

RĀMĀNUJA. NO-DUALIDAD CALIFICADA REALISMO, TEÍSMO, PANTEÍSMO

POR FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI *
Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina

BIBLID: [0571-3692 (2002) 271-288]

RESUMEN: El artículo se ocupa de Rāmānuja, uno de los ilustres pensadores de la India, el más grande representante del sistema filosófico denominado “No dualismo calificado”. Expone las principales ideas de Rāmānuja: el realismo, que lo contraponen a Shaṅkara; su concepción del Señor como Dios personal, de su consorte, del mundo en que reside; la naturaleza de las almas individuales; el *status* ontológico del mundo; terminando con la posición panteísta que manifiesta Rāmānuja.

PALABRAS CLAVE: Rāmānuja. No-dualidad calificada. Realismo. Teísmo. Panteísmo.

ABSTRACT: The article deals with Rāmānuja, one of the foremost thinkers of India, and the great founder of the philosophical system called “Qualified non-dualism”. The article exposes the principal ideas of Rāmānuja: realism, which opposes him to Shaṅkara; his conception of the Lord as a personal God, of his consort, of the world where He lives; the nature of the individual souls; the ontological status of the world; ending with the pantheistic position adopted by Rāmānuja.

Rāmānuja (1027-1137?), uno de los pensadores más destacados de la India, es autor de nueve obras entre las cuales la más importante es su comentario de los *Vedāntasūtras* o *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa, el llamado *Śribhāṣya*, en el cual interpreta el pensamiento de Bādarāyaṇa desde el punto de vista del sistema Viśiṣṭādvaita (No-dualidad calificada), de la misma manera como Shaṅkara lo interpreta desde el punto de vista del sistema Advaita (No-dualidad). El mismo Rāmānuja compuso también dos tratados que resumen o compendian el *Śribhāṣya*. Esos dos tratados son el *Vedāntadīpa* y el *Vedāntasāra*. Además Rāmānuja es autor también de otras seis obras de inspiración predominantemente devocional.

* Agradecemos a la *Agencia Nacional de Promoción Científica* de Argentina por su apoyo que nos ha permitido la realización de este trabajo que forma parte de un libro que estamos preparando sobre Filosofía de la India.

Rāmānuja es considerado el creador del sistema Viśiṣṭādvaita, aunque hubo antes que él algunos pensadores que expusieron ideas similares a las suyas. De todos modos es el representante más importante del sistema Viśiṣṭādvaita y el autor que le dio su forma más acabada y sistemática.

Al igual que Shaṅkara, Rāmānuja tiene en la India un gran número de seguidores y su influencia en el pensamiento indio es muy fuerte, aunque se podría decir que ella es más fuerte desde el punto de vista religioso que desde el punto de vista filosófico.

El sistema de la No-dualidad calificada de Rāmānuja se contrapone al de Shaṅkara. Entre esas oposiciones señalemos tres, que pueden ser consideradas las más notables. Rāmānuja adopta una posición enteramente realista frente al idealismo/ilusionismo de Shaṅkara, propugna una forma extrema de teísmo real frente al teísmo ilusorio de Shaṅkara y establece diversidad entre los elementos componentes de la realidad que él concibe. Dichos elementos son el Īshvara (Dios personal), el *jīva* (principio individual espiritual) y la materia.

