

Conocimiento, afectividad y *bhakti* en la conclusión del Vedārthasaṃgraha de Rāmānuja

Knowledge, Emotion, and Bhakti in the Conclusion of Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha

Martín Emilio Rosana

RESUMEN

El presente escrito busca presentar la relación particular establecida por el filósofo y teólogo tamil Rāmānuja (1017-1137 d.C.) entre el conocimiento (*jñāna*) y la devoción (*bhakti*), en el contexto de su obra prima, el Vedārthasaṃgraha. Para ello, haremos una breve introducción a las directrices generales de su interpretación del vedānta. A continuación, señalaremos algunos aspectos de la presentación de esta relación realizada por Ram-Prasad (2022), indicando lo que consideramos una interpretación inadecuada de la motivación que orienta al autor. Finalmente, presentaremos esta relación buscando una lectura y traducción lo más fiel posible al texto sánscrito de Rāmānuja, destacando su valoración de la alteridad en las relaciones cognitivas y afectivas entre los seres individuales y el ser universal, *brahman*.

PALABRAS CLAVE

Filosofía Indiana, Ramanuja, Bhakti, Jñana, Afectividad.

ABSTRACT

This paper aims to present the particular relationship established by the Tamil philosopher and theologian Ramanuja (1017–1137 CE) between knowledge (*jñāna*) and devotion (*bhakti*), within the context of his masterpiece, the Vedārthasaṃgraha. To this end, we will provide a brief introduction to the general guidelines of his interpretation of Vedānta. Next, we will point out some aspects of Ram-Prasad's (2022) presentation of this relationship, indicating what we consider an inadequate interpretation of the author's guiding motivation. Finally, we will present this relationship seeking a reading and translation as faithful as possible to Ramanuja's Sanskrit text, highlighting his emphasis on otherness in the cognitive and affective relationships between individual beings and the universal being, *Brahman*.

KEYWORDS

Indian Philosophy, Rāmānuja, Bhakti, Jñana, Affectivity.

Introdução

El presente trabajo busca en primera instancia presentar la particular relación establecida por el filósofo, teólogo y reformador social tamil Rāmānuja (1017-1137 e.c.) entre el conocimiento (*jñāna*¹) y la devoción (*bhakti*), en el contexto de su *opera prima*, el *Vedārthasaṃgraha* (resumen del significado del *veda*), el cual consiste en una exposición en formato no tradicional² de su interpretación de la corriente filosófica clásica de la India llamada *vedānta*.

Lo que hoy hemos llegado a conocer como *vedānta* es solamente una de las llamadas seis escuelas filosóficas “ortodoxas” de la India o *āstika śaḍdarśana*, puntualmente aquella conocida como *uttara-mīmāṃsā* o *jñāna-mīmāṃsā* (lit. investigación superior o investigación del conocimiento), en oposición a la *pūrva-mīmāṃsā*, o *mīmāṃsā* previa, también llamada *karma-mīmāṃsā*, que podría interpretarse como la investigación acerca de la acción [ritual].

Vale la pena detenernos en la etimología del nombre de esta escuela porque creemos que evidencia el carácter principalmente gnoseológico del *vedānta*, es decir, el hecho de que su norte es la obtención del conocimiento de algo.

La palabra *mīmāṃsā* proviene de la raíz verbal \sqrt{man} , pensar, y tiene el sentido de reflexión o investigación crítica, en el caso de *jñāna-mīmāṃsā*, la investigación acerca del conocimiento. El otro nombre con el cual este sistema ha

¹ Utilizamos para la transliteración del idioma sánscrito el International Alphabet for Sanskrit Transliteration (IAST).

² Hablamos aquí de un formato no tradicional porque en esta obra Rāmānuja no sigue la convención de comentar uno a uno los sūtra o aforismos del *vedānta*, sino que expone en forma de prosa libre sus críticas a las interpretaciones en boga de su tiempo y luego ofrece su propio punto de vista, buscando sustento para la misma en abundantes citas provenientes de las distintas composiciones de la tradición.

³ El *veda* es un *corpus* de composiciones en el estadio más arcaico de la lengua sánscrita del cual tenemos registro, que constituyen la evidencia literaria más antigua de la India.

⁴ Para un estudio más detallado acerca de la discusión de los sentidos del término *vedānta* referimos al lector especialmente a el Vol. 2 de la ya clásica obra de Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*.

⁵ / *kasminnu bhagavo vijñāte sarvavidam vijñātam bhavati* /.

llegado a ser conocido, la palabra *vedānta*, es el compuesto nominal de *veda* y *anta*, cuyo significado literal es final del conocimiento. Este final del conocimiento alude a lo que se encuentra al final del *veda*³, es decir, las *upaniṣad* en tanto porción final de la literatura védica. Las *upaniṣad* son efectivamente una de las tres principales fuentes de esta escuela.

