

El concepto de *prakāra* en el sistema filosófico de Rāmānuja

Martín Emilio Rosana / Universidad de Buenos Aires

Recibido el 20 de septiembre de 2021. Aceptado el 20 de noviembre de 2021.

> Resumen

En este trabajo nos ocupamos de un pensador muy destacado dentro de la filosofía de la India: Rāmānuja (1017-1137 e.c.). Presentamos esquemáticamente algunos rasgos importantes de su propuesta filosófica, buscando mostrar su especificidad dentro de la corriente llamada *vedānta* a la cual pertenece, y luego nos centramos en el análisis del término *prakāra* (traducido generalmente como “atributo” o “modo”), en el contexto de su obra el *Vedārthasaṃgraha*. Investigamos su significado, en tanto concepto técnico-filosófico, problematizando las traducciones que de él se han ofrecido y proponiendo una forma de entenderlo que refleje mejor la etimología de la palabra y que dé cuenta del alcance del realismo ontológico y gnoseológico que defiende este filósofo.

» *Palabras clave:* Rāmānuja, *prakāra*, *vedānta*, filosofía, traducción sánscrito

> Abstract

This paper focuses on Rāmānuja (1017-1137 CE), a highly distinguished thinker of India's philosophy. We schematically present some important features of his philosophical proposal in order to show his specificity within the *vedānta* school, to which he belongs, and then we focus on the analysis of the term *prakāra* (usually translated as ‘attribute’ or ‘mode’), in the context of his work *Vedārthasaṃgraha*. We investigate its meaning, as a technical-philosophical concept, problematizing the translations that have been offered and proposing a better understanding of its meaning, that stays closer to the word's etymology and accounts for the scope of the ontological and gnoseological realism defended by this philosopher.

» *Keywords:* Rāmānuja, *Prakāra*, *Vedānta*, Philosophy, Sanskrit Translation

*hanta brahmopadeśo'yam śraddadhānesu śobhate
vayamaśraddadhānāḥ smo ye yuktim prārthayāmahe
¡Pues bien! La instrucción acerca de lo sagrado resplandece entre los que tienen fe.
Nosotros que carecemos de esa fe, invocamos la ayuda de los argumentos.
-Yāmunāchārya, Saṃvitsiddhi, §§184-185. ¹*

> Introducción²

La figura de Rāmānuja³ (1017-1137 e.c.), filósofo, teólogo y reformador social de la India medieval, resulta sin duda fascinante. Al parecer, su vida influyó al *ethos* indio tanto o más que su pensamiento. El haber sido víctima de tres intentos de homicidio, perseguido por el rey Kulothunga Chola II, o incluso condenado al exilio, muestran que fue un hombre incómodo para el poder. Luchó en contra de la discriminación por casta, permitió el ingreso a los templos y otorgó iniciación en su fe de forma absolutamente irrestricta. Sostiene la tradición que sus clases, públicas, eran atendidas por miles de personas. Más allá de estos datos biográficos y el problema de determinar su veracidad histórica,⁴ su relevancia como filósofo es indiscutida y creemos que aparece bien resumida en las siguientes palabras de Lipner:

Ramanuja, brahmin tamil del sur de la India (...) fue un hombre de profunda fe en Dios y escribió esencialmente como un teólogo: esto significa que su principal preocupación en tanto pensador fue la de reflexionar sistemáticamente sobre la naturaleza de Dios y la relación de Dios con el mundo. En vistas de este fin, él fue también un filósofo en el sentido comúnmente aceptado de ser alguien que busca conocimiento fundamental y duradero a través de la luz de la razón (1986: 6).⁵

Si bien sobre él se ha escrito mucho en lengua sánscrita y también en otras lenguas modernas del norte y sur de India, en general no ha recibido tanta atención como otros pensadores indios (por ejemplo, Śaṅkara). Contamos principalmente con trabajos en inglés tanto de filósofos, antropólogos y educadores indios contemporáneos como de especialistas europeos, algunos de los cuales han traducido parte de su obra.⁶ En español, la principal presentación académica es la de Tola y Dragonetti (2002 y 2008), quienes han desarrollado un trabajo de filosofía comparada que abre las puertas al tratamiento de este pensador en nuestra propia lengua.

En este trabajo, buscamos contribuir a la difusión de su pensamiento presentando esquemáticamente su propuesta filosófica y centrándonos en el análisis del término *prakāra*, traducido

¹ Edición crítica del texto sánscrito de Roque Mesquita (1988). Traducción propia.

² Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto FILO:CYT "Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer", dirigido por las doctoras Elena Díaz y Gabriela Müller. Agradecemos a la FFyL de la UBA por su apoyo institucional y también a quienes evaluaron el trabajo por sus comentarios y sugerencias.

³ Utilizamos para la transliteración del sánscrito el sistema IAST. En el caso de las citas textuales de la bibliografía pueden aparecer palabras sánscritas sin las marcas diacríticas correspondientes de acuerdo con este sistema de transliteración, dado que en esos casos seguimos el criterio de la obra citada.