REALISMO

Antes de proseguir indiquemos que entendemos el término “realismo” en el sentido que le da W. Halbfass en las secciones “Realismus vs. Idealismus” y “Naiver R[ealismus]” en el artículo “Realismus” de varios autores en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss., Vol. 8, pp. 156-159, y 160-161. Halbfass señala (p. 156) que ese sentido tiene su origen en la crítica de la razón de Kant. De acuerdo con Kant “*el realista trascendental concibe a las manifestaciones (Erscheinungen) externas como cosas en sí, que existen independientemente de nosotros y de nuestros sentidos (Sinnlichkeit)*” (*Kritik der reinen Vernunft*, edición de 1781, p. 369). Este concepto de realismo se opone al concepto de idealismo tal como los términos “idealismo” e “idealista” eran entendidos en su contexto occidental por Chr. Wolff y sus discípulos (Chr. Wolff, *Psychologia rationalis* [1734], Parágrafo 36) cuando ellos afirman que los idealistas niegan la existencia real del mundo y de los cuerpos y que a éstos les corresponde sólo una existencia ideal en nuestra alma; por Chr. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae* (1725), Parágrafo 115 (“*Existere spiritum infinitum et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeter ea*”), y por Kant, *Prolegomena*, Parágrafo 13, Nota II (“*El idealismo consiste en la afirmación de que sólo existen seres pensantes, las otras cosas, que creemos captar en la percepción, serían sólo representaciones en el ser pensante, a las cuales en realidad no les corresponde ningún objeto externo a ellos*”), citados en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 4, pp. 30-33, artículo “Idealismus” de H. Zeltner.

Básicamente el concepto indio de realismo e idealismo concuerda con el occidental. Prakāśānanda, en su obra *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* escrita probablemente a fines del siglo XVI opone aquellos pensadores que sostienen “*la existencia de la realidad dual [el mundo empírico] incluso cuando no es objeto de conocimiento*” [ajñātasyaṅpi dvaitasya sattvam] a aquellos que sostienen que “*la realidad dual no existe cuando no es objeto de una experiencia [cognoscitiva]*” [ananubhūtayamānam dvaitam nāsti] (p. 25 de la edición de Arthur Venis).

Luego Halbfass (*ibidem*, p. 157) observa que sobre la base de esta determinación del concepto por obra de Kant es usual ahora calificar de “realista” a toda la filosofía occidental hasta Descartes, y que es sólo a partir de Descartes que en Occidente se estudia la cuestión de si a los objetos existentes en el espacio y materiales les corresponde una existencia autónoma fuera de su presencia en la conciencia y una preeminencia metafísica. El problema de la existencia meramente ideal ya había preocupado al pensamiento indio desde los primeros siglos de la Era Cristiana, mucho antes que Shaṅkara. La escuela budista Yogācāra, fundada por Maitreya en los alrededores del 300 después de Cristo y a la cual pertenecieron los grandes pensadores Asaṅga y Vasubandhu (ambos del siglo IV después de Cristo), es netamente idealista y su tesis fundamental es *esse est percipi*.

EL REALISMO DE RĀMĀNUJA

Rāmānuja sostiene una posición absolutamente realista. El Señor, el *jīva* y el mundo son entidades decididamente reales. Rāmānuja critica y rechaza la interpretación ilusionista de las *Upanishads* y de los aforismos de Bādarāyaṇa adoptada por Shaṅkara.

En su comentario del primer aforismo de la obra de Bādarāyaṇa (que abarca las primeras 132 páginas en 8^{vo} del *Śrībhāṣya* en la edición de la Nirṇaya Sāgar Press, Bombay, 1914, preparada por el Pandit Abhyaṅkar) Rāmānuja empieza exponiendo en forma compendiosa, brillante e intelectualmente honesta el pensamiento de Shaṅkara. Es el llamado *pūrvapakṣa* o el primer aspecto de la cuestión debatida, al cual Rāmānuja le dedica las páginas 5-27 de la citada edición. También fuera de las páginas dedicadas al *pūrvapakṣa*, en el curso del comentario, Rāmānuja se refiere a las tesis de Shaṅkara en forma muy sucinta. Entre las tesis que más le preocupan a Rāmānuja están aquellas de la irrealidad del Īshvara, del *jīva*, del mundo, y de la *avidyā* (ignorancia, error) que le da origen. En su comentario Rāmānuja examina y critica las tesis de Shaṅkara.

La tesis shaṅkariana de la irrealidad es referida en la p. 23, líneas 8-9 (de la edición de R. D. Karmarkar, Poona: University of Poona, 1956, por

la cual citaremos en lo sucesivo) donde se dice: “*sólo Brahman opuesto a toda determinación [viśeṣa] y sólo conciencia es la Suprema Realidad, y todo lo diferente a Él como las diversas clases de sujetos del conocimiento, objetos del conocimiento y actos de conocimiento producidos por ellos [= los sujetos y los objetos] es [algo] imaginado [superimpuesto] sobre Él*”; en p. 26, líneas 10-11: “*Sólo Brahman sin calificaciones y sólo conciencia es real [satyam], todo lo demás es falso [mithyā]*”.

