.

Reception date: 17-12-2010
Acceptation date: 22-02-2011

Resumen.

La filosofía derivada de las Upanisads confirma la inquietud de la antigua civilización india por el conocimiento metafísico. La presente comunicación se enfocará en la Kena Up., que merece destacarse debido a su específico planteo acerca de la indagación original y anima la pregunta metafísica esencial: ¿Quién es el ser?. Superando los límites que caracterizan tanto a la filosofía como a la religión, el lenguaje mítico y simbólico de las enseñanzas de las upanisad convocan una respuesta plena que trasforma de tal manera la visión y el sentido de la vida que logran la meta propuesta por la filosofía hindú clásica en términos de autoconocimiento, sabiduría y liberación. De este modo queda ratificada la eficacia y practicidad de la tradición india, su nítida distinción de los niveles de realidad (psíquicos y espirituales) operativos en la dimensión antropológica y cosmológica, así como la razón de su posible comparación con el universo platónico y neoplatónico.

Palabras clave: Upanisad; Śāṅkarācārya; Filosofía Griega, Filosofía Oriental.

Abstract.

The philosophy of the Upanishads confirms the concern of the ancient Indian civilization for metaphysical knowledge. This communication will focus on the Kena Up, which deserves to be highlighted because of its specific issue, regarding the fundamental metaphysical question. It encourages the essential metaphysical quest: Who is being?. Beyond the limits that characterize both the philosophy and religion, the mythic and symbolic language of the teachings of the Upanishads provides fundamental answers which transforms the vision and the meaning of life. In this way, the upanisad allows the achievement of the goal set by philosophy Indian classical in terms of self-knowledge, wisdom and liberation. Thus is confirmed the effectiveness and practicality of the Indian tradition, its clear distinction of the levels of reality (psychic and spiritual) operating in the anthropological and cosmological dimension, as well as the reason of its potential comparison with the Platonic and Neoplatonic universe.

Key Words: Upaniṣads; Śāṅkarācārya; Greek Philosophy.

Como aporte a la pregunta planteada por el *IX Congreso de Ontología*, acerca de si acaso ha habido cuestionamiento filosófico previo al mundo griego, la respuesta desde el Oriente indio, es afirmativa.

El camino del conocimiento (*jñāna*), es la propuesta de la metafísica hindu clásica. La misma es presentada, en forma primera y esencial¹, en el *corpus* upanisádico. En cada uno de los textos que componen esta literatura, y que cubren un amplio espectro de tiempo, estilos, influjos filosóficos, escuelas, se advierte un tono particular. Es las siguientes reflexiones presentaremos las particularidades en torno al tema de la liberación bajo la égida del texto conocido como *Kena Upanisad*; marcando con especial atención y sus antecedentes en el mundo védico y en ciertos himnos del *Rg. Veda*.

Entendemos que el planteo estricto del Congreso acaso sugiera estrictamente una indagación cosmológica o física. El *arje* se remite estrictamente a lo cosmológico, razón por lo cual el cuestionamiento se acota ligeramente. En realidad, el planteo griego se abre y enriquece a partir de Platón y se corona en el Helenismo, por sus agregados antropológicos. La mayor riqueza de comprensión del mundo griego se da a partir del helenismo², y dentro de su seno, el horizonte neoplatónico que por eso permite un paralelismo con las *upanisad*, de ahí las líneas de investigación que exploran los universos indios y neoplatonismos³.

El pensamiento indio ofrece planteos y respuestas filosóficas y ontológicas ya desde sus inicios en el mundo védico, y particularmente desde uno de sus himnos cosmológicos y ontológicos claves: el himno del No Ser: *Nāsadiya Śukta*.

El mundo védico

Aun cuando los himnos del *Rg Veda* muestran distintos estratos en su composición, puede afirmarse que aquellos himnos pertenecientes al Décimo Mandala de la colección son los que verdaderamente plantean no sólo el tema cosmológico sino ontológico, de ahí que se los denomine himnos especulativos. El propósito de los siguientes renglones será señalar algunas de las características más relevantes del periodo, y su eventual proyección en la posterior elaboración de la noción vedantina del Brahman No dual.

Extendido por más de cuatro milenios en una superficie semejante a Europa sin Asia; definida como una experiencia de vida: *anubhava*; múltiple en costumbres y sectas; profusa en ritos y única en su dimensión; devota sin ser “re-ligiosa”; certera y convincente sin dogmatismo, apoyada en la vida, sostenida por el ser-impercedero (*Brahman*) y dirigida

1 Y posteriormente desarrollada, en la época escolástica, por la *darsana Vedānta*, en sus distintas vertientes.

2 Cf. García Bazan F., “La particular presencia del hermetismo en el Medioevo”, Seminario presentado por el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, UNMdP, 16 de junio de 2010, Mar del Plata.

3 Cf. Marín, C. *Conciencia y Realidad*, Ed. Trotta, Madrid, 1997, quien advierte las similitudes con la línea de interpretación del Parmenides.

al “hombre divino”, la sabiduría brahmánica expondrá sus enseñanzas en las fórmulas mágicas, los relatos míticos y en las alambicadas especulaciones metafísicas de tal modo que el hombre pueda resolver el problema del dolor mediante el conocer que es, al mismo tiempo, un regresar y retornar a su única y fundamental realidad.

La realidad última de ser un ser divino, conciente, libre y feliz.

Uno con el Todo. La literatura sagrada clásica de la India, las *Upanisad*, denominaran a esta Realidad el *Brahman –Atman*. La descripción de la época sátrica, *sat-cit-ananda*, no es una definición teológica ni un postulado filosófico: es la descripción del contenido de un estado de conciencia, de una experiencia de lo sagrado en la cual se concentrara durante todo su desarrollo el espíritu hindú.

Los documentos más sagrados de la antigüedad, los himnos védicos, encierran los gérmenes de todo el desarrollo posterior. Los himnos son, esencialmente, mitos; y desde luego, los mitos no son fantasías. El mito es el relato alado de un símbolo que apunta a lo indecible y, por lo mismo, constituyen el pilar metafísico de la India. En ellos, ya está toda la especulación posterior.

Los himnos cosmológicos y cosmogónicos más importantes son los siguientes: el *Purusa Sûkta* (RV X.90); el *Násadîya sùkta* (RV X. 129); el *Hiranyagarbha sùkta* (RV X 121); el *Asyavamiya sùkta*

Tal como indica su nombre (*veda*), los himnos han sido “vistos”. VID es la raíz indoeuropea asociada a la visión, intuición y sabiduría., que da origen al término *veda*.