Como indica Radhakrishnan (1923)⁴, *vedānta* significa no sólo el fin del *veda* en el sentido de la porción final de la literatura védica, sino también en el sentido de su meta, así como en el sentido de finalización del conocimiento. Este segundo sentido de la expresión “final del conocimiento” en tanto meta, sería el indicar qué es lo que debe ser conocido a través del *veda*, es decir, aquello hacia lo cual el *veda* se direcciona en última instancia, esto es *brahman*, como claramente establece el primer aforismo del *Vedānta-sūtra* (1.1.1.): *athāto brahma-jijñāsā*, “a partir de aquí, la investigación acerca de *brahman*”.

El tercer sentido destacado por Radhakrishnan, el de “finalización del conocimiento”, es la posibilidad de pensar al término *vedānta* como haciendo referencia a un último acto cognoscitivo, último en el sentido de que luego de este ya todo es conocido y no queda nada más por conocer. Esta acepción constituye una de las preguntas presentes en las *upaniṣad* que se repite una y otra vez en los tratados de esta disciplina: “¡Oh Señor! ¿Conociendo qué cosa, todo esto llega a ser conocido?”⁵ (MUṆḌAKA-UPANIṢAD, 1.1.3).

⁶ Cfr. Dasgupta (1940);
Radhakrishnan (1923);
Deutsch (1973).

Podemos sostener, sin miedo a equivocarnos, que la temática central de las *upaniṣad* (y por extensión del *vedānta*) es la naturaleza de la realidad, y que su problema fundamental es la relación entre *ātman*, el sí-mismo o ser particular, y *brahman*.⁶ Esta inquietud se traduce, especialmente en Rāmānuja, en el tratamiento de la relación entre tres principios ontológicos o *tattva* llamados *brahman*, *puruṣa* y *prakṛti*, a los cuales Tola y Dragonetti (2008, p. 450), así como muchos otros intérpretes, se refieren con los términos “dios”, “alma/almas individuales” y “mundo/materia”. Cabe señalar que el término *puruṣa*, cuyo significado literal es persona u hombre, en este contexto toma el carácter técnico de ser un sustantivo colectivo que designa a la multiplicidad de seres conscientes individuales, es decir, a los seres particulares o *ātman*.

Lo que interesa a nuestra presentación es que las distintas afirmaciones vertidas en las *upaniṣad* sobre estos principios parecen incluso contradictorias y por tanto han habilitado interpretaciones del *vedānta* diversas, llegando a presentar ontologías diametralmente opuestas.

Śāṅkara (788-820 e.c.) establece el no-dualismo (*advaita*) que propone una identidad absoluta entre *ātman* y *brahman*, llegando al punto de sostener que realmente lo único que existe es el ser universal o *brahman*, que cobra las notas de ser conocimiento puro desprovisto de toda cualidad o diferencia. Afirma que el ser particular es simplemente una superposición ilusoria (*adhyāsa*) y temporaria, causada por la ignorancia (*avidyā*). Śāṅkara se hace fuerte en la caracterización del propio *brahman* como conciencia

(*prajñānam brahma – Aitareya Upaniṣad*, 3.3) y presenta al conocimiento (*jñāna*), puntualmente al conocimiento de la identidad absoluta entre el ser-propio (*ātman*) y el ser-universal (*brahman*), como único medio (*upāya*) para la obtención de *brahman*.

La particularidad de la interpretación de Rāmānuja es que busca compatibilizar una empresa de carácter principalmente gnoseológico como es la del *vedānta* (la búsqueda por conocer a *brahman*, una entidad usualmente caracterizada como abstracta) con los postulados teológicos de su propia confesión religiosa, el vaiṣṇavismo o culto a *Viṣṇu*, que propone la posibilidad de una relación personal recíproca entre este dios y los individuos. Si bien Bartley (2015, p.13) opina que “Rāmānuja (...) buscó armonizar los principios del culto de la *bhakti* con aquellos clásicos de la tradición vedāntica”, nosotros creemos que la tarea de Rāmānuja fue aún más radical, en el sentido de que su intención no es realizar una “armonización” que busca hacer compatibles dos cosas diferentes, sino que más bien podría ser entendida como una demostración de que el objetivo final (*puruṣārtha*) del *vedānta* es el sostenido por la tradición de la *bhakti*, el reconocimiento de la intrínseca relación tanto afectiva como de subsidiaridad entre *ātman* y *brahman*, y no la identificación absoluta que disuelve al primero en el último.

Rāmānuja es partidario de una actitud conciliadora entre las dos posibilidades extremas, el monismo absoluto (*kevalādvaita*) y el dualismo (*dvaita*) sin posibilidad de mediación. Él sostiene que las *upaniṣad* deben ser leídas como presentando una única doctrina coherente, y la gran labor de su vida será otorgar una interpretación al *vedānta*

que logre hacer eso, y que además sea compatible con la actitud teísta de la religión a la cual pertenece.

⁷ Sobre *viśiṣṭādvaita* en general, referimos al lector a las obras de Chari (1994, 2007); Raghavachar (1976); Carman (1974).

