

Les tradicions filosòfiques de l'Índia

Albert Ferrer

En la «República» i en les «Lleis», Plató presenta un coneixement i una educació integrals, coronats per la filosofia, l'amor de la saviesa o la saviesa de l'amor. En aquesta Índia que tant van admirar alguns filòsofs grecs, el coneixement, abraçant les arts, les lletres i les ciències, també es veu coronat per la filosofia, i la filosofia índia és sovint indissociable, com en Plató i el neoplatonisme, de la saviesa i de la mística. La cultura occidental moderna ha produït una escissió entre filosofia i religió, entre teologia i filosofia, que no existia en altres cultures –l'Índia, per exemple, però també l'Europa medieval.

En la història del subcontinent es dona un inici d'especulació pròpiament filosòfica en el Rig Veda, tot i el caire ritualístic de molts himnes i l'èmfasi en el sacrifici. Els Llibres dels Boscos (*Aranyakas*) continuaran aquest esperit filosòfic indissociable de la visió mística. Ara bé, caldrà esperar fins als Upanishads per tal que la filosofia mística índia assoleixi la seva màxima alçada. Amb els Upanishads, la filosofia i la mística, indissociables l'una de l'altra, atenyen els nivells més elevats o més profunds de la consciència humana. Els Upanishads no són únicament una de les més grans realitzacions de la història índia; representen al mateix temps un dels cimals de l'esperit humà. Altres llibres sagrats destil·laran una filosofia i una mística elaborades –el gran poema èpic, el Mahâbhârata, en particular, i dins aquesta obra immensa, el capítol de la Bhagavad Gîtâ especialment.

L'Índia antiga coneix encara altres moviments filosòfics pregonos –les metafísiques shivaïtes, per exemple-. Després d'un primer shivaïsme present ja a l'època dels Upanishads –en el Shvetâshvatara Upanishad, per exemple-, sorgirà el moviment dels Pâshupatas en els inicis de l'era cristiana –segles II/ III-. Durant els segles següents, es donarà el llinatge dels seixanta-tres sants shivaïtes. Entre el 700 i el 1200, la secta dels Shaiva-Siddhântas produirà una vasta literatura, primer en el nord i després en el sud de l'Índia.

Amb posterioritat a l'elaboració dels Upanishads clàssics i a l'inici de redacció del Mahâbhârata, es diferenciaren els sis sistemes filosòfics clàssics de l'Índia –Sad-Darshanas o Darshanas–: el Nyâya, el Vaisheshika, el Sâmkhya, el Yoga, el Mimâmsâ –o Pûrva-Mimâmsâ–, i el Vedânta –també conegut com a Uttara-Mimâmsâ, i subdividit entre Vedânta «advaita», teista i «dvaita».

Després del mestratge del Buddha, es diferenciaren les grans escoles filosòfiques budistes; podríem citar, en particular, les escoles Vaibhâshika, Sautrântika, Yogâchâra i Mâdhyamika. En la filosofia budista sobresortirà la figura de Nâgârjuna, fundador de l'escola Mâdhyamika. Les dates de naixement i mort de Nâgârjuna són desconegudes; s'acostuma a situar la seva vida entre els segles II i III dC.

Els ensenyaments d'un altre gran mestre espiritual, Mahâvîra, seran seguits per les escoles filosòfiques jainistes.

Hem citat els grans textos sagrats de l'Índia, els Vedes i els Upanishads; ens centrarem ara en les sis escoles filosòfiques clàssiques. A través dels sis Darshanas, la cultura índia continua i desenvolupa l'especulació filosòfica dels temps antics, abordant els grans problemes filosòfics que s'ha plantejat l'esperit humà.

Ara bé, cal anar amb compte en aproximar-nos a la filosofia índia, especialment des dels paràmetres dominants en la cultura occidental. R. Panikkar ens diu:

«en altres llocs he comentat la mania classificatòria d'Occident, almenys des d'Aristòtil i Porfiri. Tota la ciència moderna és una gegantina classificació de fenòmens, reduïts a conceptes. En efecte, els conceptes són el que millor es presta a la classificació. Són homogenis. Així, tenim el món sencer classificat. Aquesta classificació sistemàtica s'acostuma a anomenar ciència moderna.