Los canales de tal visión, han sido naturalmente, los videntes, *rsi*. Este término, derivado de otra raíz asociada al tema de la visión *DRS*, se debilita en el nominativo *rsi*, y en su forma natural, deriva como la base nominal en *darsana*: el punto de vista.

Los himnos son la consecuencia de una experiencia espiritual. Por tanto, constituyen el producto de una percepción de la Realidad en una época en la que el símbolo y el mito constituían el lenguaje por excelencia. Aun más, el lenguaje así considerado constituía la realidad misma. Efectivamente, el corpus védico se conoce específicamente como *veda* en un sentido, y *sruti* en otro. Es la *sruti*, literalmente, lo “oído” de sentido suprahumano, la realidad en sonido. La idea dará paso mas adelante al tema del *brahman sabda*. La revelación es, entonces, vista, oída, y también, rememorada, recordada y así se conforma en tradición: *veda-sruti-smrti*. Y todo es, simultáneamente, no humano, no personal, *apauruseya*, sin persona o más allá de la persona, las personas y lo personal; en verdad, más allá del tiempo y el espacio.

Caterina Conio expresa: “...La producción poética de los *rsi* refleja una serie de intuiciones que se radican en una conciencia universal y que constituyen el fundamento revelador de la especulación posterior...”⁴¹

4 Caterina Conio, *Mito e filosofia nelle tradizioni indiane* Milano 1974, p. 13-15

Semejante interpretación evita una consideración evolutiva del pensamiento indio. Si los himnos son la realidad misma en su expresión de lenguaje y sonido, si son la realidad en si, deben, naturalmente, contenerlo todo. Y así el resto de la elaboración se considera fundamentalmente, exégesis.

La autora italiana también señala que es este un proceso intermitente en el Veda —y la situación de Varuna lo confirma— y que, por consiguiente, deberá esperar hasta las *upanisad* para lograr su desarrollo pleno.

Finalmente, Conio sugiere que el ser védico no es un ser abstracto.

Es tan concreto que puede contener esa experiencia de finitud y orfandad el hombre, y que, ya sea bajo una forma de principio cósmico, de dios personal o de causalidad impersonal “...Siempre revela la relación viviente y concreta con el universo y, básicamente, con él, al hombre que posee *la capacidad de reconocerlo...*”⁵

Varenne, en su estudio sobre *Cosmogonies védiques*⁶, indica que: “...En la poética vedica, el acto cosmogónico se expresa por medio de muchas raíces verbales:

JAN, engendrar, aquí bajo el sustantivo *janús*
STAMBH, erigir un poste, apuntalar
NUD, extender como se desenrolla un tapiz
NUD, empujar, estimular, con el prefijo PRA, “hacia delante”
PRATH, extender como se desenrolla un tapiz

A este último, le ha seguido, muy probablemente, la raíz GHI, que concierne a todo lo que se refiere a la intuición intelectual, a la inspiración y a la potencia espiritual: *dhyâna*, meditación n profunda.

Luego, se añade la aparición de otras raíces sobre el mismo tema:

IS, lanzar hacia adelante, delegar
Vi STHA, repartir y
SRJ, hacer o dejar fluir

Sam BHU, nacer en con junto, o aparecer y desplegarse colectivamente. Como en los ejemplos ofrecidos anteriormente, ninguno de estos verbos expresa la idea de u surgimiento desde la nada, sino y siempre, la manifestación de algo que preexiste o si se prefiere, la realización de algo que no era más que virtual antes del acto cosmogónico...”⁷

El mito de Indra venciendo a *Vrtra* concluye la etapa de los himnos cosmogónicos justamente porque es a través de este relato como se comprende la aparición del cosmos, luego de destruir el caos representado por *Vrtra*. A este último se lo asocia con la fuerza de inercia de la materia, así como indica, también, las fuerzas separatistas apropiadoras de

5 ⁵. Ib. P. 15j

6 J. Varenne, *Cosmogonies Védiques*, Paris 1982.

7 J. Varenne, *Cosmogonies...*, p. 59

la individualidad; el egoísmo. Este ciclo ya no pertenece a los himnos especulativos sino a los propiamente cosmogónicos, que adquieren la forma de descripción del triple mundo cielo, atmósfera y tierra⁸². Paralelamente, Varenne recuerda la descripción del arquitecto del mundo, *Visvakarman*, que lo construye armoniosa y bellamente. Visvakarman es un “*Rbhū*, cierto grupo divino etimológicamente aliado a los Elfos germanos y el Orfeo griego, que representa, en el panteón védico, la habilidad manual, la destreza y, sobre todo, la aptitud para crear lo bello...”⁹

Dentro de los variados himnos védicos que confluyen en las perspectivas tanto cosmológicas como ontológicas, es de vital importancia el *Nāsadiya sūkta*. La razón de su importancia en el contexto de la *Kena Upanisad* es que ya este himno prefigura las preguntas que formulará la *Kena Up.*

El Nāsadiya sūkta, Rg Veda, X 129

De acuerdo al citado J. Varenne¹⁰, éste sería, en rigor, el único himno al que podemos denominar estrictamente, cosmogónico. En cierta forma, el reúne y proyecta los elementos metafísicos que se venían insinuando en la serie anterior:

“No había entonces lo que es ni lo que no es. No había cielo, ni firmamento más allá del cielo. ¿Qué poder existía? ¿Dónde? ¿Quién era ese poder? ¿Había un abismo de aguas insondables?

No había muerte ni inmortalidad entonces. No había señales del día o de la noche. El Uno respiraba por su propio poder, en profunda paz. Solo el Uno era, no había nada más allá.

La oscuridad se ocultaba en la oscuridad. El todo era fluido e informe. Allí, en el vacío, por el fuego del fervor surgió el uno.

Y en el Uno surgió el amor. El amor fue la primera semilla del alma. La verdad de esto la hallaron los sabios en sus corazones: rastreando en sus corazones con sabiduría, los sabios¹¹ hallaron ese lazo de unión entre el ser y el no ser.

¿Quién conoce de verdad? ¿Quien puede decirnos donde y como surgió este universo? Los dioses son posteriores a su comienzo: ¿quien conoce, pues, de donde viene esta creación?