Rāmānuja en la p. 45, líneas 1-5, después del *pūrvapakṣa*, rechaza en forma muy dura el sistema de Shaṅkara, acusándolo de ser algo “*imaginado por obra de un variado falso razonamiento y que no puede hacer frente a ninguna posición alternativa*” y echándole en cara a los que a ese sistema adhieren que no conocen el sentido correcto de las palabras y las reglas de la lógica. Luego pasa a refutar las diversas tesis de Shaṅkara, incluyendo la de la irrealidad de todo con excepción de *Brahman* y la de la *avidyā* (ignorancia).

En las pp. 52, línea 5-53, línea 3, Rāmānuja critica la tesis shaṅkariana de que las diferencias (*viśeṣa*) que se perciben entre las cosas son irreales.

En las pp. 67, línea 11-75, línea 5, Rāmānuja desarrolla en forma extensa una crítica de otra tesis de Shaṅkara, la de la irrealidad del *jīva*, que Rāmānuja presenta como sigue: “*la conciencia [Brahman] que es, desde el punto de vista de la verdad, sin objeto y sin soporte, se manifiesta debido al error como poseyendo la naturaleza de un sujeto de conocimiento*” (*jñātṛtā = jīva*).

Rāmānuja no acepta la interpretación que da Shaṅkara de los textos upanishádicos, que él aduce como fundamento de su tesis no dualista. Así en las pp. 97, línea 10-100, línea 14, Rāmānuja analiza la forma como Shaṅkara interpreta los textos upanishádicos de la *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* 2, 4, 14; 2, 4, 19 y 4, 5, 15 (que según Shaṅkara fundamentan la tesis de la irrealidad de las diferencias); Rāmānuja considera que la interpretación de Shaṅkara es inaceptable, más aún “risible” (*upahāsyam*).

Luego en las pp. 100, línea 5-105, línea 12, Rāmānuja examina textos de la “Tradición”, la *Bhagavad Gīta* y el *Viṣṇupurāṇa*. La Tradición (*Smṛti*) comprende textos como la *Bhagavad Gīta* y los *Purāṇas*, se contraponen a la Revelación (*Śruti*) que comprende a los *Vedas*, los *Brahmāṇas* y las *Upanishads*, pero goza de gran autoridad. Según Shaṅkara esos textos exponen la teoría de que “*sólo la conciencia sin determinaciones (nirviśeṣa) [= Brahman] es real y todo lo demás es irreal*.” Rāmānuja rechaza esta interpretación y concluye su examen con las siguientes palabras (p. 105, líneas 5-12) en que fija su posición basada en esos mismos textos y contraria en todo a la de Shaṅkara: “*Estos y otros textos enseñan que el Supremo Brahman sólo por su propia naturaleza está libre del menor atisbo de defecto, que posee todas las nobles cualidades, que*

tiene como juego la creación, la conservación, la destrucción del universo, su inmanencia en él y su gobierno, etc.; [esos textos] expresan que la naturaleza de todos los seres conscientes [las almas] y de todas las cosas no conscientes [la materia], reales en cualquier condición en que se encuentren, es ser el cuerpo del Supremo Brahman, [como queda claro] con las palabras ‘cuerpo’, ‘forma’, ‘poder’, ‘manifestación’, etc. [que los textos utilizan] y la coordinación gramatical [que hacen] de aquellos [los seres conscientes y las cosas no conscientes] con Brahman; [esos textos] afirman que los seres conscientes, manifestaciones de Él [Brahman], se presentan bajo su propia forma [como almas liberadas] y, debido a su conexión con las cosas no conscientes [el mundo y el cuerpo], se presentan [también] bajo la forma de sujetos del conocimiento [empírico] [kṣetrajña] [sometidos al saṃsāra, en la realidad empírica]; [esos textos] declaran que, mientras están en la condición de sujetos del conocimiento [empírico], por estar envueltas en la ignorancia [avidyā] cuya forma es el karman constituido por el mérito y el demérito [acumulado en vidas anteriores], [las almas encarnadas] no recuerdan que su naturaleza esencial es el conocimiento y se consideran [a sí mismas] como teniendo la forma de cosas no conscientes – como consecuencia de lo anterior [iti] se sabe que el Supremo Brahman posee determinaciones [saviśeṣa] y que también el mundo es real”.