⁴ Entre sus biografías en inglés destacamos las siguientes: Govindacharya (1906); Ramakrishnananda (2017); Shuddhatmaprana (2018); Chinnajeeyar y Potharazu (2016).

⁵ Esta, al igual que todas las traducciones del inglés, son propias.

⁶ Entre otros, Rangachari (1931); Srinivasa Carī (1988, 2000, 2006); Raghavachar (1973, 1978); Venkatarari (1978); Ranghachari (1931); Hohenberger (1964); Thibaut (1966); Buitenen (1956) y Clooney (2021). Unas líneas aparte amerita la obra de Lipner (1986), pues presenta en términos de la filosofía contemporánea la preeminencia que la reflexión sobre el lenguaje ocupa en el pensamiento de Rāmānuja, principalmente el modelo de la predicación coordinada o *sāmānādhikarānya*.

generalmente como “atributo” o “modo”. Este concepto es clave, dado que articula la concepción ontológica de nuestro autor. Por este motivo, investigamos su significado, en tanto concepto técnico-filosófico, problematizando las traducciones que de él se han ofrecido y propondremos una manera de entenderlo que enfatiza mejor el alcance del realismo ontológico y gnoseológico que defiende este pensador. Como señala Van Buitenen (2001):

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.

Esta caracterización que resalta su postura realista responde a la contribución que este filósofo realizó al pensamiento indio al refutar la posición hegemónica desde el s. VIII, el “inmaterialismo” o “ilusionismo” de Gauḍapāda, Śāṅkara e incluso su primer maestro, Yādavaprakāśa, que negaba tanto la realidad del mundo como la posibilidad de conocimiento, llegando a negar a los propios agentes cognoscitivos.⁷

En la primera parte del trabajo ubicamos la propuesta filosófica de Rāmānuja dentro de la corriente filosófica llamada *vedānta* a la cual pertenece, ofreciendo un bosquejo de sus aspectos más sobresalientes. En la segunda parte, nos referimos a algunos pasajes de su *opera prima*,⁸ el *Vedārthasamgraha* (de aquí en adelante *Ved.Sam.*),⁹ en los que aparece el término *prakāra*: evaluamos las distintas posibilidades que ofrecen las traducciones existentes, intentando mostrar sus problemas para contribuir, de este modo, a una comprensión más ajustada de este término que ayude a entender mejor la especificidad de este autor. Por último, ofrecemos algunas conclusiones.

> El lugar de Rāmānuja en la tradición y algunos conceptos centrales de su sistema filosófico

Dentro de las seis corrientes o perspectivas filosóficas (*darśana*) comúnmente distinguidas dentro de la tradición brahmánico-hinduista,¹⁰ Rāmānuja pertenece al *vedānta* y se encuadra en la rama que luego será denominada *Viśiṣṭādvaita* (“no-dualidad calificada”).¹¹ El término *vedānta*

7 Cfr. Tola y Dragonetti (2008: 263-266).

8 Las obras de Rāmānuja son nueve, todas ellas compuestas en sánscrito. Además de la obra mencionada también compuso el *Śrī Bhāṣhya* (lit. “el comentario”), su *magnum opus*, un comentario detallado de los *Brahma-sūtra* dedicado a refutar las tesis de Śāṅkara y a mostrar que su propia lectura encuentra basamento en el pensamiento del autor de los *sūtra*, Bādarāyaṇa. Realizó también un comentario a la *Bhagavad-gītā* y dos breves tratados introductorios al *vedānta* llamados *Vedāntadīpa* y *Vedāntasāra*. Conservamos también tres composiciones en prosa de carácter devocional, el *Gaḍya-trayam* o “los tres discursos”. Por último, el *Nithya Grantham*, breve manual dirigido a sus seguidores sobre los *nithya-karma* o prácticas de carácter religioso fundamentales.

9 Esta obra es un comentario a las *upaniṣad* pero que no sigue el orden clásico de la exposición del tema, sino que refuta las posturas alternativas y fundamenta luego la propia en base a numerosas citas. Las *upaniṣad* son obras pertenecientes a la etapa final de la literatura védica y son consideradas, junto con los himnos védicos, los *āraṇyaka* y *brāhmaṇa*, como palabra revelada o *śruti* (“audición”, “revelación auditiva”). Son textos de contenido muy variado pero que poseen el estatus de sagrados dentro de la tradición hinduista. En general han sido también reconocidos por la tradición europea como textos con contenido filosófico. Cfr. Von Glasenap (1977: 57-58) y Cohen (2008: 1-10).

10 Estas seis corrientes son: *sāṃkhya*, *yoga*, *vaiśeṣika*, *nyāya*, *mīmāṃsā* y *vedānta*. Cfr. la obra clásica de Müller (1899). En lo que respecta al establecimiento de estos seis *darśana*, remitimos al lector interesado al trabajo de Pahlajrai (2004), donde se detallan pormenorizadamente las distintas doxografías en las que se basan las clasificaciones de las diversas corrientes de pensamiento de la India.