8 Cf. S. Kramrisch, “The triple Structure of Creation in the Rg Veda”, en *History of Religions*, vol 2, no.1, Summer 1962, pp. 140-175

9 Ib. P. 129

10 *Cosmogonies*, p. . 224

11 O’Flaherty, *The Rig Veda, An Anthology*, Penguin Books Middlesex, 1981, más precisamente, un poeta, p. 26n.

Sólo ese dios que ve en lo más alto del cielo, sólo él sabe de donde viene este universo, y si fue hecho o no creado. Sólo él sabe, o quizás, él no sepa...¹² (o quizás, ni aun el sepa¹³)

Radhakrishnan afirma que "...Hallamos en este himno la representación de la teoría más avanzada sobre la creación. El existente en su aspecto manifestado no estaba entonces, pero no por ello podemos llamarlo lo no-existente, pues es el ser positivo desde el cual surge toda la existencia. La primera línea resalta la inadecuación de nuestras categorías. La realidad absoluta que subyace a todo el mundo no puede ser caracterizada por nosotros ni como existencia ni como no existencia..."¹⁴

Este himno apunta a la raíz de las cosas donde hallamos la idea del "ser-positivo": había entonces, una presencia que, si se quiere, se sugiere como aun previa a la unidad, y de la que, posteriormente se dirá que está sola, prelude al concepto que luego se explicitara como la no-dualidad.

Este ser-presencia, es también un poder: la fuente del ser uno y, al mismo tiempo, la posibilidad efectiva, la causa y el material de la manifestación.

Unido a la idea del *Rg veda* X 121 y perteneciente al ciclo del germen de Oro, *Hiranyagarbha*, se menciona explícitamente la cosmogonía acuática.

Como unidad previa y generadora de la dualidad se observa y muestra por encima de la muerte, y aun, de la inmortalidad. Asimismo, se supera la dualidad del día y la noche. La unidad aquí sugiere la dinámica que la conducirá a salir de si, eclosionando y arrojando primero lo doble, luego lo múltiple.

Se dice que la unidad alentaba por su propio poder. El estado es un estado de poder, soledad y paz. Estos tres factores llaman la atención sobre algunos de los matices que adquirirá posteriormente, la realización *samâdhi* del yoga¹⁵.

La unidad previa a lo dual, por encima de los opuestos comienza a salir de si. Y el factor que lo permite es una noción claramente no-aria: Aparece en la escena el poder –la concentración- del fervor, el ardor y el calor ascético: *tapah*¹⁶.

Radhakrishnan traduce "by the power of heat"; Dasgupta "by the power of fervor"; Mascaró "by the fire of fervour". Por su parte, E. Zolla sugiere una interesante dinámica entre el proceso de concentración y canalización de los fluidos vitales y la ascesis, de modo que indica que "...*kâma* es la urgencia del deseo instintivo. De la misma raíz indoeuropea se deriva el latín *carus*, querido, deseado, y el inglés "*whore*". El himno védico de la creación (*Rg Veda* X 129) sitúa en el comienzo o incluso en la esencia del ser un

12 Cf. Mascaró J. *Bhagavad Gîtâ*, Introducción, trad. Juan Abeleira, España, 1999

13 Cf. S. Radhakrishnan, *The Bhagavad Gîtâ*, Allen and Unwin, London 1955. En este pasaje en particular nos resulta mas apropiada la traducción de este autor, Radhakrishnan.

14 Radhakrishnan, op. cit. p.101

15 *Yoga sâtra* I. 21

16 A. Minard *Trois Enigmes*, vol2, parag. 894-. La traducción por "ardor" permite conservar el equívoco del texto sânscrito

unidad sin atributos o una *esidad* neutra (*Ekam, tat*). Este uno, que es auto sustentado, que alienta sin viento como pura vida potencial. Este ha sido generado por el poder (*mahi*) de *tapas*, que Coomaraswamy traduce como “intención”...” Continuando sus observaciones Zolla determina acerca de esta “...Unidad es el resultado de una implosión, de una fuerza centrípeta, el análogo cosmológico de la auto unificación del hombre a través de la concentración en *tapas*, calor, y comprensión que producen una dolorosa expansión, la cual es interpretada por Winternitz como una auto negación o como una auto tortura, mientras que Bhattacharya arguye que debe ser tomado en el mero sentido de ideación. Eliade arroja luz sobre el sentido indicándolo en relación a la palabra germánica *WUT*, el *fervor* latín, el celta *ferg*, el griego *ménos*, que Dumezil considera equivalente al védico *manyu*, el supremo raptó psíquico e intelectual de los poetas inspirados, de los guardianes de las puertas, de los guerreros, de los amantes y de los artesanos. *Tapas* es el medio de obtener *manyu* correspondiéndose con la maestría sobre el fuego de que hablan la iniciación shamánicas... luego de la implosión de la unidad, sigue su expansión en la multiplicidad debido a la tendencia hacia el exterior, o centrifuga de la fuerza de *Kâma*. *Kâma* cubre la unidad como una ola (*samavarthadî*, X. 129.4) y la manifestación comienza como la extensión versus la intención. Lo que viene primero en la cosmogonía viene segundo en la experiencia humana. El hombre siente primero deseos instintivos (*kâma*) y subsecuentemente los domina, causando su reconcentración interna a través de *tapas*...”¹⁷⁴

Naturalmente, se puede decir que la experiencia cosmogónica es “descendente” en la manifestación, en tanto que el móvil de la experiencia humana es de “ascensión”, en una elevación que lo conduce fuera de la manifestación.

Otro tema fundamental del *Nasadîya*, es la dimensión del amor. En el contexto indio podría concebirse además, como una fuerza de armonía, de equilibrio, de unidad y como la primera semilla del alma y de la mente. La mayoría de las traducciones utilizan el término mente, en tanto que Mascaró, con una visión más sutil nos habla de “...El amor, la primera semilla del alma”. El detalle es que, aun siendo español, la primera traducción que hace Mascaró del mencionado texto, es, al inglés, lengua que presenta otras posibilidades semánticas gracias a su naturaleza sintética.

En realidad, si bien el texto tiene una nítida implicancia “descendente”, comprendiendo entonces el vocablo *kâma* como el deseo que da forma, pues el descenso, como tal se concreta en el mundo del nombre y de la forma; es imposible por otra parte no considerar, aunque indirectamente, el segundo sentido de *kâma* como amor, en tanto la tendencia unitiva que recupera el ser, ya que la segunda parte del himno esta evidentemente dedicada al “retorno”.

En efecto, es esta la línea que, dentro del Himno, establece un límite, casi un corte, entre lo cosmológico y lo humano, entre lo descendente y lo ascendente; lo que tiene que ver con la descripción y el proceso cosmológico y la experiencia humana.

17 E. Zolla, *Mystical love in Hinduism*, en *Studies in Mystical Literature*, Thungai Univ. , Taiwan 1984, pp. 19-21

La posibilidad de traducir *kâma* también como amor señalaría otra instancia que tiene que ver con un estado espiritual de equilibrio y unidad a partir del cual se da la posibilidad de “buscar en el corazón...” cosa que hacen los sabios, en un comprensible estado de profunda meditación, contemplación e intuición.