⁸ Cfr. Raghavan (1985).

Para esto: Rāmānuja propone la postura que ha llegado a ser conocida como *viśiṣṭādvaita*⁷ o no-dualismo cualificado. Esta interpretación sostiene que tanto los seres particulares como la naturaleza material constituyen un todo orgánico⁸ en el seno de *brahman*, y que deben ser entendidos como sus atributos, como los modos en los cuales existe el ser universal. Esta interpretación propone al mismo tiempo que las diferencias entre uno y otro son también efectivamente reales. El ser particular, el *ātman*, mantiene siempre su individualidad, pero es, junto con la materia, ontológicamente dependiente de *brahman*.

Esta ontología propuesta por Rāmānuja, que podríamos llamar relacional, nos abre a la posibilidad de entender el conocimiento en una dimensión también relacional, donde se produce un encuentro entre el sujeto cognoscente y el objeto o sujeto conocido. Es en el nudo de esta relación cognoscitiva donde la afectividad tendrá un papel determinante, la *bhakti* (devoción) es tematizada como un tipo especial de conocimiento en las últimas líneas de su *Vedārthasaṃgraha*. En este sentido, Bartley (2015, p.187) recupera la posición de Hardy en su artículo *Ideology and Cultural Contexts of the Śrī Vaishnava Temple*, quien sostiene que lo que Rāmānuja realiza sería una reinterpretación de las ideas clásicas, que Hardy caracteriza como advaiticas, no-dualistas, del *vedānta*. Estas ideas “clásicas” sostendrían que el verdadero sí-mismo es esencialmente un conocedor (*jñātr*), y que el conocimiento es el

camino principal (incluso el único) para la liberación. La re-interpretación de Rāmānuja sería sostener que el amor presente en la *bhakti* es un tipo particular de conocimiento (*prītiśca jñānaviśeṣa eva*).

1. La presentación de la relación entre el conocimiento y la afectividad según Ram-Prasad

En línea con lo afirmado por Hardy al sostener que las ideas clásicas del *vedānta* son esencialmente no-dualistas, se encuentra la presentación de este tema realizada por Chakravarthi Ram-Prasad (2022) en su artículo *The Happiness that Qualifies Nonduality: Jñāna, Bhakti, and Sukha in Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*. Allí Ram-Prasad sostiene que “el desafío para Rāmānuja es cómo reconciliar la unicidad ontológica con la relación amorosa y necesariamente diferenciada entre los humanos y lo divino” (2022, p. 14).

Lo que Rāmānuja estaría intentando, según la lectura de Ram-Prasad, es la identificación de un sólo estado de conciencia, la cognición de la no-dualidad que Ram-Prasad presenta como sinónimo del proyecto vedántico *in toto*, con la experiencia cargada de emoción de la felicidad, la cual es para él la expresión del encuentro entre lo humano y lo divino. Para el filósofo anglo-indio, el punto central de la propuesta de Rāmānuja pasa por el hecho de que, si un mismo estado de conciencia pudiera ser a la vez cognitivo y afectivo, entonces tendríamos una “explicación acerca de cómo el enfoque devocional de un ser humano hacia *Viṣṇu* [Dios] puede al mismo tiempo ser la autorrealización de la identidad con *brahman*” (2022, p. 1).

A nuestro juicio Ram-Prasad hace una excelente presentación del movimiento argumental realizado por Rāmānuja e identifica correctamente su núcleo: si concedemos que un contenido objetual está “saturado de carácter emocional en tanto los objetos son portadores de valencias emocionales” (2022, p. 5) entonces “tomar conciencia de un objeto es de alguna manera una orientación emocional hacia ese objeto” (2022, p. 5). El gran problema que encontramos en su trabajo es que la motivación que le adjudica a Rāmānuja parte de una concepción que no se ajusta a lo que el filósofo y teólogo tamil del s. XI e.c. entiende por finalidad del *vedānta*. Para Rāmānuja la autorrealización de la identidad absoluta con *brahman* no sólo será una empresa infructuosa, sino también una intención prácticamente herética⁹.

⁹ Para Rāmānuja, el intento de plantear una identidad absoluta entre *ātman* y *brahman* es directamente *avaidika*, palabra traducida aquí como “herética”, en el sentido de contraria a los *veda*, porque según Rāmānuja esto terminaría convirtiendo a *brahman* en el “asiento” de la ignorancia/error y contradiciendo su carácter de perfecto. Consideramos que esta es una cuestión de suma importancia que debe ser investigada con la profundidad que la cuestión amerita. Para una explicación detallada de por qué esto sería así, referimos al lector especialmente a los §§40-50 del *Vedārthasaṃgraha*, en la traducción de Van Buitenen (1956).