11 Cabe indicar que el término *viśiṣṭādvaita* no fue utilizado por Rāmānuja para referirse a su propio sistema; de hecho, él no pensó su interpretación como original sino como la explicitación de la intención del autor de los *Vedānta-sūtra*, Bādarāyaṇa, y también de ciertos comentaristas previos a Śāṅkara.

es un compuesto formado por las palabras *veda* (“conocimiento”) y *anta* (“final”, “límite”). El significado literal de *vedānta*, “final del conocimiento”, alude a lo que se encuentra al final de la *veda*, es decir, las *upaniṣad* en tanto porción final de la literatura védica.¹² Estas obras serán, entonces, los textos sagrados básicos de los que se ocupa el *vedānta*.¹³

En el prólogo a la traducción de Raghavachar (1978: 2, énfasis original) del *Ved.Sam.*, Adidevānanda sintetiza los tres tópicos del *vedānta*: “el primero es el *tattva* o naturaleza de la Realidad, el segundo declara el *hita* o los medios, y el tercero establece el *puruṣa-artha* o el ideal del esfuerzo humano”. Raghavachar (1973: 7) los traduce como “*philosophy of reality*”, “*philosophy of the way*” y “*philosophy of the end*”. Nos centraremos en el primero, *tattva*, puesto que en su tratamiento aparece la noción de *prakāra*.

La palabra *tattva* está compuesta por el pronombre demostrativo *tad* (“eso”) y el sufijo *-tva* que forma el sustantivo abstracto, como el *-dad* del español (suavi-*dad*, feal-*dad*) o el *-ness* del inglés (soft-*ness*, ugly-*ness*). Su traducción literal sería “esidad” (*it-ness* en inglés) o “lo que es”, pero en *vedānta* –también en el *sāṃkhya*– cristalizó su significado como “realidad”, “existente”, remitiendo en términos generales al conjunto de lo real o más específicamente a los “principios” de lo real. La particularidad es que todos los representantes del *vedānta* concuerdan en que lo que existe es real porque “perdura por siempre” (Rajagopala, 1956: 3), no ha comenzado ni dejará de existir.

A partir de esto podemos señalar una de las principales diferencias entre el sistema *advaita* de Śāṅkara y el *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja. El primero dirá que solo lo inalterable es real y que todo cambio es señal de irrealidad; por lo tanto, un solo principio o *tattva* cumplirá en sentido estricto con esta condición: *Brahman*, y todo el resto de los fenómenos tendrán una existencia ilusoria. En contraste con esto, Rāmānuja aceptará la transformación como parte de la realidad, confirmando así dignidad ontológica a otros dos factores (el “universo material” y las “entidades vivientes”) los cuales a pesar de sufrir modificaciones coexisten eternamente con *Brahman* y son tan reales como él. En consecuencia, los *tattva* en la interpretación *viśiṣṭādvaita* del *vedānta* son tres. Srinivasa Chari los presenta de la siguiente manera:

Las *Upanishads* reconocen tres principios ontológicos. Estos son *Isvara* o *Brahman* quien es el Gobernante [Ruler] y controlador de todo, el *jivatman*, quien experimenta los objetos, y el universo que está a nuestro alrededor. Todos estos tres importantes principios deben ser conocidos en el *Vedānta* (2006: 325).

Una nomenclatura estandarizada en el *vedānta* para estos tres *tattva* es: *Brahman*, *Puruṣa* y *Prakṛti*.¹⁴ Estos dos últimos términos, que son a su vez dos conceptos centrales del *sāṃkhya*, serán resignificados en el *vedānta*. Particularmente, Rāmānuja retoma la distinción entre un

¹² Otro sentido de la expresión “final del conocimiento” es el de un acto cognoscitivo último, tras el cual todo es conocido. Esta idea aparece expresada en la *Muṇḍaka Upaniṣad* 1.1.3 (Olivelle, 1998): *kasminnu bhagavo vijñāte sarvavidam vijñātam bhavati*. “¿Qué es eso, oh Bhagavan, que, siendo conocido, todo esto se vuelve conocido?” (traducción es propia). Esta es precisamente la pregunta central del sistema *vedānta*.

¹³ Los otros dos textos de referencia para esta corriente filosófica son *Bhagavad-gītā* y los *Brahma-sūtra* o *Vedānta-sūtra*: 555 aforismos atribuidos a Bādarāyaṇa, “fundador” de esta corriente.

¹⁴ La elección del uso de mayúsculas en la transliteración de estos términos sánscritos responde a la consideración de que son los nombres que reciben estos “principios ontológicos”. Mantenemos las mayúsculas en las distintas nomenclaturas justamente para indicar que se trata de los mismos principios.

principio consciente (*cit*) y otro inconsciente (*acit*) y denomina al primero *Jīvātman*¹⁵ y *Jagat* al segundo. Srinivasa Chari directamente traduce a *Prakṛti/Jagat/Acit* por “universo”, sin duda porque este es el más transparente de los tres, pues se corresponde a grandes rasgos con nuestra noción de universo físico.