El himno anuncia el vocabulario que utilizaran las *brahmanas* y, previendo el concepto de la red de *mâyâ*, nos ofrece el tema de la red de Indra. El himno sugiere que cada hombre debe buscar su hebra en la red, en este caso, la hebra significara su nivel de conciencia en evolución y en contacto con la trama interdependiente del cosmos. Estas hebras, que se van ligando conforman los *bandhu*, las conexiones, o también las *bandhutâ*. Estas, además de organizar el ritual, expresan las líneas de analogía inherentes a este universo que se muestra como una unidad múltiple y dinámica; e introducen al tiempo, aquella noción que el *vedânta* clásico denominara *anirvacanîya*: lo que es y no es al mismo tiempo. El texto refiere explícitamente “...Los lazos que unen lo que es y lo que no es...” o más precisamente en concordancia con Varenne “*decouvrirent intuitivement que le lien de l’être (se situait) dans le non-être*”¹⁸

En un momento tan temprano como el que instala este himno cosmogónico ya muestra una clara tendencia introspectiva al destacar indudablemente la noción de la verdad ubicada en el corazón, extenso tema desarrollado por la mística upanisádica y medieval. La misma realidad ultima al expresarse como el macrocosmos orienta la organización ritual y permite la realización efectiva en el microcosmos, en el hombre siempre y cuando este utilice las dos condiciones aquí expuestas: el autocontrol y la voluntad.

Finalmente, la última estrofa del *Nasadîya* es altamente sugerente. Varenne considera que es una forma de marcar la superioridad del conocimiento de los hombres por encima de los dioses. Indudablemente los sabios poetas conocen la respuesta pues esto ya se ha establecido. Sin embargo, el himno queda suspendido en un respiro¹⁹.

Es este himno la muestra magistral del espíritu no sólo védico, sino indio que ya queda sugerido en toda su potencia y consecuencia ontológica y cósmica. El ser es la fuente y la esencia. Así, el hombre aun siendo uno y el mismo, se instala del otro lado del puente: en la existencia tejida por la doble dimensión del tiempo y del espacio a la que e agrega la doble cadena de causalidades que denominaremos karma.

Las causas y efectos se entrecruzan vertical y horizontalmente. De lo invisible a lo visible, de lo sutil a lo grosero, del pensamiento a la acción y también en otro plano “horizontal”, de la expansión a la contracción, de lo mental a lo material, de lo material a lo material, de lo individual a lo individual, de ego a ego. Y así, la forma vertical y ascendente, de lo individual a lo universal.

18 Varenne, p. 234

19 Cf. AGUD, Ana y RUBIO, Francisco, (Tr.) *La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas*, Barcelona, Trotta, 2000 Agud, A. *Sobre el Nasadîya Sûkta, Estudios Indológicos*, Universidad de Salamanca, 1997.

La causalidad vertical, osada imagen que muestra como cada estado del ser es causa del subsiguiente y efecto del precedente, marca un cambio ontológico como se puede observar en todos estos himnos emanacionistas, y se combinan con la causalidad horizontal o causa en un sentido occidental, inherente en cada una de sus estados, en particular en los dos últimos. Los estados son cuatro y se colocan en la base de todo el tema que nos ocupa:

- . El ser positivo más allá de la dualidad, el uno no dual
- . El ser positivo como unidad potencial, la unidad en si
- . El ser desplegado en nombres y formas como unidad multiplicando en el cosmos y en el hombre, macrocósmica y microcósmicamente. Aquí ya se cumple una de las formas de la dualidad, de modo sutil y este es el ámbito propio de Hiranyagarbha
- . El ser desplegado en nombres y formas materiales y visibles, además de ser el hombre y el mundo, en el tiempo y en el espacio²⁰

Aun con una nomenclatura posterior, aquí nos vemos frente a la realidad última en pleno despliegue en y entre el hombre y el universo.

La realidad como un principio indescriptible y misterioso se encuentra expresada, también, en un universo concreto y por lo mismo, poderoso y mágico: el universo de los sabios vedicos, ordenado y rítmico, el mundo del ritual védico

Constituye este deslize, la aparente multiplicidad.

Posteriormente las *upanisads* reconocerán el estatuto ontológico de este amito con un término que hará historia: *mâyâ*. Traducido por los primeros indólogos como alusión, no se podrá evitar comprender que la multiplicidad es parte de la realidad ya que al decir de las mismas *upanisads: brahman*, es todo esto: *idam sarvam*.

La diversidad y la multiplicidad se describirá, entonces, como la aparente manifestación de lo uno en lo mucho, y guardando en una imperceptible y subterránea concatenación, una serie de eslabones que se develan en el significado.

Son estos los sabios que hallan en su corazón con sabiduría. Su conocimiento otorga la supremacía y el poder de los brahmanes, aun antes que los dioses.

La profusa mitología que acompañaba a los himnos describen esta instancia con un símbolo que cada vez posee mayor relevancia: las conexiones *bandhu* de las que ya hemos hablado. Son estos los lazos de Varuna y luego serán la red de Indra: *indrajâlaneti*. Para los doctores de la escolástica, Gaudapâda y Sankara, será *mâyâ* como el poder mágico que se transforma en la ilusoria multiplicidad espejada en los juegos de su propia dualidad.

He aquí como se van desenvolviendo las nociones:

Este universo, la manifestación, que ha nacido del poder de *tapas*, es un universo – digámoslo una vez mas- poderoso. Esta imbuido del “*asu*”, indeterminada potencia que todo lo impregna y sostiene. Sus custodios son los *asuras*. Y en la época védica más antigua, el más poderoso es el más sagrado. El *asuismo* es la participación en esta potencia y así

20 Se advierte una construcción metafísica similar en el *Tao te King* 42

nacen los *devas*. Definidos a partir de la raíz DIV, lo que brilla e irradia, estos habitantes del cielo son también, los dadores, los que en su generosidad alimentan permanentemente la dinámica de lo múltiple. Se distinguen por un carácter antropomórfico más difuso que los antiguos dioses védicos, y por su tendencia a reagruparse y reasimilarse mutuamente. Y puesto que la realidad total está impregnada por el poder, *asu*, los mismos *devas*, que se insertan en este orden poderoso, encuentran en el *asu* la misma base de su existencia y de su actividad divina, de modo que, sorprendentemente, los *devas* son también *asuras*. La realidad absoluta del universo védico es el orden, *rta*, y la dupla *devas-asuras* sólo expresan otro aspecto doble de lo sagrado en su funcionamiento respecto del universo así como de la conciencia humana. Continúan el simbolismo dual que indica el principio de la dualidad el cual rige todo el orden manifestado. La tensión de esta dualidad y sus reverberantes ecos en el despliegue de la acción y la reacción dejan entrever la permanente recurrencia al concepto del eje de la unidad múltiple, que es integral e inherente lo divino, a la totalidad una, y al ser que así, se expresa en su condición de fuente y manifestación.