Como indicamos unas líneas más arriba, Ram-Prasad considera que la cognición de la no-dualidad es sinónimo del fin último del *vedānta*, sin duda tomando como parámetro de corrección la interpretación de las fuentes de este sistema realizada por Śāṅkara. Debido a esto, para él Rāmānuja estaría de alguna forma tratando de compatibilizar la propuesta de Śāṅkara con su propia lectura. Esto es a nuestro juicio una lectura que nuevamente no sigue lo explicitado por el teólogo *vaiṣṇava*. Rāmānuja no sólo abiertamente polemiza con Śāṅkara, sino que directamente mediante una *reductio ad absurdum* sostiene que es imposible la cognición de la no-dualidad, pues esto significaría, entre otras cosas, la ausencia total de distinciones. Como vemos a partir de las conclusiones sostenidas en su *bhāṣya* (comentario) al *Vedānta-sūtra*, Rāmānuja

ampliamente argumenta en contra de la posibilidad de la existencia de una entidad carente de distinciones. En la traducción de Thibaut (1966): “No hay prueba de una substancia indiferenciada” (1966, p. 40); “La percepción (*pratyakṣa*) prueba la diferencia” (1966, p. 41); “La percepción no revela al mero ser” (1966, p. 44); “La pluralidad no es irreal” (1966, p. 46). Todas estas cuestiones también encuentran un tratamiento paralelo en los §§10-53 del *Vedārthasaṃgraha*.

En otras palabras, para Rāmānuja lo real está siempre afectado por determinaciones/diferencias. A partir de esto se subraya que *brahman*, siendo real, está eterna e intrínsecamente afectado por esta estructura. Srinivasa Cari (1994, p. 61) indica que para el sistema de Rāmānuja “*brahman* está siempre inseparablemente relacionado con el universo de seres sintientes y entidades no sintientes” y que estos son sus “atributos inseparables”. Así como no podemos pensar en un *brahman* desprovisto de sus atributos, en el esquema ramanujeano se da por tierra con la posibilidad de la cognición de una identidad absoluta entre *ātman* y *brahman*, porque una entidad indiferenciada simplemente no puede existir.

En este sentido recuperamos la caracterización realizada por Bartley (2015, p. 38): “Hay distinciones absolutamente reales (*bhedaḥ pāramārthika*) entre Dios y los sí-mismos individuales (*jīva*) (...) así como también entre los sí-mismos entre sí, los cuales son irreducibles centros de conciencia reflexiva e intencional”.

Habiendo realizado estas indicaciones, pasamos ahora a la presentación realizada por el propio Rāmānuja de esta relación, procurando realizar una lectura y traducción lo más

ajustada y literal posible del texto sánscrito, con la intención de esclarecer lo propuesto por nuestro autor. Esperamos con esto también dejar en claro que lo que Rāmānuja intenta no es hacer compatible la cognición de la no-dualidad con el establecimiento de una relación amorosa. Mucho menos considera que el sentido último del *vedānta* es el conocimiento de la identidad absoluta entre el sí-mismo particular y *brahman*, sino más bien lo contrario y en el sentido inverso: el conocimiento de la relación de distinción y filiación posibilitado por el estudio del *vedānta* es una propedéutica para la práctica devocional intencionada y cargada de afectividad que hace posible la cognición clara y distinta de *brahman* como un *alter*, como un otro con el cual el humano se encuentra profundamente ligado pero no al punto de borrarse toda distinción entre ambos, distinción que como señalamos, es justamente lo que posibilita la relación afectiva.

2. La relación entre el conocimiento y la afectividad en el *vedārthasaṃgraha* de rāmānuja

¹⁰ El original inglés utiliza la palabra *communion* que aquí traducimos por “comunión” siendo conscientes de la carga semántica que esta palabra tiene en el español, en especial en lo relativo al sacramento cristiano. Determinar la pertinencia de este uso de palabras en estos contextos es una cuestión necesaria, pero que escapa a la intención de este trabajo.

Sukthankar (1908, p.71) realiza una aclaración sumamente necesaria para comenzar a desarrollar este tema: “el conocimiento que los textos del *vedānta* prescriben no es el conocimiento del significado de sus oraciones, sino que es de la naturaleza de la meditación o comunión”.¹⁰ Queda claro que esto es lo que Rāmānuja tiene en mente cuando inmediatamente después de haber establecido mediante una extensa argumentación la identidad del *brahman* de las *upaniṣad* con *Viṣṇu/Nārāyaṇa*, pasa a una

¹¹ Consideramos que poner entre paréntesis momentáneamente la extendida forma de traducir *bhakti* como devoción puede ser conducente para comprender las características distintivas de aquello a lo cual se refiere Rāmānuja con el término *bhakti*. No porque esta traducción no sea acertada o útil, sino porque Rāmānuja entiende por *bhakti* no el significado general de la palabra “devoción” que la RAE brinda como: “1. f. Amor, veneración y fervor religiosos”, sino como una práctica específica, si se quiere, una “práctica devocional”.

La práctica devocional que logra conocimiento de *brahman* es *para-bhakti*, la práctica devocional “superior”, que está más allá en el sentido de excelsa.