Però això no és el món de l'experiència índica»¹.

Veiem, doncs, quina ha estat aquesta experiència índica després dels Vedes i dels Upanishads clàssics, la qual cosa ens porta a veure la diversitat d'experiències filosòfiques segons els Darshanas.

La filosofia Nyâya –o Tarka-Vidyâ– està emparentada amb la lògica, però lluny de reduir-se a aquesta, explora els camins cap a la salvació en termes d'apartament dels vels del fals coneixement; a més de la lògica –«nyâya» o «tarka»–, conté, doncs, una clara dimensió epistemològica. Segons la tradició, el Nyâya hauria estat fundat per Gautama –o Gotama–, el qual hauria viscut en un moment indeterminat entre el 450 aC i el 100 dC; posteriorment, el Nyâya hauria estat desenvolupat per Vâtsyâyana i Gangesha, els comentadors clàssics dels Nyâya-Sûtres de Gautama. El Nyâya tin-

1. R. PANIKKAR, *La experiència filosòfica de la Índia*. Madrid: Trotta, 1997, p. 21.

gué especial ressò al Tibet, essent ben estudiat en les escoles monàstiques de Lhasa.

Aquest sistema filosòfic proposa un mètode per a la recerca filosòfica; es tracta d'un mitjà per al coneixement veritable de l'home i, doncs, de l'ànima. El mateix terme «nyâya» implica la idea d'anar fins al fons de les coses –mitjançant la demostració lògica i un examen crític del coneixement–. El Nyâya assenta els principis de la discussió i de l'anàlisi, advertint sobre les fal·làcies més comunes del pensament. Alhora, postula que la ignorància està a l'arrel mateixa del sofriment. Tan sols el coneixement complet –«jñana»– de la veritable naturalesa de les coses pot conduir a l'alliberament.

La filosofia Vaisheshika fou fundada per Kanâda, el qual visqué en una època indeterminada entre el 250 aC i el 100 dC; Kanâda exposa la seva filosofia en els deu capítols –«adhyâyas»– dels Vaisheshika-Sûtres. Es diu sovint que el sistema Vaisheshika complementa el Nyâya; però sembla probable, segons alguns autors, que el primer sigui històricament anterior al segon. El Vaisheshika introdueix una teoria «atomística» –utilitzant, no sense perills, el llenguatge occidental–; en la diversitat inherent a la Natura, identifica diverses categories fonamentals i analitza les principals nocions físiques. El Vaisheshika intenta, doncs, comprendre la naturalesa del món. Alhora, afirma que el compliment del Dharma és necessari per al reconeixement d'aquestes categories fonamentals, i doncs per a la comprensió del món, la qual és indissociable de l'experiència de la joia.

Segons alguns autors, el Vaisheshika no incorporava en la seva forma original la idea de Déu –igual que el Nyâya–; tanmateix, acabaria reconeixent posteriorment l'existència d'una Ànima Universal –Paramâtman– que conforma el món. Segons altres autors, ambdues escoles creuen en un Déu personal. Tal com podem veure, les interpretacions sobre aquests dos sistemes filosòfics indis han pogut diferir en algunes ocasions.

S. Radhakrishnan resumeix amb les següents paraules el llegat filosòfic del Nyâya i del Vaisheshika:

«Mentre els altres sistemes del pensament indi són principalment especulatiu, en el sentit que tracten de l'univers com un tot, el Nyâya i el Vaisheshika representen el tipus analític de filosofia, recolzant el sentit comú i la ciència [...]. Molts dels Nyâya-Sûtres pressuposen els principis del Vaisheshika. Són anomenats "samânatanttras" o sistemes aliats, puix que ambdós creuen en una pluralitat d'ànimes, un Déu personal, un univers atòmic, i utilitzen molts arguments comuns. Encara que no hi ha dubte que els dos sistemes s'uniren molt d'hora, roman una diferència entre ells segons el costat lògic o físic on hom posa l'èmfasi. Mentre el Nyâya ens exposa els processos i mètodes d'un coneixement raonat dels objectes, el Vaisheshika desenvolupa la constitució atòmica de les coses que el Nyâya accepta sense més discussió»².