El término *Brahman*¹⁶ es el nombre de la divinidad o “lo divino” en este sistema. La principal salvedad es que, a diferencia del dios judeo-cristiano, no ha creado *ex nihilo* sino a partir de sí mismo. Rāmānuja se refiere a esta entidad con el término *Īśvara*,¹⁷ un epíteto de *Brahman* en tanto “soberano” de todo. Con este término se advierte además la concepción que Rāmānuja tiene de él en tanto divinidad personal, asociándolo a una deidad de relativa importancia en el período védico, pero posteriormente central: Viṣṇu. Esta es una gran diferencia con la posición de Śāṅkara, quien entendió a *Brahman* como un principio impersonal. Si bien en las *upaniṣad* aparecen ambos sentidos, para Śāṅkara las alusiones a *Brahman* como una entidad “personal” son solamente concesiones ilustrativas para aquellos que aún permanecen en un nivel inferior de conocimiento y que deben ser luego descartadas por el estudiante avanzado.¹⁸

El vocablo *Puruṣa*,¹⁹ en tanto *tattva* del *vedānta*, refiere al conjunto de entidades vivientes/conscientes, que Rāmānuja presenta como mónadas individuales, con la interesante salvedad de que no se agotan en la humanidad, sino que abarcan también a los animales no humanos y al reino vegetal.

Si bien Tola y Dragonetti (2008: 450), así como muchos otros intérpretes, se refieren a estos tres *tattva* con los términos “dios”, “alma/almas individuales” y “mundo/materia”, queremos llamar la atención sobre lo problemático de estas traducciones y advertir sobre las particularidades del vocabulario técnico empleado en el marco de las corrientes filosóficas indias, que no se dejan reflejar de manera absolutamente transparente por los términos de nuestra tradición.

Luego de esta presentación general y de las aclaraciones terminológicas correspondientes, pasamos ahora a nuestra consideración central: ¿qué significa que *Puruṣa* y *Prakṛti* sean *prakāra* (“modos”, “atributos”) de *Brahman*?

> El concepto de *prakāra* en el *Ved.Sam*.

Comenzamos con un análisis etimológico del término *prakāra*. Se trata de un sustantivo masculino que al igual que la mayoría de las palabras sánscritas se forma a partir de una raíz verbal a la que en este caso se le adhiere un prefijo: *pra*. A partir de la raíz *KṚ*, cuyo significado general

¹⁵ El término *Jīvātman* es un compuesto: el primer término proviene de la raíz verbal *jīV*, “respirar” o “vivir”, y el segundo es *ātman* (“sí mismo”).

¹⁶ *Brahman* es un sustantivo derivado de la raíz verbal *BRH*, “aumentar”, “crecer”, “expandir”. *Brahman* sería aquello que se ha expandido, que ha crecido hasta serlo todo. Afirma la *Chāndogya-upaniṣad* (III.14.1): “Todo esto es *Brahman*” (*sarvaṃ khalvidam brahma*).

¹⁷ *Īśvara* proviene de la raíz *ĪŚ*, la cual significa “ser dueño”, “gobernar”, “ser jefe”.

¹⁸ Cfr. Tola y Dragonetti (2008: 359).

¹⁹ El significado más general de este término es “hombre” o “varón”.

es “hacer”,²⁰ se forma el sustantivo *kāra*:²¹ “hacedor”, “actor”, “autor”. Como el prefijo *pra* posee el sentido general de “hacia adelante” o “hacia lo lejos”, una traducción completamente literal de *prakāra* sería “aquello que actúa hacia adelante”. En lo que sigue intentaremos mostrar que, para entender el uso técnico que Rāmānuja le da a este término, conviene más tener en cuenta esta etimología que la traducción corriente de *prakāra* por “modo” o “clase”.²² Como veremos a continuación, esto no ha sido tenido en cuenta por los traductores de la obra de Rāmānuja.

Dado que no contamos con traducciones al castellano de esta obra, analizamos algunos pasajes del *Ved.Sam.* a partir de las traducciones disponibles en inglés, que hemos traducido al castellano. El primer pasaje al que nos referiremos se ubica en el momento de la obra dedicado a los *tattva*. No muy avanzado en el tratamiento de estos principios ontológicos presenta la relación indicada por el término *prakāra* del siguiente modo (*Ved.Sam.*, §68):²³

Así, ya que la suma total de las entidades, animadas o inanimadas, constituyen el cuerpo del Señor, sus formas propias tienen existencia real como los modos [*prakāra*] del Señor. Siendo este el caso, el Señor, quien es la entidad modificada por todas estas entidades, es denotado por las varias palabras que denotan a estas entidades (Van Buitenen, 1956: 231).

Por tanto, todas las substancias, sintientes y no-sintientes, tienen realidad y ser solo como constituyentes del cuerpo y así formando los modos [*prakāra*] de Ishvara. Ishvara, teniéndolas [a todas las substancias, sintientes y no-sintientes] como sus modos, es designado por los términos denotativos de ellas (Raghavachar, 1978: 30).

De la misma manera, todos los objetos, ya sean móviles o inmóviles, siendo el cuerpo de Iswara, pueden existir solo como sus atributos inseparables [*prakāra*]. Por tanto, Iswara, quien los tiene como sus atributos es referido por las respectivas palabras que los denotan (Rajagopala, 1956: 107).