Cuando los rituales védicos, inspirados en estos maravillosos himnos ingresen en su etapa pasiva y formalista, la maduración del genio indio, incesante en su búsqueda esplendida de la realidad y el sentido que coadyuven a superar el dolor, traerá la respuesta de las *upanisads*, y con ella, la identidad mística y metafísica del *atman-brahman* que los mismos Himnos habían anunciado. El ritual se tornará prescindible cuando las *upanisads* reiteren la enseñanza de los Himnos y le muestren al hombre como buscar la sabiduría en sus corazones.

La transición al mundo upanisádico

La perspectiva clásica que investiga los distintos momentos de la Filosofía de la India, considera una instancia clave, al que suele describirse como vacío del ritual. Situada temporalmente en la transición entre Vedas y *Upanisad*, habría surgido de una crisis en el desarrollo del pensamiento brahmánico, y su consecuencia conforma el pasaje del *Karmakānda* al *Jñānakānda*, es decir el tránsito de la vía de la acción perfecta y central al camino del conocimiento.

¿Cuál fue el origen de esta crisis, a la vez, filosófica y espiritual? Dicho de otra manera, ¿cuál fue la peculiaridad de este momento en el que el camino ritual y el camino de conocimiento se desgajan y parecen oponerse entre sí? El ritual, es realmente vacío en sí mismo, o éste se produjo porque el hombre olvidó el conocimiento místico y místico inherente al mismo?

En esta instancia crítica, que entendemos como una bisagra cósmica, la tradición india genera una serie de reacciones que conjugan, por una parte, la pérdida de sentido del ritual y por ello, una primera respuesta que convocará el apogeo de la mística *upanisádica*; luego, la emergencia de la heterodoxia con el planteo ético espiritual del Budismo. Finalmente,

la integración de la antigua corriente de los Renunciantes²¹, que implicará un tanto un enriquecimiento cuanto una mayor complejidad en la construcción y funcionamiento de la tradición en si misma. Se trata del ingreso de las técnicas ascéticas del yoga dentro del flujo de las enseñanzas *upanisádica*, dando lugar a lo que posteriormente se ha conocido como el *yoga barroco*.

En aquel momento, la realización espiritual propuesta por las *Upanisads* mediante la internalización del ritual facilitado por las técnicas ascéticas, derivó en una experiencia que, consecuente y correlativamente dejó a la vista la preeminencia del hombre en busca de sí mismo.

De este modo, y aunque el eje del problema se trasladó al hombre, entendido naturalmente como un microcosmos, fue, sin embargo, el hombre como individuo quien marcó la impronta de este camino. Y a esto nos referimos cuando avizoramos una suerte de quiebre en la misma tradición india que, de este modo, modifica su marco de referencia desde el cosmos hacia el individuo. A su vez, deberemos entender que esta transición comprendida clásicamente como el paso del ritual al conocimiento y que ha sido ponderado por los estudios clásicos como un avance en el despliegue de la espiritualidad hindú, muy posiblemente, oculte exactamente lo contrario, una pérdida de sentido y significación que no es ajena al proceso cósmico, el cual avanza hacia el *Kali Yuga*.

Y en este sentido, será necesario revisar algunas nociones. Por ejemplo, el individualismo no tiene por qué ser, necesariamente sinónimo de egoísmo; sin embargo, le abre las puertas. Y este fenómeno es de tal magnitud que ello queda registrado por ciertas traslaciones semánticas y simbólicas por llamarlas de algún modo. En efecto, la noción de *mâyâ* cósmica, simbolizada por la red de Indra se desdibuja y contamina: nos enfrenta a la noción de impureza, *mala*; luego ella sufre una nueva modificación y se torna, para la especulación del *Vedânta* clásico, en *avidyâ*, la ignorancia fundamental centrada en torno a la noción de ego, *ahamkâra*, aquello que separa y apropia.

La tradición india asemeja un caleidoscopio y constituye en muchos sentidos el arte del punto de vista. Insisten en recordar a los hombres que las enseñanzas finitas acerca de la realidad infinita solo pueden describir un aspecto de ella y desde una determinada perspectiva. Cuando ese límite, o esa perspectiva, se superan, sólo queda el silencio. La noción de *darsana*, de la raíz *DRS* visión, a su vez conectada con el termino *Rsi*, el vidente, sugiere la relatividad de toda perspectiva, que al mismo tiempo que introduce y explica la presencia integradora del lenguaje mítico y simbólico. Los antecedentes y las fuentes que permitirán la sistematización de la mayoría de las *darsanas*²² serán encontradas en las

21 Cf. P. Olivelle, "The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity." In *Critics of Asceticism: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, ed. Oliver Freiberger, pp. 25-42. New York: Oxford University Press.

22 Adherimos, con Radhakrishnan, Coomaraswamy y otros indólogos, a la visión inclusivista de las *darsanas*, integradas hacia una perspectiva total, a diferencia de algunas visiones propuestas por indológicas de la primera etapa, tales como Tucci o Von Glasenapp.

upanisads, tratados místicos y metafísicos referidos, no sólo a la unidad e identidad entre el alma del hombre y el alma del universo, sino al Uno-Todo que es la Realidad suprema. El descubrimiento de tal identidad, que siempre es y que es el sentido último de la vida, constituye la verdad.

Ahora bien, la visión de la verdad no es un concepto, son experiencias del alma. Intraducibles. El *vedânta* más moderno insiste en que es imposible definir la Realidad última, apenas, y tal vez, se puedan sugerir algunas las características que acompañan su experiencia.

El *corpus* upanisádico entero se extiende, posiblemente desde el s VII a JC (posible datación de la *Brhadarânyaka Upanisad*²³ y de la *Chândogya Upanisad*, las dos extensas y antiguas) hasta casi el s. XIX según algunos autores. La división clásica propuesta por Deussen abarca cuatro etapas:

Upanisad mayores y antiguas, prebudistas, en prosa

Upanisad contemporáneas del budismo, en verso, de gran belleza literaria

Upanisad post budistas

Upanisad medievales, que ya se apropian de elementos teológicos propios de la síntesis hinduista que caracteriza el medioevo.