2. S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol II. Oxford University Press, 1996. pp. 29-31.

Les escoles Nyâya i Vaisheshika ens mostren que no sols la filosofia i la religió no estaven separades a l'Índia, sinó que tampoc no ho estaven la filosofia i la ciència. En aquest punt, la cultura índia ens pot recordar un cop més la Grècia antiga. L'Occident modern, en canvi, ha separat les diverses branques del saber i ha escindit els tres ulls del coneixement com no ho havia fet cap d'aquestes civilitzacions.

Proseguim, però, el nostre itinerari pels sis Darshanas clàssics.

L'escola Sâmkhya fou fundada per Kapila, el qual visqué presumiblement cap al 500 aC. Tot i això, el Sâmkhya-Sûtra que coneixem no pot ser datat abans del 1400 de la nostra era; hom suposa que aquest Sûtra es basa en una obra anterior perduda que s'adscriuria a Kapila. Entre ambdues dates, tindriem els comentaris d'Ishvarakrishna –les Sâmkhya-Kârikâs–; hom situa la vida d'aquest autor cap al 450 de la nostra era.

Segons la tradició, el Sâmkhya original hauria influenciat Budha, i aquest darrer hauria influenciat al seu torn el desenvolupament posterior del Sâmkhya. Tant el Sâmkhya com el budisme rebutgen el ritual sacrificial i el brahmanisme que l'executa; ambdós s'aparten igualment del teisme. Aquest Darshana no reconeix la figura d'un Déu personal –Ishvara–, sinó dues realitats últimes sense causa. Aquestes dues realitats últimes serien el Purusha i la Prakriti. Segons el Sâmkhya, l'univers sorgiria per la unió del Purusha –Consciència o Esperit– i de la Prakriti –Naturalesa Primordial o Matèria–. Llavors el Purusha es projectaria en una multiplicitat de consciències o ànimes individuals, i aquestes seguirien el seu propi camí individual en associar-se amb la Prakriti. Res de nou no és creat; tot és una manifestació del que ja prèviament existeix. L'univers està en constant esdevenir. Segons Kapila, l'alliberament obtingut a través del coneixement ensenya una sola veritat: que no sóc i no existeixo.

S'ha dit sovint que el quart Darshana, el Yoga, es connecta amb el Sâmkhya. Tanmateix, el Yoga no prescindeix de la idea d'un Déu personal, i proposa un sofisticat sistema psico-físic i de pràctiques ascètiques per tal de permetre a l'ànima d'atènyer la més alta veritat.

Etimològicament, la paraula «yoga» implica la idea d'unió. En el fons, el «yoga» no deixa de ser l'experiència mística, l'experiència d'unió amb el Diví que podem trobar en totes les cultures de la humanitat. A l'Índia es desenvolupen històricament diverses vies de Yoga, és a dir, diverses vies per al coneixement de Déu i la unió amb el Diví; les principals serien: el Jñana-Yoga o Yoga del coneixement, el Karma-Yoga o Yoga de l'acció, i el Bhakti-Yoga o Yoga

de l'amor i la devoció. Hi hauria, però, altres Yogas o camins cap a la unitat primordial. El Kundaliní-Yoga o Yoga de l'energia constituiria una via més peculiar, connectada amb el tantrisme; el Laya-Yoga, força proper, es basa en l'activació dels centres d'energia de l'home –«chakras»-. El Mantra-Yoga utilitza la força de la paraula viva –«mantra»-. El Hatha-Yoga o Yoga corporal, que es basa en posicions corporals –«âsanas»- en combinació amb exercicis respiratoris –«prânâyâma»-, seria vist com una preparació per a les formes més espirituals de Yoga. Finalment, el Râja-Yoga o Yoga reial s'identifica amb el Yoga de Patañjali i constitueix un dels sis Darshanas clàssics.