Como vemos en las citas, tanto Van Buitenen como Raghavachar optan por “modo” para traducir *prakāra*, mientras que Rajagopala utiliza “atributo inseparable”. El problema de traducir por “modo” yace en que *prakāra* no alude a una determinación circunstancial de la sustancia (como entiende el concepto de “modo” el racionalismo) sino que implica una relación de coexistencia eterna: *Brahman* y sus *prakāra*, en tanto realidades (*tattva*), perduran por siempre. Por otro lado, si pensáramos que el atributo es una cualidad esencial de la sustancia y no meramente algo que se predica de ella, el concepto *prakāra* podría explicarse en términos similares a los utilizados por Tola y Dragonetti:

Ramanuja también dice que lo consciente (almas) y lo no-consciente (mundo material) son modos (*prakāra*) de *Brahman*, por ejemplo en el comentario ad I, 4, 23, p. 542, se dice que *Brahman* tiene

²⁰ El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams (1899: 300) da las siguientes traducciones: *do, make, perform, accomplish, cause, effect, prepare, undertake*.

²¹ El sánscrito al presentar grados de alternancia vocálica hace que la nominalización de la raíz verbal *KṚ* presente la apofonía llamada *vrddhi* o grado largo, la cual convierte a la vocal *r* en *ā* cuando esta aparece delante de otra vocal, en este caso la *a* final de la palabra que marca la formación de un tema en -a masculino.

²² El diccionario Monier-Williams (1899: 653) da las siguientes traducciones: *sort, kind, nature, class, species, way, mode, manner*.

²³ *evameva sthāvararajagāmātmakasya sarvasya vastuna īśvara arīratvena tatprakāratayā eva svarūpasadbhāva iti tatprakāri īśvara eva tattacchabdenābhīdhīyata iti*. En esta y todas las transliteraciones del texto sánscrito seguimos la edición crítica de Van Buitenen (1956).

como *prakaras* (modos) a lo consciente y a lo inconsciente. El término *prakara* (que se traduce por modo) indica un atributo, una determinación de la sustancia en que el *prakara* inhiere, al igual que el género o la cualidad (cf. comentario ad I, 1, 1, p. 160, líneas 7-8) (2008: 280, énfasis original).

Sin embargo, esta explicación posee algunos problemas: el primero de ellos es que esta traducción de *prakāra* no refleja los matices asociados al aspecto “activo” que señalamos previamente y que está en la formación misma de la palabra; el segundo pasa por el hecho de que ser un “atributo” implica una dependencia ontológica que va en detrimento del carácter de “existente real” que ostentan estos *tattva*. Y podría pensarse que este aspecto precisamente es explicitado por Rāmānuja al decir que ellos son cuerpo.

En efecto, Rāmānuja comienza aquí ilustrando la relación entre las entidades/substancias/objetos (animadas o inanimadas/sintientes y no-sintientes/móviles o inmóviles) con *Brahman/Īśvara* a través del concepto de “cuerpo del Señor/*Iswara*” (*īśvaraśarīra*). A esta relación central para este sistema se la conoce como *śarīra-śarīri-bhāva*, y la idea que expresa es que, así como el cuerpo (*śarīra*) es sostenido, controlado y usado en propio beneficio por “el que tiene cuerpo” (*śarīrin*), el “mundo material” y los “seres conscientes” son sostenidos, controlados y usados por *Brahman/Īśvara* (Srinivasa Chari, 1988: 47). Lo que nos interesa resaltar aquí es que justamente por ser considerados como el “cuerpo” de *Brahman* comparten su estatus ontológico, y lejos de la pasividad característica de lo que sería un “atributo” o “modo”, deberían ser considerados más bien como agentes que actúan en su nombre, es decir, como sus “representantes”. Considerar a los *prakāra* como “representantes” de *Brahman*, en vez de sus “modos” o “atributos”, resalta mejor su dignidad de “existentes reales”. Por otra parte, este término refleja el carácter activo que está presente en la etimología de la palabra sánscrita. En cambio, la traducción por “modo” o “atributo” oscurece este carácter ligado a la acción. Además, estos términos tienen connotaciones más marcadas que se derivan de su uso en la tradición filosófica en la que fueron forjados.

Rāmānuja, en el pasaje citado, hace una consideración de tipo lingüística: en virtud de la relación fundamental que todas estas entidades/substancias/objetos tienen con *Brahman/Īśvara*, las palabras (*śabda*) que las “denotan” denotan/designan en última instancia a *Brahman/Īśvara*. Lo que se traduce aquí por “denotar” es el término *abhidhī*, que el diccionario Monier-Williams traduce por “reflexionar acerca de” o “considerar”. Entendemos que lo que aquí se está diciendo es que dichas palabras hacen que “pensemos” en *Brahman/Īśvara*, es decir, lo indican. Estos *tattva* nos dicen algo acerca de *Brahman* y, de alguna manera, nos lo “presentan”.