Como ya se señaló, y entre muchas lecturas, el término *upa-ni-sad* sugiere aquello que destruye el dolor²⁴. Pannikar refiere que la lectura de estos textos sagrados es un arte. Se deben leer en voz alta, con ritmo, reteniendo de memoria y aprehendiendo con fuerza. Esta lectura debe resonar en el alma. Debe provocar una reacción y el lector debe leer con, por lo menos, “tres ojos”: oír, pensar y meditar o contemplar.

Lo leído procede de otra cosmovisión, esto es de otra experiencia de lo real, de otro mundo distinto, pero siempre implica algo común a la esencia de todos los hombres: traduce una experiencia espiritual. Se nos advierte, además, ²⁵ que estas lecturas con “incompatibles con la vida actual, deben provocar una reacción...” A pesar de ello, Consuelo Martín, nos dice que las *upanisad* son una lectura acertada para estas épocas. Debemos aprender a escuchar en el silencio. Las *upanisad* nos ofrecen una familiaridad con el misterio de la contemplación. Traen sabiduría, y la sabiduría es aquella clave para descubrir la verdad detrás de las apariencias, más allá del análisis y/ o de la repetición. La sabiduría se revela en un determinado estado de conciencia, intuitivo, que convoca el contacto con lo espiritual y que evoca la profunda unidad que subyace a la Realidad última

23 En español contamos con la prolija traducción de Consuelo Martín: *Gran Upanisad del Bosque (Bihadâranyaka Upanisad) Con los comentarios Advaita de Sankara*, Ed. Trotta, Madrid, 2002

24 En cuanto a la expresión de Sankara acerca de las *upanisad*, este maestro afirma en el *Upadesâsahasrî*: “... La palabra *upanisad* es la raíz SAD precedida por *upa* y *ni* como prefijos y *vip* como sufijo. Porque atenúa y destruye el nacimiento y sus derivados, es llamada *upanisad*...” I. 26

25 Pannikar, Introducción a *Upanisads*, Ed. Siruela, p. 17.

a través de todas sus dimensiones y niveles de ser. No se trata del pensamiento analítico, marcado por la dualidad del sujeto y el objeto. La revelación upanisádica nos habla del Uno. En este contexto, en la medida en que nos reportan hacia la revelación que se descubre en la esencia del ser, se comprende la tendencia india a pasar por alto autores y tiempos. La noción india de *apauruseya*, ya comentada, atraviesa la historicidad de los nombres y las formas para anclar en el silencio del Ser. Y entonces las *Upanisad* hablan de la intuición inmanente en el hombre: La intuición, más allá del discernimiento y aun de la inteligencia profunda y elevada, es el foco de donde proviene la luz que permite distinguir y discernir entre lo falso y lo verdadero.

En el mundo de las *upanisad*, el camino propuesto es el camino del conocimiento. En las primeras *upanisads*, la presencia del yoga es muy tenue y el camino de estos textos místicos no es unívoco. Dentro mismo de las *upanisad* se prefiguran distintas tendencias que conducen, en su conjunto y cada una a su manera por el camino del conocimiento del Atman

En las *Upanisad* antiguas, *Brihadâraryaka Up.*, *Chândogya Up.*, *Kausitaki Up.*, *Taittiriya Up* y *Aitareya Up.*, la meta es clara. El hombre, entendido como *jiva*, “viviente”, debe conocer, aquello que es imposible de conocer. El camino requeriría, más que una transformación: una identificación, precedida por el reconocimiento. La *Taitti Up.* resalta el valor del estudio de las escrituras. Bhrgu nos habla de las fases de la austeridad (I.9). La *Aitareya Up.*, antigua y corta, enfatiza aspectos del discernimiento.

En esta etapa, a la influencia védica, se le agrega la interiorización ritual, del intento de comprender esotéricamente las equivalencias de las brahmanes y rescatar la significación profunda del ritual²⁶.

Un ejemplo lo aporta el bello relato de los tres fuegos²⁷, que también se vincula al poder de transmisión del silencio. Y en la metafísica del silencio, prefigurada por aquella pregunta última del himno védico, se halla nuestro texto: la *Kena Up.*

26 En esta época aun no hay presencia concreta del yoga, esta rama está siendo asimilada subterráneamente y los rastros de ello se encuentran, por ejemplo en los siguientes textos:

Aquí el yoga no se percibe, en tanto técnica autóctona, con claridad., Entre elementos varios encontramos por Ej., en *Brabad. Up.* I.3 la superioridad del aliento entre las funciones corpóreas; en 3.4.1 la vía del renunciamento (NO), la famosa vía del *neti neti*. En la *Chândogya up* encontramos la triple indicación en II.23.1 del sacrificio por un lado, la práctica de la austeridad y el énfasis en el estadio de *brahmâcarya* por el otro. El mismo pasaje da una serie de instrucciones directas, fundamentada en la misma etimología *upa-ni-sad* (citar), rescatando el valor iniciático de la transmisión maestro discípulo como una dinámica que se va acrecentando den función de las preguntas –respuestas, del dialogo. El pasaje parece anunciar la metodología del *Upadesasâbasrî*.

27 *Chând. Up.* IV.11-14

Las respuestas de la Kena Upanisad

Mientras el himno védico, concluía, vacilante con una pregunta “...Sólo él sabe, o quizás, él no sepa... (o quizás, ni aun el sepa)...”, la *Kena Up* comienza con una decidida pregunta: “¿Quién es...?”

La *Kena Up*²⁸, pertenece a la producción media de las *upanisad*. Previamente conocida como *Talavakâra en razón de la l* escuela sacerdotal de la que provenía, pasa a denominarse *Kena Up*, título que introduce en la intensa búsqueda planteada por el texto, indagación que se dirige tanto al plano filosófico como ontológico²⁹. En efecto, “*kena*”, instrumental del pronombre *ka*, se traduce como “quien”.

El texto posee diversas irregularidades gramaticales que observa Hume³⁰, sin embargo es consistente en la reiteración de respuesta que ofrece. Las distintas respuestas, cuatro de ellas que hemos analizado en otro momento³¹, se dirigen a cuatro distintas modalidades o posibilidades de entendimiento espiritual. En todos los casos, tales posibilidades de entendimiento colisionan permanentemente con el límite ofrecido por el mismo infinito, y por consiguiente, derivan en todos los casos, la paradójica inescrutabilidad del ser³². La última instancia, derivará, naturalmente, en el silencio.

Antes de este, la primera sección de la *upanisad* reviste el carácter de una indagación filosófica y ontológica, analizando el principio de irradiación y emanación donde lo Uno se hace múltiple introduciendo el tema de la naturaleza, límites y final superación del conocimiento sensorial.