¹² *brahma-prāpti-upāyaśca: śāstra-adhigata-tattva-jñāna-pūrvaka-svakarma-anugrḥīta-bhakti-niṣṭhā-sādhya-anavadhika-atiśaya-priya-viśadatama-pratyakṣatā-panna-anudhyāna-rūpa-parabhaktir eva-iti-uktam* (Ved. Sam.: 141).

explicitación de cómo obtener/conocer a *brahman*: a través de *bhakti*, o más específicamente *para-bhakti*¹¹. Describe esta práctica de la siguiente manera:

Y ha sido dicho que el medio para obtener a *brahman* es una *bhakti* superior que tiene la forma de una concentración (*anudhyāna*) sobre la percepción directamente clara de lo querido/amado [que es] sobreabundante e ilimitado y que ha de ser lograda por la constancia en la *bhakti* promovida por la ejecución de los actos propios precedidos por el conocimiento de la realidad (*tattva-jñāna*) aprendido de los *śāstra* (Ved. Sam. §141).¹²

Como vemos, esta práctica se inicia con *anudhyāna*, palabra proveniente de la raíz $\sqrt{dhyā}$ (contemplar, meditar, pensar), una práctica meditativa a veces entendida como concentración, un “pensar en”, recordar algo. El prefijo *anu* en este caso podría dar la idea de “en la dirección de” o “hacia”, haciendo que *anudhyāna* signifique una meditación o concentración direccionada, es decir intencional, aunque también podríamos seguir a Van Buitenen (1956, p. 296) quién toma el sentido de *anu* de “posterioridad” o “repetición” y traduce *anudhyana* por “*rememorization*”. En esta línea se encuentra también Rajagopala (1956, p. 213) que traduce el término como “*constant meditation*”. Srinivasa Cari (1994, p. 114) la describe como una “disciplina psicoreligiosa que debe ser practicada durante un largo período y que tiene sus estadios de desarrollo”.

Lipner (1986, p. 113) recupera el párrafo §139 del *Vedārthasaṃgraha* donde *bhakti* es equiparada con

upāsanā, en su traducción: “El más alto [conocimiento] es aquel por el cual el Imperecedero es conocido, el conocimiento que toma la naturaleza de *bhakti*, también llamado ‘meditación’ (*upāsanā*)” y, lo que es aún más relevante para nuestro interés, nos dice también que este conocimiento es “caracterizado por la experiencia presentacional de *brahman*”. Bharadwaj (1958, p. 170) no tiene miramientos en describir esto como un “estado en el cual el devoto ve a Dios cara a cara”.

Bhakti entendida como *anudhyāna* o *upāsanā* es una práctica cuya realización da lugar a la percepción directa (*pratyakṣatā*) del objeto sobre el cual se medita, de una forma sumamente clara y a la vez deseada, debido al afecto que se tiene por aquello sobre lo cual se medita, así como por la sensación producida por ese sujeto/objeto, que para Rāmānuja, como veremos en unos momentos, son la misma cosa. Bharadwaj (1985, p. 170) sostiene que Rāmānuja concibe la práctica de *bhakti* como “la continua y amorosa meditación en el amado”. Creemos que es útil para darnos una idea del tipo de acción que está aquí en juego, recuperar lo que también indica Bharadwaj (1985, p.171) cuando sostiene que Rāmānuja recolecta las distintas formas en las cuales las *upaniṣad* estarían haciendo referencia a la práctica que constituye la *bhakti*: En la *Śvetāśvatara* (3.5) se la refiere en términos de conocer ($\sqrt{\text{vid}}$), en la *Bṛhadāraṇyaka* (2.4.5) como contemplar (*ni-√dhyā*), adorar ($\sqrt{\text{upa-sad}}$) y visualizar ($\sqrt{\text{dṛś}}$), en la *Kaṭha* (3.1) como concentrar (la mente) ($\sqrt{\text{dhyā}}$, *dhyaya-maṇḥ*) y en la *Chāndogya* (7.23.2) como recordar ($\sqrt{\text{smṛ}}$).

¹³ El conocimiento de la realidad (*tattva-jñāna*) es para Rāmānuja el conocimiento de la dependencia tanto de los seres conscientes como de la materia inconsciente de *brahman*, por el hecho de ser modos o atributos (*prakāra*) en los cuales *brahman* existe y por ser *brahman* el núcleo más íntimo de ellos.

¹⁴ / *bhaktiśabdaś ca prītivīśeṣe
vartate / prītiś ca jñānavīśeṣa eva /*

¹⁵ / *nanu ca sukhaṃ prītir
ityanarthāntaram / sukhaṃ ca
jñānavīśeṣasādhyam
padārthāntaram iti hi laukikāḥ /*

¹⁶ / *yena jñānavīśeṣeṇa
tatsādhyam ity ucyate sa
eva jñānavīśeṣaḥ sukham /*

Es interesante señalar que esta práctica no sería contraria a la realización de los quehaceres o deberes propios, sino que como vimos líneas más arriba es “favorecida por la ejecución de los actos propios”, y que es posibilitada por el conocimiento de *tattva*, de la estructura ontológica de la realidad¹³ obtenido a partir del estudio de los *śāstra* (las composiciones pertenecientes a la tradición).