Un punto interesante es que Rāmānuja argumenta que la relación de *Brahman* con sus *prakāra* no es solo la de “causa eficiente” sino también la de “causa material”.²⁴ “Él, el Señor supremo es el agitador así como lo agitado”, señala Rāmānuja citando al *Viṣṇupurāṇa* 1:2:31 (*Ved.Sam.*, §73; Raghavachar, 1978:32). Explicita Rāmānuja su posición: “Así es el Señor supremo el que existe en el estado causal y nuevamente es él, quien existe en el estado del efecto, como el mundo, del cual la causa material es el Señor supremo mismo” (*Ved.Sam.*, §73; Raghavachar, 1978:32). Vemos que *Brahman* no solo ha producido a partir de sí mismo a sus *prakāra*, sino que también los utiliza

²⁴ Cabe aclarar que traducir los conceptos técnicos *nimittakāraṇa* y *upādānakāraṇa* por “causa material” y “causa eficiente” respectivamente es tan solo una aproximación, ya que estas son en sí mismas nociones problemáticas y requieren un análisis más profundo que excede los límites de este trabajo.

según su voluntad ya que constituyen su “cuerpo”. El universo material y nosotros mismos, los seres conscientes, somos entendidos por este sistema como la “corporización” de *Brahman*. Esto nos lleva al otro problema: tanto *Prakṛti* como *Puruṣa* son considerados *dravya* (palabra que todos los autores traducen por “sustancia”) y explícitamente Rāmānuja argumenta a favor de la posibilidad de que una “sustancia” (y no solo un “género” o “atributo”) “modifique”, en tanto *prakāra*, a otra “sustancia”.²⁵ Esto claramente entra en conflicto con la noción de “sustancia” forjada en nuestra tradición filosófica, ya que como Aristóteles sostiene en las *Categorías* (2a11-13): “La sustancia, en el sentido más propio, primario y profundo de la palabra es aquello que ni se predica de un sujeto, ni está presente en un sujeto”. En cambio, los *prakāra* no solo indican a *Brahman*, sino que están presentes en *Brahman*, así como *Brahman* está en ellos.

Esta idea precisamente queda reforzada por un segundo pasaje (*Ved.Sam.*, §73):²⁶

Así, *prakṛiti* es el cuerpo de *Iswara*, y por lo tanto la palabra *prakṛiti* denota (también) a *Iswara*, quien es su alma y la tiene como Su modo o atributo inseparable [*prakāra*], así también la palabra *puruṣa* denota a *Iswara* quien es su alma y quien tiene a *puruṣa* como Su modo [*prakāra*] (Rajagopala 1956: 112, énfasis original).

Por lo tanto, ya que la *prakṛti* también constituye el cuerpo del Señor, el término *prakṛti* denota al Señor -quien es el alma de *prakṛti* como siendo modificado [*prakāra*] por *prakṛti*. Igualmente el término *puruṣa* denota al Señor -quien es el alma de *puruṣa* como siendo modificado [*prakāra*] por *puruṣa* (Van Buitenen 1956: 233, énfasis original).

Ahora *Prakṛiti* también constituye el cuerpo de *Ishvara*. Por lo tanto, el término ‘*Prakṛiti*’ denota a *Ishvara*, quien es el sí mismo interior [*inner self*] de *Prakṛiti* y tiene a *Prakṛiti* como su modo [*prakāra*]. El término ‘*Puruṣa*’ también denota a *Ishvara*, quien es el sí mismo interior [*inner self*] de *Puruṣa* y tiene a *Puruṣa* como su modo [*prakāra*] (Raghavachar 1978: 32, énfasis original).

Lo primero que nos interesa resaltar de este pasaje es que Rajagopala utiliza aquí tanto “modo” como “atributo” para traducir a *prakāra*, evidenciando la complejidad que implica este concepto y el problema de decidirse por una u otra de las opciones. En segundo lugar, aparecen los términos “alma”, tanto en Rajagopala como en Van Buitenen, y “sí mismo interior” [*inner self*] en Raghavachar, para traducir otro concepto clave para la filosofía india: *ātman*. Este término funciona a menudo como pronombre reflexivo, pero como concepto filosófico alude al ser propio interior que se identifica con cada ser consciente (*puruṣa*). La traducción al inglés más adecuada es “*self*” y en castellano “sí mismo”. Que *Brahman*/*Īśvara* sea el *ātman* tanto de *Prakṛti* cuanto de *Puruṣa* implica que los permea en sus fibras más íntimas, pero al señalar al mismo tiempo que *Īśvara* los tiene como sus *prakāra* se nos está diciendo algo sobre la relación inversa, sobre cómo los otros dos *tattva* lo afectan. Podríamos incluso decir que es justamente el hecho de que *Brahman* “permea” a sus *prakāra* lo que habilita a pensar a estos como sus “representantes”, puesto que

²⁵ No solo la traducción de *dravya* por “sustancia” sino también la de *jāti* por “género” y *guṇa* por “atributo”, así como muchas otras traducciones que aparecen en este trabajo, son problemáticas y merecen un análisis más profundo que obviamente omitimos, ya que solo nos interesan en este contexto para echar luz sobre el concepto que estamos analizando, es decir, *prakāra*.