La segunda reitera el planteo a través del mito de Indra y otras fuerzas superiores que se asombran y rinden ante Brahman, el ser supremo, siendo iniciados a este último por la función de la diosa de la montaña Debemos observar, a este respecto, que los dioses védicos, en la época upanisádica han perdido su status original y así lo remarca el texto. Su entidad espiritual es intermedia. Se trata esencialmente de los *devas*, literalmente, “los brillantes”, los habitantes del *antariksa* o espacio intermedio. En número de 33, Indra es su jefe o rey. La especulación analógica post upanisádica dirá que representan, en el mencionado plano simbólico, las fuerzas superiores de la psique o, más precisamente, entre lo psíquico

28 Pertenece, además, al *Sâma Veda*.

29 *Brad Up.* 4.4.8, *Ait Up.* . 2.4, *Chând. Up.* 8.12.4

30 Para este autor, además, p. 335 a 7, en notas, la primera parte en prosa es más simple y antigua, y la segunda desde 1 a 13 en verso, con excepción del verso 9, que ya plantea una doctrina más elaborada y posterior. (p. 335n)

31 Cattedra, O, Mito, enigma y silencio en la *Kena Upanisad*. (inédito)

32 Hume observa el paralelo con los comentarios *Kârikâ* de Gaudapâda, III. 36, aquello que no se puede conocer pero que debe conocerse .

y lo espiritual, solidarias al simbolismo del octógono. De ahí el asombro de Indra y sus compañeros ante el ser Supremo. Es necesario, además, observar que la presencia de Indra en sus distintos aspectos míticos ya es mencionado en los himnos vedicos previamente analizados y vinculados a la *Kena Up.* La tercera y cuarta sección refuerzan toda la enseñanza desde el plano del símbolo y el silencio.

El conocimiento buscado en el mundo de las *upanisad* y a diferencia del mundo vedico, es aquel de la no dualidad. Esto implica un conocer en un estado de conciencia en el cual se puede hablar de un sujeto sin un objeto; lo finito se acerca a lo infinito con anhelo, misterio y poder, es entonces cuando aparecen lenguajes especiales que en nuestro texto revisten, por lo menos, las siguientes tres características: tales como:

- a. La característica de inefabilidad.
- b. El silencio.
- c. La paradoja.

Las cuatro formas que asume la respuesta única de nuestro texto, ponen en juego los límites y posibilidades del lenguaje y su vínculo con lo inefable, el silencio y la paradoja. Estas tres dimensiones son analizadas por Jones:

- a) "...Lo inefable no significa algo incomunicable e palabras, desafortunadamente, todas las experiencias son inefables de muchos modos. En un sentido puede comunicarse nuestro entendimiento de las experiencias, pero no la experiencia en si misma. Por lo tanto, es imposible comunicar los aspectos experienciales de cualquier experiencia sensorial a quien no la ha experimentado, o comunicar el grado de emoción que acompaña a cualquier experiencia...entonces, que separa o distingue a lo místico de modo tal que es considerado inefable en un sentido único? La diferencia, a mi modo de ver es que a diferencia de cualquier otro objeto, toda discusión o planteo de lo místico introduce un modo de comprensión distinto a la experiencia...la experiencia mística es la experiencia de lo completamente otro..."³³, requiere un cambio en la calidad de la experiencia..." el lenguaje surge dentro de y forma parte integral del punto de vista no místico orientado en torno a la experiencia sensible.-..."³⁴. En efecto, lo inefable es la primera característica, y la más sobresaliente en el análisis de la mística universal.³⁵

- b) El silencio: Ante la potencia de lo infinito, la respuesta natural es el silencio, ya que como se señaló, lo infinito es intraducible en términos finitos "Los místicos hablan

33 R.H. Jones, A Philosophical Analysis of Mystic Utterances, en *Philosophy East and West*, Vol.29, No. 3, Jul. 1979,pp. 255-274

34 Ib. P. 257

35 Cf. Velasco, Juan Martin, *El fenómeno místico*, Ed. Trotta, Madrid 1999, p. 341ss

del silencio de dos distintas maneras: el silencio necesario para inducir la experiencia; y un silencio que en palabras de Weil “no es ausencia de sonido sino el objeto de una sensación positiva, mucho mas positiva que el sonido. O en términos de Eckhart, “El silencio central es este, donde ninguna criatura puede entrar, ni ninguna idea, y allí el alma no piensa ni actúa, ni concibe ninguna idea ni de si misma ni de ninguna otra cosa. ...”. Curiosamente, Jones ha captado el sentido de las grandes formulas rituales acerca de lo Absoluto, cita el contexto de la *Kena Up*, aunque no lo reconoce como tal. El refiere el ejemplo de Sankara sin identificar el texto. Nos dice: “...Sankara cita de una desconocida *Upansad* de Bhâva a quien, cuando le pidieron que explicara el Brahman, permaneció silencioso.... este habría dicho: te lo estoy explicando pero tu no entiendes: el Atman es silencio...”

- c) “...La paradoja provee un lazo entre las descripciones negativas y positivas. No todas las expresiones místicas son paradójicas, ni todos los místicos hablan con paradojas. Aun así, la paradoja es significativa en muchos de ellos...tal el caso de la expresión mística en la *Kena Up*. “Brahman es concebido por aquel que no lo concibe; cuando lo concibe no lo conoce; no es entendido por quien lo entiende y si es entendido por quien ya no entiende...” Este fragmento apunta particularmente a traspasar limites del lenguaje a través de la ruptura del nivel racional lógico y entender, como ya se señaló, que Brahman es entendido no por quienes lo consideran un objeto sino que es entendido por quienes traspasan tal nivel de comprensión”³⁶.