Tras ofrecer esta descripción, Rāmānuja establece la relación entre la afectividad y el conocimiento señalando: “la palabra *bhakti* significa un tipo particular de amor (*prīti*), ese amor es un tipo particular de conocimiento”¹⁴. Inmediatamente después presenta una posible objeción a lo que está proponiendo, adjudicada a la opinión “mundana” (*laukikāḥ*), lo que la gente del común sostiene: que el significado de *prīti* (amor) no es otra cosa que *sukha* (placer, bienestar) y que el placer que se alcanza a través de un conocimiento determinado es otro tipo de cosa.¹⁵

Frente a esta posible objeción, Rāmānuja responde que “no es así” (*naivam*) ya que “ese determinado conocimiento por el que se alcanza [al placer/bienestar/felicidad (*sukham*)], ese conocimiento determinado es el propio placer (bienestar/felicidad)”¹⁶. Nos interesa entonces detenernos en la justificación de esta última afirmación:

Esto es lo dicho: los conocimientos de los objetos caen ya sea bajo el estado de felicidad, de dolor o de lo intermedio, y estos [conocimientos] son determinados [por uno de los tres estados] de acuerdo

¹⁷/ *etad uktam bhavati viṣayajñānāni
sukhaduḥkhamadhyasādhāraṇāni
/ tāni ca viṣayādhīnaviśeṣāṇi
tathā bhavanti / yena ca
viṣayaviśeṣeṇa viśeṣitam
jñānam sukhasya janakam
ity abhimatam tadviṣayam
jñānam eva sukham,
tadatireki padārthāntaram
nopalabhyate / tenaiva
sukhitvavyavahāropapattes ca /.*

con su objeto. Ya que el conocimiento, cuando determinado por un objeto particular es querido por generar placer/felicidad, entonces él es el propio placer (*sukham*). No se percibe otra cosa que lo trascienda y es tan solo por medio de él que ocurre la conducta que es ser feliz.¹⁷

Como vemos aquí, Rāmānuja está equiparando la experiencia práctica de la felicidad, el estar feliz, con el conocimiento del objeto que la despierta. Hay especialistas que optan por un vocabulario de corte más gnoseológico y traducen conocimiento por “cognición” (e.g. Van Buitenen, Ram-Prasad), explicando que la “cognición” de un objeto que despierta felicidad es felicidad en sí misma. Ram-Prasad (2022, p. 5) encuentra en este pasaje algo que adelantamos, el movimiento más “ingenioso” en la argumentación de Rāmānuja:

Si otorgamos que el contenido objetual está saturado con un carácter emocional, debido a que los objetos son portadores de un valor emocional, entonces la cognición de un objeto es también de alguna manera una orientación emocional hacia ese objeto.

Sin embargo, consideramos que lo que puede ser ingenioso en tanto movimiento de una argumentación filosófica a veces puede ser más simple de entender si lo analizamos a la luz de nuestra propia experiencia. Tomemos por ejemplo el hecho de meramente pensar en un ser querido, una pareja, un familiar, un amigo; solamente con pensar en esa persona experimentamos cierta felicidad. Si lo encontramos sorpresivamente por la calle y tenemos

una percepción directa, lo primero que sentimos es felicidad, esa presencia es felicidad.

Continúa Rāmānuja su exposición distinguiendo cuál es la particularidad que se da ya no en el conocimiento de cualquier objeto sino en el conocimiento de *brahman*:

¹⁸ *evaṃvidhasukhasvarūpajñānasya
viśeṣakatvaṃ brahmavyatiriktasya
vastunaḥ sātīśayam asthiraṃ ca/
brahmanas tv anavadhikāśīśayam
sthiraṃ ceti / ānando brahmety
ucyate / viśayāyattatvāj
jñānasya sukhavarūpatayā
brahmaiva sukham /.*

La capacidad de determinar el conocimiento [que se presenta] bajo la forma de un tal placer es relativa e inconstante en el caso de un objeto diferente de *brahman* pero [en el caso] de *brahman* es sobreabundante e ilimitadamente firme. Se dice “*brahman* es dicha” (*ānando brahman*, Taitt. Up. 3, 6). Ya que el conocimiento tiene como forma propia al placer en virtud de la dependencia del objeto, *brahman* es por cierto placer (*sukham*).¹⁸