²⁶ *evaṃ ca prakṛterapi īśvaraśarīratvātparakṛtiśabdō 'pi tadātmabhūtasya īśvarasya tatprakārasaṃsthitasya vācakah puruṣaśabdō 'pi tadātmabhūtasya īśvarasya puruṣaparakārasaṃsthitasya vācaka .*

están capacitados para actuar según sus comandos. Inversamente, pero por la misma relación, podemos pensar a *Prakṛti* y *Puruṣa* no como “atributos inertes” sino como sus “presentaciones activas”. En este sentido, hay una diferencia con la concepción del *sāṃkhya*, según la cual *Prakṛti* es un principio activo que se diferencia de *Puruṣa* en tanto principio inactivo. Para Rāmānuja, en cambio, ambos tienen en su vínculo con *Brahman* esta dimensión eminentemente activa.

Para terminar de ilustrar esta relación, consideramos pertinente traer a colación la crítica de Banerjee a la traducción de *prakāra* como “predicado” en el contexto de otro sistema filosófico de la India, el *nyāya*.²⁷

Un definido error se comete, sin embargo, cuando se afirma que los Naiyāyikas entienden por *viśeṣya* y *prakāra* lo que los lógicos occidentales entienden por “sujeto” y “predicado” (...) en la doctrina occidental un particular jamás puede ser un predicado, mientras que en el análisis del Nyāya un particular puede ser un *prakāra*. (1972: 92, énfasis original).

No pretendemos trazar un paralelo absoluto entre lo que sucede en el *nyāya* y el uso que hace Rāmānuja de este término en el *vedānta*, sino más bien mediante este ejemplo enfatizar el carácter técnico del término *prakāra*, cuyas particularidades solo se comprenden examinando lo que sobre él se dice y los usos que se le da, dentro de un contexto determinado. Son estas mismas particularidades justamente, las que lo hacen irreductible a conceptos como “modo” o “atributo”, pues sus propios bagajes conceptuales enturbian lo que se pretende esclarecer.

A partir de esto, podemos señalar otra diferencia capital entre Śāṅkara y Rāmānuja. Para el primero la realización última consiste en la identificación plena por parte del *Puruṣa* de su sí mismo o ser propio (*ātman*) con *Brahman*, reconociendo que toda distinción es simplemente un error cognitivo causado por su “ignorancia” constitutiva. En cambio, para Rāmānuja, al considerar reales a los otros dos *tattva*, invita a comprenderse a uno mismo, al resto de las entidades vivientes e incluso a la naturaleza y al mundo que nos rodea, como “asociados” de *Brahman*, a partir también del reconocimiento de su presencia en ellos. Esto hace que el objetivo de la vida humana sea para Rāmānuja no la permanencia en un estado pasivo de “absorción en *Brahman*” (como sostiene Śāṅkara), sino justamente el actuar éticamente en el plano material, en consonancia con la realización que señalamos. Es por esto que, como bien señalaba Van Buitenen (2001), para Rāmānuja “las exigencias de la vida diaria no son perjudiciales o siquiera contrarias a la vida del espíritu”.

> Palabras finales y conclusión

A partir de lo expuesto podemos señalar, en primer lugar, que el término *prakāra* es una noción técnico-filosófica, que expresa una relación bi-direccional entre *tattvas*, principios ontológicos que coexisten eternamente y que se afectan recíprocamente, y que dicha reciprocidad parece estar desbalanceada en favor de *Brahman*. *Prakṛti* y *Puruṣa* son “evoluciones” o “desarrollos” (retomando la idea de avance del prefijo *pra-*) de *Brahman*, que actúan (*kāra*) en su nombre.

²⁷ El *nyāya* es una corriente filosófica que trata temas asimilables a la lógica y epistemología.

Creemos que el término “representantes” da cuenta de manera bastante adecuada de esta idea (a pesar de no ser una traducción que aparezca en los diccionarios). De este modo, queda claro que el término *prakāra* tiene connotaciones onto-metafísicas, que se evidencian a través de su etimología, la cual indica la productividad o la agencia de algo efectivamente existente, y que su traducción en tanto “modo” o “atributo”, por el propio bagaje filosófico de estos términos, no logra reflejar de manera patente la postura realista de este autor.

En segundo lugar, vemos que las tradiciones de pensamiento indio no son monolíticas, sino un conjunto de posturas diversas que dan lugar a discusiones propias de lo que podríamos llamar una “teología crítica”.²⁸ En este sentido, si bien la posición de Rāmānuja ha sido a menudo eclipsada por el interés de occidente en su principal adversario, Śaṅkara,²⁹ es importante rescatar el pensamiento de este autor para advertir esta diversidad y desarticular la imagen caricaturesca que tiene occidente del místico oriental, que tras diversas prácticas y penitencias obtiene conocimiento mediante inspiración divina. El “conocimiento” para el *vedānta*, por más que tome como punto inicial literatura considerada “sagrada”, es fruto de una empresa dialógica y por tanto colectiva, donde toda afirmación tiene que fundamentarse en argumentos que deben seguir reglas lógicas pre-establecidas y soportar la contra argumentación y el debate.