Segons la tradició, aquest Darshana hauria estat fundat per Yâjñavalkya; en tot cas, fou codificat per Patañjali en els seus Yoga-Sûtras en el segle II aC. Patañjali defineix el Yoga com l'esforç metòdic per dominar els diversos elements de la naturalesa humana, tant físics com psíquics, i assolir un estat de realització més ple o elevat. Patañjali proposa llavors un seguit d'exercicis psico-físics que purifiquen el cos i la ment, enforteixen la vitalitat i, en última instància, faciliten la realització de la llibertat espiritual. Prescindint de la metafísica, Patañjali se centra en el camí de realització de la persona; el Sâmkhya proporciona a l'escola del Yoga el seu fonament teòric i metafísic. Tot i això, el Yoga de Patañjali i els restants camins de Yoga tenen unes arrels molts més pregones a l'Índia. La cultura yòguica té segurament un origen pre-ari en el món dravídic i en la civilització de la Vall de l'Indus.

En l'escola Mimâmsâ o Pûrva-Mimamsa, s'insisteix en la veritat eterna dels Vedes i en la seva autoritat intrínseca, i s'explica en profunditat el significat dels ritus i del sacrifici. El darrer Darshana, el Vedânta, se centra en el coneixement de la veritat; el Mimâmsâ se centra en el ritual. Segons aquesta escola, el compliment dels ritus és anterior a la recerca del coneixement més elevat, i en constitueix una etapa preparatòria. La correcta execució del ritual depèn d'una acurada interpretació dels textos vèdics. Però, com és ben sabut, els Vedes es caracteritzen per una extensió considerable; també hi ha referències al ritual en els Brâhmanas, tot sovint en uns termes ambigus que requereixen algun tipus de clarificació. Per aquestes raons, Jaimini redactà els Mimâmsâ-Sûtras cap al 200 aC, endegant una sistematització i clarificació de totes les qüestions relatives al ritual. Jaimini és considerat, doncs, com el fundador d'aquest Darshana clàssic de la filosofia índia. Cal advertir, però, que el Mimâmsâ-Sûtra de què disposem actualment prové d'una versió posterior, composta entre el 200 i el 450 dC.

S'ha dit que el Mimâmsâ ve a ser la jurisprudència de l'acte ritual. Alhora, el terme «mimâmsâ» s'aplica a la investigació i interpretació dels textos vèdics. La paraula, en sànscrit, significa «investigació»; alguns autors també subratllen la seva procedència del verb «man» (pensar).

El Vedânta –«Final dels Vedes», també conegut com a Uttara-Mimâmsâ– constitueix el conjunt de conclusions que es deriven dels Vedes, especialment a través de l'exposició que en fan els Upanishads. El Vedânta es fonamenta, doncs, en els Upanishads de manera directa i en els Vedes de manera indirecta. Cal advertir que el terme «Vedânta» s'utilitza en dos sentits diferents: de vegades fa referència al final històric dels Vedes, és a dir, als llinatges upanishàdics; de vegades, en canvi, fa referència a un moviment filosòfic posterior que es basa justament en els Upanishads i que constitueix el darrer dels sis Darshanas. El terme «uttara» –tardà– que s'aplica al segon cas –Uttara-Mimâmsâ– serveix per a diferenciar-lo del Mimâmsâ anterior –«pûrva»– fundat per Jaimini.

El Pûrva-Mimâmsâ se centra en el «karma-kânda» o «dharma» dels Vedes; l'Uttara-Mimâmsâ se centra en el «jñana-kânda» o coneixement de Brahman. Mentre el primer tempta de reconciliar els diversos cerimonials, sistematitzant-los i racionalitzant-los a través d'una vertadera filosofia del ritualisme, el segon estira els fils dels Vedes i dels Upanishads a través de l'especulació filosòfica i la visió mística.

Segons la tradició, Bâdarâyana seria l'autor dels Vedânta-Sûtres –coneguts igualment com a Brahma-Sûtres–, l'obra que assenta el Vedânta com a Darshana clàssic. La vida de Bâdarâyana és desconeguda, situant-se en un període indeterminat entre el 250 aC i el 450 dC. Hom ha identificat de vegades Bâdarâyana amb Vyâsa, compilador dels Vedes i del Mahâbhârata. Alguns també han dit que Bâdarâyana fou el mestre de Jaimini, el fundador del Mimâmsâ. La veritat és que ben poca cosa sabem d'aquest personatge, llevat del nom. En opinió de molts estudiosos de la filosofia índia –entre ells S. Radhakrishnan–, el Vedânta seria l'escola filosòfica índia més propera a la religió del subcontinent, i la que més profundament hauria influenciat el pensament indi fins al present; el Vedânta vindria a ser la coronació mateixa de la filosofia índia.