Los dos últimos análisis conllevan una invitación a profundizar en la experiencia del silencio. El silencio pertenece al mundo de los *muni*³⁷. Son estos antiguos sabios tanto védicos como upanisádicos. Definidos generalmente como sabios silenciosos, o sabio “capaces”³⁸. Es *muni* aquel que ya ha alcanzado una visión de la realidad una experiencia, segura y propias³⁹. Está afirmado ontológicamente en si mismo, y ya nada desea, tiene o puede decir. Aplica en tal definición los elementos ya considerados pero algunos más: *muni* tiene la misma raíz que el griego *monos*, el que esta solo, y que es uno: uno consigo mismo. El *muni* es aquel que se instala en el eje hermenéutico que arraiga en la unidad, la soledad y el silencio, relacionados con el concepto de *ekâki*⁴⁰

El aspecto característico que asume la noción de liberación en la *Kena Upansiad* es el conocimiento inexpresable. La aporía del plano relativo, del mundo de la dualidad, de

36 Jones, op. cit. p. 263-267

37 Cattedra, *El maestro Gaudapâda*, Ed. Hatinapura, Buenos Aires, 1994, p.

38 A. Wayman, Two traditions pf India: Truth and Silence, en *Philosophy East and West*, vol 24, No. 4, (Oct. 1974) pp. 389-403 p. 391

39 Wayman *Ib.*, p. 391

40 *Ib.*

la búsqueda personalizada, se revela en toda su fuerza, y lo hace para empujar y provocar un cambio de nivel, una ruptura de plano que permita el develamiento y la conexión con el plano de lo Absoluto. De este modo, el texto va creciendo en su intensidad literaria y la mayor potencia se evidencia, con todo rigor, en la tercera y cuarta parte-respuesta, del texto. La tercera introduce el tema de las palabras significativas y enigmáticas, tal el caso de *Tadvanam*⁴¹, y el cuarto el tema del silencio. El tema del silencio, proyecta la posibilidad de comparación con el mundo metafísico y místico con mayor amplitud. El silencio se abre como reverencia ante lo divino invitando al hombre al esfuerzo reflexivo e interiorizante necesario para cumplir en él la revelación final a la que aspira la liberación propuesta por la vía del conocimiento: sólo el ser conoce al ser. El hombre debe atravesar, misteriosamente, su propia humanidad y reconocer en sí lo divino. Tal experiencia se da cuando la experiencia cruza el umbral de lo decible y lo audible. Se trata del silencio que antecede y continúa la pronunciación del mantra sagrado Om en todas y cada una de sus partes o cuartos, ya que sin conocer la medida, no se logra la realización. Al decir del poeta, “La verdadera elocuencia renuncia a la elocuencia...”⁴²

Aperturas comparativas.

Los estudios de filosofía y ontología comparadas son fértiles a la hora de ahondar en la naturaleza humana y su relación con lo sagrado. Estos estudios permiten observar convergencias iluminadoras convenientes para profundizar la perspectiva hermenéutica. En el caso de la India y el Neoplatonismo, ambas confluyen e influyen de distinto modo en la “matriz religioso filosófica” del Mediterráneo Oriental.

Neoplatonismo y *Vedānta* son tradiciones semejantes pero no iguales, conducen al hombre a un camino de conocimiento de sí mismo, de su esencia, que a la vez que conocimiento es realización y liberación de la existencia común, profana, dolorosa e insignificante.

El sendero espiritual que invitan a recorrer ambas tradiciones posee puntos de confluencia y de divergencia: sus coincidencias ayudan a comprender mejor las implicancias del camino, mientras que las diferencias desafían a precisar los detalles propios de cada horizonte cultural entre religión y filosofía. Por ejemplo, el mundo indio a través del cuerpo upanisádico, desarrolla la noción de *anubhava* que identifica la naturaleza de la realización espiritual que permite la liberación de la ignorancia.

En el horizonte internacional, se ha destacado en los últimos tiempos la tardía compilación que realizara el obispo de la Iglesia Ortodoxa Siria de Nueva Delhi, Paulos Mar Gregorios, donde recoge, en 18 interesantes trabajos, las Actas de la II Conferencia

41 Este tema lo estamos analizando en vistas a otro trabajo vinculado al lenguaje metafísico, otras *mahāvākyas*, la *Kena Up.*, y la mística india.

42 Gide, en *Los alimentos terrestres*, Losada, Buenos Aires 1953, p. 130

de Neoplatonismo y Filosofía India llevada a cabo en Nueva Delhi del 29/12/1992 al 3/1/1993. Este encuentro siguió la línea de la notable Primer Conferencia Internacional de Neoplatonismo y Vedanta, que tuvo lugar en la Universidad Brock, Ontario, Canadá, en 1976, y cuyas Actas fueron editadas por R. Baine Harris, *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk, Virginia, 1982 .

La edición de Mar Gregorios destaca catorce puntos principales de discusión, divergencias y afinidades, que abren otros tantos nuevos horizontes para intensificar los estudios tanto Neoplatónicos como comparados. Tal enumeración versa sobre la similitud y diferencia de ambas tradiciones.

Particular atención se presta, en esta segunda conferencia para precisar de qué se habla, cuando se habla de pensamiento hindú. Esta misma delimitación constituye un aporte para los estudiosos occidentales que en más de una oportunidad desconocen la riqueza, amplitud y profundidad de la tradición india, y por consiguiente cada uno de los trabajos comparados parte de un determinado y específico sector de la filosofía hindú: *Vedānta*, *Sāmkhya*, Sri Aurobindo, etc.

Un problema constante de la mentalidad actual cuando intenta apreciar el mensaje de las tradiciones pretéritas, problema que implica una importante falencia, radica en su particular acento en lo conceptual. Este aspecto induce a confundir la misma noción de conocimiento intelectual, el cual queda, en la modernidad, atrapado en formas objetivas del psiquismo en vez de poder remontar a los aspectos integradores de la contemplación.

Responsable de este error es, en el mundo moderno, la omisión de las disciplinas, *kbatarisis* para el mundo neoplatónico, ascetismos del mundo indio, pues sin purificación no hay conocimiento.

En la Argentina, el Dr. García Bazán ha llevado a cabo una importante obra en el marco de los estudios comparados entre la India y el Neoplatonismo. Sus escritos abarcan artículos directamente vinculados al mundo comparado entre Sankara y el neoplatonismo, *Neoplatonismo y Vedānta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, Buenos Aires, Ed. Depalma, 1982, ps. XII-284.

Sankara y lo Absoluto. El Brahman y la caracterización *sat-jñāna-ānanda* en los escritos posteriores al *Upadesasāsharī*?, en *Epimelia* III/5 (1994), 17-60.

-“Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización *sat-jñāna-ānanda* hasta la síntesis del *Upadesasāsharī*”, en *Fragments de Filosofía* 4 (1994) 35-58.; así como también otro rango de escritos altamente reveladores que muestran ecos de la India sin estar directamente relacionados con ella, tal el caso, entre otros de “El hombre en el pensamiento oriental”, “La estructura de la conciencia mítica”.

Finalmente, los estudios comparados permiten apreciar y calificar el débito que tiene Occidente con la Filosofía India y al mismo tiempo muestra el rango de la Filosofía de la India el cual, como ya se señaló, suele ser desconocido en su amplitud y significación, o por lo menos evaluado con cierta reserva por el pensamiento moderno occidental.