Por último, recuperamos la conclusión de Rāmānuja, resumida por Ranghachari (1931: 18): “Todo conocimiento es real y de lo real”, ya que nos invita a desmontar prejuicios sobre nociones tan problemáticas como la de una supuesta “espiritualidad inmaterial” constitutiva del *ethos* indio que termina favoreciendo el quietismo frente a los oprobios materiales. Como indicaba Lipner, Rāmānuja fue un teólogo que reflexionó sobre Dios, pero anclado siempre en la relación de Dios con el Mundo, cuyo sufrimiento fue para él tan real como Dios mismo. Como vemos, los rasgos que lo distinguen dentro de su propia tradición son los que hacen de él un baluarte del pensamiento universal y un candidato para pensar el diálogo intercultural con nuestra tradición filosófica.

> Bibliografía

- » Aristóteles. (2017). *Las Categorías*, trad. H. Giannini y M. I. Flisfisch, Santiago de Chile: Universitaria.
- » Banerjee, H. (1972). “On a Mistranslation of the Terms *Viśeṣya* and *Prakāra*”, *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 1, pp. 93-96.
- » Buitenen, J. van (1956). *Ramanuja's Vedarthasamgraha*, Poona: Deccan College.
- » Buitenen, J. van (2021, January 1). *Ramanuja*. *Encyclopedia Britannica* en <https://www.britannica.com/biography/Ramanuja>
- » Chinnajeeyar, S y Potaruzu, S. (2016). *A Short Biography of Sri Ramanujacharya Swamy*, Vijayawada: JET Publishing House.

²⁸ Cfr. Lipner (1986: IX).

²⁹ El director del ICPR (Indian Council for Philosophical Research), Dr. Balasubramanian, señala que ya en 1943 P.N. Srinivasa Chari advirtió acertadamente que “en la filosofía india contemporánea, el Vedanta está desbalanceado en favor del Advaita” y que “el balance será restaurado solamente cuando los otros sistemas de Vedanta, preeminentemente el de Ramanuja, sean conocidos y apreciados tanto en occidente como en oriente” (S.M. Srinivasa Chari, 2000: V).

- » Clooney, F. (2020). “Rāmānuja’s Nityagrantham (“Manual of Daily Worship”): A Translation”, *International Journal of Hindu Studies*, vol.24, pp. 345-380.
- » Cohen, S. (ed.) (2018). *The Upaniṣads. A Complete Guide*, London-New York: Routledge.
- » Govindacharya, A. (1906). *The Life of Ramanujacharya*, Madras: S Murthy & Co.
- » Lipner, J.J. (1986). *The face of truth: a study of meaning and metaphysics in the Vedantic theology of Ramanuja*, London: The Macmillan Press.
- » Hohenberger, A. (1964). *Ramanuja’s Vedantadīpa*, Bonn: Selbstverlag der Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- » Mesquita, R (1988). *Yāmunācāryas Saṃvitsiddhi: Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- » Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- » Müller, M. (1899). *The six systems of Indian philosophy*, London: Longmans.
- » Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- » Pahlajrai, P. (2004). “Doxographies Why six darśanas? Which six?” (ponencia presentada en el Asian Studies Graduate Student Colloquium, University of Washington, Washington).
- » Raghavachar, S.S. (1973). *Introduction to the Vedhartha-Sangraha*, Mangalore: Sharada Press.
- » Raghavachar, S.S. (1978). *Vedhartha Sangraha of Sri Ramanujacharya*, Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama.
- » Raghavan, V.K.S.N. (1979). *History of Visistadvaita Literature*, Delhi: Ajanta Publications.
- » Rangachari, D.B.K. (1931). *The Sri Vaishnava Brahmins*, Madras: Gyan Publishing House.
- » Rajagopala Ayyangar, M.R. (1956). *Vedhartha Sangraha of Sri Ramanuja*, Kumbakonam: The Cauvery Color Press.
- » Ramakrishnananda, S. (2017). *Life of Sri Ramanuja*, trad. Budhananda, S., Chennai: Sri Ramakrishna Math.
- » Shuddatmaprana, P. (2018). *Sri Ramanuja: The Life Force Behind the Bhakti Movement of India*, Golpark: Ramakrishna Mission.
- » Srinivasa Chari, S.M. (1988). *Fundamentals of Viśiṣṭādvaita Vedānta: A Study Based on Vedānta Deśika’s Tattva-muktā-kalāpa*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- » Srinivasa Chari, S.M. (2000). *Vaisnavism, Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- » Srinivasa Chari, S.M. (2006). *The Philosophy of Vishishtadvaita Vedanta*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- » Thibaut, G. (1966). “The Vedanta-Sutras with the commentary of Ramanuja” en *Sacred Books of the East*, vol.48, Delhi: Motilal Banarsidass.
- » Tola, F. y Dragonetti, C. (2002). *Ramanuja. No-dualidad calificada, realismo, teísmo, panteísmo*. Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas.
- » Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India (Del Veda al Vedanta, el sistema Samkhya). El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía occidental”*, Barcelona: Kairós.
- » Venkatachari, K.K.A. (1978). *The Manipravala Literature of The SriVaishnava Acaryas 12th to 15th Century*, Bombay: Ananthacharya Research Institute.
- » Von Glasenap, H. (1977). *La filosofía de los hindúes*, Barcelona: Barral.