Segons les interpretacions més habituals, el Vedânta postula que Brahman és la Realitat central. Aquest seria el Principi últim, la Realitat última, una i indivisible. Llavors, les referències a més d'un principi haurien de ser enteses dins aquesta unitat fonamental. Per exemple, la distinció entre Purusha –Esperit– i Prakriti –Matèria–

en l'escola Sâmkhya no significaria l'existència de dos principis separats, sinó modificacions d'una mateixa realitat. També es diu sovint que el Vedânta ensenya no sols la realitat última de l'Absolut o del Diví -Brahman-, sinó la identitat o la comunió entre aquest Absolut universal i el si-mateix més pregon de l'individu -Atman-, la qual cosa vol dir la comunió de l'ésser més pregon de cadascun de nosaltres amb tots els éssers.

A l'Isa Upanishad, hom proclama: «Aquell qui veu a tots els éssers en el seu propi âtman / i al seu propi âtman en tots els éssers, / no voldrà mai més separar-se'n (de l'âtman)»³.

Brahman pot ser entès tant en termes impersonals com personals; en aquest segon cas, s'identifica amb el Déu personal -Ishvara. Atman seria l'ànima, especialment l'ànima com a consciència absoluta, idèntica a Brahman. Llavors, l'Atman es correspon amb el veritable i immortal Si-mateix de l'ésser humà, amb la Realitat que constitueix el substrat de l'ànima individual. Jîvâtman seria l'Atman en quant es manifesta com a Si-mateix en un ésser individual, encarnat en un cos, habitant-lo i sabent alhora que és en realitat el pur Atman. Jîva, finalment, seria l'ésser individual encarnat en un cos, consegüentment mortal, i, sobretot, identificat amb aquest cos i amb el pensament, i doncs, amb un jo que viu en la dualitat. Però el concepte de Jîva és ambigu en la filosofia índia. De vegades s'utilitza el terme Jîva com a sinònim de Jîvâtman per a fer referència a l'ànima individual i al principi vital. De vegades, en canvi, es pot marcar una diferència entre Jîva i Jîvâtman. El mateix succeeix amb el terme Atman. De vegades pot confondre's amb el terme Brahman. De vegades, en canvi, pot estar més tenyit per la idea d'ànima individual.

La identitat o comunió Brahman/Atman s'expressaria a través de la coneguda fórmula: «Tat tvam asi» -Tu ets Això-; o també a través del «mantra» per excel·lència: «So ham» -Jo sóc Ell-; o encara a través de la trinitat «sat-chit-ânanda» -ésser-consciència-beatitud-. Però, tal com veurem, es donen diferències que poden arribar a ser importants entre les diverses escoles del Vedânta. En qualsevol cas, la realització de la persona no podrà obtenir-se mai a través del pensament lògic -o del pensament en general-; la lògica -«nyâya» o «tarka»-, i en el fons el pensament humà, per definició limitat, no podran copsar mai la naturalesa última de la Realitat. Tan sols la intuïció directa permet a l'home inspirat d'accedir a aquesta dimensió més profunda de les coses.

Els Vedes i els Upanishads constitueixen el testimoni de l'experiència viva d'aquesta Realitat última pels «rishis» o savis. El Vedânta es refereix, doncs, a les veritats metafísiques contingudes primer en els Vedes i després en els Upanishads, però no en termes de doctrines o sistemes conceptuals, sinó en termes d'experiència

3. *Isa Upanishad*, 6 (versió de F. G. Ilárraz i O. Pujol, *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanishads*. Madrid: Trotta / Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003, p. 82).

real, viscuda, per part dels qui a través d'una intuïció pregona han accedit al més alt coneixement. El Vedânta esdevé llavors la filosofia mística per excel·lència de la cultura índia.