Reparemos en el carácter permanente de la felicidad que el conocimiento de *brahman* implica. Rāmānuja cita la *Taittīriya-upaniṣad* donde la palabra para caracterizar a *brahman* es *ānanda*, una concepción de felicidad superior a *sukha*, que es lo que traducimos por placer/felicidad, pero que bien podría ser traducido como “bienestar”. Es interesante la característica que cobra la felicidad cuando es *brahman* quien la produce, el ser sobreabundante e ilimitadamente firme. Este carácter de constancia es graficado por Rāmānuja en su comentario a la *śloka* 9:34 de la *Bhagavad-gītā* con una imagen que Bharadwaj (1958, p. 169) recupera: la imagen del hilo que surge al verter el aceite de un recipiente a otro contenedor. Esto obviamente busca indicar que *bhakti* no es una mera ritualidad ocasional sino una praxis continua y sostenida de contemplación y amor por Dios. Continúa Rāmānuja argumentando:

¹⁹ El término *rasa* que traducimos aquí por “esencia” tiene como significado quizás más originario, “jugo”, y de ahí su ampliación hacia “sabor” y “gusto”. Este mismo término es también utilizado en el tratamiento indio clásico de la experiencia estética, para indicar las emociones o estados emocionales que una determinada pieza artística despierta en el espectador.

²⁰ / *tad idam āha raso vai saḥ
rasaṃ hyevāyaṃ labdhvānandī
bhavatīti brahmaiva
sukham iti brahma labdhvā
sukhī bhavatītyarthaḥ /
paramapuruṣaḥ svenaiva
svayam anavadhikāṭīśayasukhaḥ
san parasyāpi sukhaṃ bhavati
/ sukhasvarūpatvāviśeṣāt /
brahma yasya jñānaviśayo
bhavati sa sukhī
bhavatītyarthaḥ /*

Esto es lo declarado: ‘Ciertamente este es esencia¹⁹; habiendo obtenido esa esencia, ese se hace dichoso’ (*Taittirīya-upaniṣad* 2.7). El significado de esto es: ‘*brahman* ciertamente es felicidad (*sukham*)’, ‘habiendo obtenido a *brahman* llega a ser feliz’. La persona suprema [*brahman*], que en sí misma y por sí misma es la infinitamente deseable felicidad, se hace felicidad incluso de otro porque su forma propia es idéntica al placer/felicidad. Aquel para el cual *brahman* es el objeto de conocimiento, ese llega a ser feliz.²⁰

Aquí Rāmānuja nuevamente está citando un pasaje de la *Taittirīya-upaniṣad*, cuyo significado luego explica para volver a realizar una equiparación entre el conocimiento de *brahman* y la experiencia de suprema y constante felicidad, justamente porque la esencia de *brahman* es una felicidad infinitamente deseable e ininterrumpida. Esto nos permite volver sobre la descripción de *bhakti* en su sentido más excelso como *anudhyāna*, como la meditación/concentración intencionada, y especialmente sobre el hecho de que esta *bhakti* es precedida por el conocimiento de la realidad obtenido de los *śāstra*.

En este punto consideramos pertinente destacar que incluso una entidad caracterizada como “en sí misma la infinitamente deseable felicidad” incluye la característica de ser, consecuentemente, felicidad para otro. Vemos en esto algo sumamente interesante sobre lo cual no se suele reparar demasiado cuando se presenta el sistema filosófico de Rāmānuja, el hecho de que en su esquema valorativo la alteridad no es sólo una necesidad ontológica, sino que el ser felicidad para otro es considerado superior a ser uno mismo

feliz, y siendo *brahman* por definición el ser absolutamente perfecto, necesita de un otro para brindarle felicidad.

Para Rāmānuja tanto los seres conscientes como la materia inconsciente forman el cuerpo del cual *brahman* es el *ātman*, el “alma”. Por ser justamente *brahman* el núcleo central de todo el resto de entidades es que estas poseen la misma dignidad ontológica que él, son efectivamente reales, aunque dependientes para su existencia de *brahman*. A diferencia de lo que sostiene Śāṅkara, para quien tanto el universo material como las entidades conscientes son en última instancia ilusorias, Rāmānuja logra mediante su esquema interpretativo sostener la realidad de los individuos, y de todo otro objeto. Este es el conocimiento de la realidad aprendido de los *śāstra*, al cual el *vedānta* apunta según su interpretación y que nos dice que es necesario para la praxis de *bhakti*.

Es por esto que también es compatible con los quehaceres propios de cada uno, puesto que, si se tiene esta comprensión y se ejercita la rememoración de las cualidades de *brahman*, no es necesario un retiro del mundo, sino que, incluso permaneciendo en las dinámicas naturales de la vida en sociedad, se obtiene la visión directa de *brahman* como el morador de toda entidad, consciente y no consciente. Rāmānuja no está negando la realidad de la experiencia de nuestro día a día, en la cual nos relacionamos con sujetos y objetos y establecemos relaciones tanto afectivas como cognitivas con ellos, por el contrario, está elevando esta experiencia a la sacralidad de *brahman*. Sintetiza estas ideas Van Buitenen:

²¹ Cfr. Van Buitenen (2021).