En un himne de l'Atharva Veda, hom proclama:

«Pel Brahman la Terra que veiem ha estat posada al seu lloc,
pel Brahman el cel ha estat col·locat més amunt.

(...)

El qui coneix aquesta ciutadella del Brahman,
la que dóna el seu nom al Purusha,
el qui de debò coneix aquesta ciutadella
del Brahman, recoberta del no-morir,
el Brahman i les essències eixides del Brahman,

(...)

la ciutadella inexpugnable dels Déus.
En ella resideix la capseta d'or,
celest, recoberta de llum.

En aquesta capseta d'or

(...)

existeix un prodigi, consistent en el Si Mateix:
això, els coneixedors del Brahman ho coneixen»⁴.

Dins del Vedânta es diferencien tres escoles principals: en primer lloc, l'Advaita-Vedânta -Vedânta no-dual o a-dual-, representat per Gaudapâda (segle VII dC), Shankara (segles VIII/ IX), sens dubte el més important, Padmapâda i Sureshvara, deixebles de Shankara, i Vidyâranya (segle XIV); en segon lloc, el Vishishtâdvaita-Vedânta -Vedânta no-dual diferenciat-, igualment conegut com a Vedânta teïsta, el representant més important del qual seria Râmânua (segles XI-XII); en tercer lloc, el Dvaita-Vedânta -Vedânta dual-, el representant més important del qual seria Madhva (segle XIII).

El coneixement de Brahman o la naturalesa última de la Realitat constitueix el cor del Vedânta. Però els Brahma-Sûtres de Bâdarâyana, sovint obscurs, han donat lloc a interpretacions diferents en les tres escoles esmentades. Hom considera sovint que l'escola vedântica més important seria la de Shankara; aquesta escola seria la que millor ha copsat el significat dels Brahma-Sûtres i dels Upanishads que hi estan en l'origen. Així, doncs, es diu sovint que Shankara representa la culminació de la filosofia vedântica. No devien pensar pas així Râmânua o Madhva, ardents rivals de Shankara. En qualsevol cas, i sense demèrit envers a Râmânua o Madhva, cal reconèixer que Shankara és un dels més grans filòsofs de l'Índia i de tota la història. Al subcontinent, moltes persones des de la seva època fins a la nostra l'han considerat com un «avatâra» -una encarnació de la consciència divina en el món-.

4. *Atharva Veda*, X, 2 (versió de L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*. Paris: Gallimard/UNESCO, 1956, pp. 152-153).

Malgrat morir força jove, a una edat similar a la de Mozart, Shankara deixà una obra filosòfica capital en la qual sobresurten els seus comentaris als Vedânta-Sûtres, a deu Upanishads i al Bhagavad-Gîtâ –a més d'altres títols com Atmabodha, Upadesha-Sahasri i Viveka-Cudamani-. Shankara, en la filosofia del qual s'han volgut veure influències budistes, fou de fet un defensor de l'hinduisme –i en particular del shivaisme– davant el budisme, encoratjant el culte al Linga, i component himnes a Shiva, Pârvatî, Vishnu i Sûrya. Trobem en la seva obra tant el culte al Senyor Shiva –i doncs al Linga– com a Shakti o Durgâ –la Divina Mare-. Potser la doctrina de «mâyâ» en Shankara rep algunes influències budistes. El Linga –o Lingam– simbolitza el fal·lus o membre viril, i alhora el Déu masculí, en la seva forma de Shiva concretament. En canvi, Durgâ o Shakti vindria a ser la dimensió femenina de Déu, el Diví com a Mare. El Linga es presenta generalment com una columna de pedra en forma de fal·lus. El Linga conté sens dubte una dimensió eròtica, però també quelcom més. De fet, el Linga representa el caràcter sagrat de l'Eros.

Shankara postula que la naturalesa animada i inanimada és «mâyâ» –finitud més que no pas mera il·lusió–, en el sentit que, estant en la ignorància, només veiem la multiplicitat de les coses i el canvi en el temps, no veient, en canvi, el Principi últim, la Realitat última, en la seva unicitat essencial. Per un costat, «mâyâ» ens amaga la Realitat; però, per un altre costat, «mâyâ» és la projecció d'aquesta Realitat última i la conté en el seu si. Això és el que fa possible el despertar espiritual en aquest món, i doncs el veritable coneixement. El «jîvan-mukta» –l'home alliberat– és conscient de la naturalesa eterna del Si-mateix en el seu cos; «moksha» –la salvació– no és una experiència *post mortem*; es pot donar aquí i ara. L'objectiu de l'home seria, doncs, d'ésser U amb Déu, elevant la seva consciència per sobre de la separació i la multiplicitat de «mâyâ» i fonent-se plenament en l'oceà de Brahman. La realització és la unió entre l'ànima individual –Jîvâtman– i Brahman, i aquesta unió implica la pèrdua completa d'individualitat i d'identitat. En el mateix Brahman hi hauria un element impersonal, neutre, més enllà de la personalitat –més enllà, doncs, del Déu personal, Ishvara–.

De vegades, hom ha qualificat la filosofia de Shankara de «monista». No pensem que aquest terme resulti del tot adequat, i, sobretot, no hauríem d'oblidar que el Vedânta de Shankara no pretén ser quelcom merament conceptual, sinó l'experiència mateixa de la no-dualitat. Més que un sistema filosòfic, el Vedânta «advaita» és una intuïció metafísica que deixa traspasar una experiència pregona.

En paraules de Shankara:

«El yogui que ha aconseguit el perfecte Coneixement veu amb l'ull del Coneixement l'univers sencer contingut en Si Mateix i considera cada cosa com l'únic Si

Mateix. Tot aquest univers és realment el Si Mateix, no existeix cap altra cosa fora del Si Mateix»⁵.

Râmânúja entra en desacord amb Shankara justament en els darrers punts exposats: la pèrdua completa d'identitat individual en la unió mística, i el caràcter finalment impersonal de Brahman. Râmânúja escrigué, com Shankara, comentaris sobre els Brahma-Sûtres i el Bhagavad-Gîtâ. Essent d'origen tàmil, fou profundament influenciat pels Alvârs –els grans poetes místics del sud de l'Índia–. Tanmateix, ell utilitzà sempre el sànscrit, a diferència dels seus deixebles que escrigueren en tàmil. Râmânúja, d'orientació vishnuïta, creà una escola en clar antagonisme amb la filosofia de Shankara, el qual, tal com hem vist, era devot de Shiva més que no pas de Vishnu. Més enllà d'aquesta diferència religiosa en el si de les diverses sectes hindús, hi havia una diferència de tarannà entre els dos filòsofs; Râmânúja era més devocional que Shankara, encara que el segon també escrivís himnes a déus i deesses. Per al primer, la salvació –«moksha»– no s'obté tant a través del coneixement –«jñana»– com de l'amor a Déu i la devoció –«bhakti»–.

En particular, Râmânúja s'aparta de Shankara en postular l'existència d'un Déu personal –anomenat Ishvara, Brahman o Vishnu–, anterior a tots els mons, causa i creador de totes les coses i de tots els éssers, Realitat última i suprema. Per aquesta raó, hom anomena la filosofia de Râmânúja «Vedânta teïsta». Per a Râmânúja, Brahman és la suprema o perfecta Personalitat. Râmânúja també s'allunya de Shankara en considerar que l'ànima individual –Jîvâtman–, tot i ser un fragment del Suprem, no és completament idèntica o confusible amb Aquest. La característica essencial del Jîvâtman és la consciència de si mateix. Encara que eixida de Déu, l'ànima conserva una identitat pròpia, i quan a través de la unió mística l'ànima individual retroba a Déu, continua mantenint una consciència pròpia i una individualitat. La comunió mística amb Déu és una comunió personal, de persona a persona, implicant, doncs, una vertadera relació d'associació de la persona humana amb una altra persona divina. Alguns autors han volgut veure influències cristianes –i en particular nestorianes– en l'obra de Râmânúja. Ell mateix influencià grans personalitats de l'hinduisme més devocional, com Chaitanya, Kabîr o Nânak.