La principal contribución de Rāmānuja a la filosofía fue su insistencia en que el pensamiento discursivo es necesario en la búsqueda por parte de la humanidad de las verdades últimas, que el mundo fenoménico es real y que provee conocimiento real, y que las exigencias de la vida diaria no son perjudiciales o siquiera contrarias a la vida del espíritu.²¹

Consideraciones finales

Consideramos que la propuesta de Rāmānuja puede ser entendida como una ontología relacional, donde cosas y seres solo existen en relación con otros, en este caso en relación con *brahman*. No es extraño por tanto que la afectividad esté íntimamente relacionada con el conocimiento, puesto que ambas esferas están signadas por una misma condición: la presencia de la alteridad. Incluso el conocimiento del ser propio (*ātma-jñāna*) es en Rāmānuja un acto relacional, puesto que la identidad se reconoce como subsidiaria (*śeṣa*) del principal (*śeṣin*), es decir como dependiente de *brahman*, núcleo íntimo y último de todo cuanto existe.

Si, como afirma Rāmānuja, la forma propia de *brahman* no es distinta del placer/felicidad (*sukhasvarūpatvāviśeṣāt*), y la felicidad no es otra cosa que la presencia del objeto que la genera, cada vez que experimentamos felicidad, al menos en cierta forma, estamos conociendo o estamos en presencia de *brahman*. No obstante, Carman (1974, p. 113) realiza una aclaración importante sobre esto:

[Rāmānuja] compara a *brahman* con la felicidad de los sí-mismos finitos (...) es importante notar que esta cualidad de *brahman* es una magnificación infinita de lo que es lo más puro en todos los objetos, no sólo en otros sí-mismos finitos; pero, por otro lado, cualquier felicidad verdadera del sí-mismo finito es derivada de la fuente de felicidad suprema.

Al practicar *para-bhakti* (la práctica devocional superior), es decir, perseverar en el ejercicio consciente e intencionado de la meditación o concentración en la relación que el ser propio (*ātman*) mantiene con *brahman*, posibilitado por la información que la tradición brinda sobre esa relación, se nos promete una percepción directa extremadamente clara y colmada de afectividad positiva de *brahman*. Concluimos entonces que para Rāmānuja experimentar la más absoluta y constante felicidad y conocer a *brahman* son una y la misma cosa.

Martín Emilio Rosana

Profesor de sánscrito de la Facultad de Filosofía
y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

<https://orcid.org/0009-0002-0255-3680>

Referencias

- BARTLEY, Christopher. *The Theology of Ramanuja: Realism and Religion*. London: Routledge, 2015.
- BHARADWAJ, Krishna Datta. *Philosophy of Ramanuja*. New Delhi: Shankar Lal Charitable Trust Society, 1958.
- CARMAN, John Braisted. *The theology of Rāmānuja: an essay in interreligious understanding*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- CHARI, S.M. Srinivasa. *Vaishnavism, Its Philosophy, Theology & Religious Discipline*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- CHARI, S.M. Srinivasa. *The Viśiṣṭādvaita of Rāmānuja*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007
- DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy, Volume III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.
- DEUTSCH, Eliot. *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1973.
- LIPNER, Julius. *The face of truth: a study of meaning and metaphysics in the Vedantic theology of Ramanuja*, London: The Macmillan Press, 1986.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. London: Allen & Unwin, 1923.
- RAGHAVACHAR, Sri Srinivasa. *The Philosophy of Rāmānuja*. Mysore: Ramakrishna Institute of Moral and Spiritual Education, 1976.
- RAGHAVACHAR, Sri Srinivasa. *Vedharta Sangraha of Ramanujacarya*. Mysore: Ramakrishna, 1978.
- RAGHAVAN, S .A. *Viśiṣṭādvaita*. Tirupati: T.T. Devasthanams Press, 1985.
- RAJAGOPALA AYYANGAR, M. R. *Vedartha Sangraha of Sri Ramanuja*. Kumbakonam: Cauveri Colour Press, 1956.
- RĀMĀNUJA. *The Gitabhashya of Ramanuja*. Translated into English by M. R. Sampatkumaran. Bombay: Ananthacharya Indological Research Institute, 1985.
- RAM-PRASAD, Chakravarthi. *The Happiness that Qualifies Nonduality: Jñāna, Bhakti, and Sukha in Rāmānuja's Vedārthasaṅgraha*. *International Journal of Hindu Studies*. v.27, n.2, pp. 237-252, 2022.
- SUKHTANKAR, Vasudev Anant. *The Teachings of Vedānta according to Rāmānuja*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1908.
- THIBAUT, George. *The Vedanta-Sutras with the commentary of Ramanuja, Sacred Books of the East*, vol. 48, Delhi: Motilal Banarsidass, 1966.

VAN BUITENEN, Johannes. Ramanuja's Vedarthasamgraha. Poona: Deccan College, 1956.

VAN BUITENEN, Johannes. Rāmānuja. Encyclopedia Britannica (2021, January, 1).
In: <https://www.britannica.com/biography/Rāmānuja>.