Hi hauria, finalment, una diferència entre els dos grans filòsofs del Vedânta amb relació a l'educació. Shankara descarta l'estudi dels textos relatius al Dharma i es concentra en els textos relatius a Brahman. Râmânúja, en canvi, no comparteix aquesta restricció. La seva visió educativa inclou tot el Veda, incorporant també el «karma-kânda», les necessitats pràctiques del culte.

5. SHANKARA, *Atmabodha*, 47-48 (versió de RAPHAEL, *Shankara. La esencia del Vedânta*. Barcelona: Kairós, 1995. pp. 70-71).

Madhva, autor de comentaris sobre els Brahma-Sûtres i el Bhagavad-Gîtâ, també entrà en controvèrsia amb el Vedânta de Shankara i la seva escola. En el Vedânta «dvaita» o dual de Madhva, es considera que Déu és la Realitat suprema i la causa del món; però també s'afirma la diferència entre Déu i l'ànima humana. Ambdós tenen una essència real i eterna, si bé diferent. Per a Madhva, existeixen des de l'eternitat tres realitats distintes: Déu, l'ànima i el món. A més de la diferència entre Déu i l'ànima, Madhva estableix la diferència entre Déu i la matèria, i entre l'ànima i la matèria. Ara bé, tot i ser reals i eternes, les dues últimes realitats –l'ànima i el món– estan subordinades a Déu i depenen d'Ell. La Realitat suprema i independent, el Diví, és identificat amb Vishnu, el qual s'encarna periòdicament en aquest món en forma d'«avatâras».

R.K. Mookerji conclou sobre els sis sistemes clàssics de la filosofia índia:

«Tots els Darshanas parteixen d'una assumpció comuna, a saber, és la ignorància d'una classe o una altra la causa final de tota la misèria en la vida. D'aquí la necessitat de descobrir el vertader coneixement [...]. Com a eines en l'adquisició d'aquest coneixement, els Darshanas subratllen la puresa moral, la fe increbantable en el "guru", les veritats espirituals i una passió pel coneixement. Els diferents Darshanas persegueixen la Veritat per diferents vies i mètodes, i arriben a visions diferents de la Realitat. Cada sistema representa llavors un esperit audaç d'investigació, una llibertat amb relació a biaixos i "ídols", i presenta els seus propis ideals i valors. [...] Els diferents Sistemes estan d'acord quant a l'objectiu de tota educació i coneixement, l'assoliment de "mukti" o l'alliberament final dels límits de l'existència. Aleshores s'obre un ventall d'opcions entre diverses línies d'investigació, però tots els camins porten al mateix destí (...)»⁶.

Segons R.K. Mookerji, tots els Darshanas comparteixen el següent esquema educatiu:

- cal partir d'una selecció acurada de textos a estudiar i memoritzar;
- cal reflexionar llavors sobre el significat profund dels textos estudiats;
- això porta l'estudiant a desenvolupar el sentit crític i el discerniment, cercant el seu propi camí i la seva experiència personal, lluny d'un ensenyament mecànic o dogmàtic –aquesta seria una característica general de l'educació índia, malgrat la insistència del Yoga que el deixeble tingui una confiança inicial en els ensenyaments que rebrà-;
- finalment, l'educació porta a una transformació de la perso-

6. R. K. MOOKERJI, *Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, pp. 281 i 316.

na, en el sentit de la seva realització i llibertat més pregones⁷.

En el Yoga-Vāsishtha, un text profundament poètic atribuït al savi Valmiki i que constitueix un apèndix del Rāmâyana, se'ns diu:

«Pensa de tu mateix que dorms quan estàs despert; pensa de tu mateix que ets tot i U amb l'Esperit suprem.

Reverenciem aquells yoguis que han conegut la naturalesa del Si i han assolit l'estat espiritual.

A la vista de l'Atman, les llums dels cossos celestos s'extingeixen com espelmes i la resplendor del sol no és més que un dèbil reflex de la Llum de les llums⁸.

7. Cf. *Ibid.*, pp. 316-317.

8. VALMIKI, *El mundo está en el alma. Yoga-Vāsishtha*, versió de Hari Prasad Shastri i A. Corniero, J.J. Olañeta. Palma de Mallorca 1994, p. 28.

ALBERT FERRER

Professor al màster d'Estudis Asiàtics UB
[quimmestre@coac.net]