De la p. 124, línea 14 a la p. 143, línea 2, Rāmānuja se ocupa de la *avidyā*, pieza clave en el sistema de Shaṅkara. Presenta la tesis shaṅkariana en los siguientes términos: “*El mundo en su totalidad, y con sus infinitas diversidades de un Señor y de los que Él gobierna, etc., por obra de un defecto es imaginado y superimpuesto sobre algo [Brahman] carente de determinaciones y que a sí mismo se ilumina. Ese defecto es la avidyā [ignorancia] que carece de comienzo, que no puede ser definida en términos de ‘existe’ o ‘no existe’ y que da lugar a múltiples y variadas creaciones [literalmente: “proyecciones”, vikṣepa] y que oculta la [verdadera] naturaleza [de la Realidad].”* Luego pasa Rāmānuja a desarrollar una cerrada argumentación para dejar establecido que la noción de *avidyā* (ignorancia) con la función que Shaṅkara le atribuye es insostenible. De entre los argumentos que presenta nos interesa el siguiente: “*¿Establecida en qué crea [la avidyā] el error [o ilusión de la diversidad que constituye la realidad empírica]? Esto debe ser aclarado. Ciertamente [la avidyā] no está establecida en el jīva, ya que la existencia del jīva se debe [precisamente] a la avidyā. Tampoco está establecida en Brahman, ya que [Brahman] es el opuesto [y por consiguiente lo que destruye] a la avidyā, por ser la esencia [de Brahman] el conocimiento que a sí mismo se ilumina.*” Probablemente fue una atingencia de esta clase la que llevó a discípulos de Shaṅkara a sostener que la *avidyā* se sostiene en sí misma quedando así dada la posibilidad de convertir a la *avidyā* en una entidad metafísica existente por sí misma.

De la p. 150, línea 3 a la p. 162, línea 15, Rāmānuja corrobora su refutación con el análisis de varios textos upanishádicos.

Nos hemos referido con algún detalle a la tesis del realismo de Rāmānuja por cuanto él constituye uno de los elementos de su sistema que mayormente lo contraponen al sistema de Shaṅkara. En la historia del pensamiento de la India se manifiestan entre otras dos grandes corrientes: por un lado, la *realista*, representada por el Budismo Hīnayāna y un gran número de sistemas hinduistas como el Nyāya-Vaiśeṣika, el No-dualismo calificado de Rāmānuja, el Pluralismo de Madhva, etc.; y, por otro lado, la corriente *idealista*, representada ya desde los inicios de nuestra era por el Budismo Mahāyāna (en especial su escuela Yogācāra) y los sistemas hinduistas de Gauḍapāda y el de Shaṅkara (al cual con todo preferimos calificarlo de “ilusionista” – una forma por lo demás de idealismo).

EL SEÑOR

Si para Shaṅkara *Brahman* y el Señor (*Īshvara*) son dos cosas totalmente diferentes, por un lado, *Brahman* la única realidad verdadera, por otro lado, el Señor, la ilusión de un Dios personal creada por la ignorancia y superimpuesta sobre *Brahman*, para Rāmānuja no existe diferencia entre ambos: *Brahman* es el Señor, el Dios personal dotado de la más eximia realidad. Por otro lado el Señor en ambos sistemas presenta notables similitudes.

NOMBRES DE VISHṆU

Brahman/Īshvara recibe varios nombres de entre los cuales el más conocido es Vishṇu.

Vishṇu es el nombre de una divinidad que aparece ya en el *Rig Veda* (alrededor del 1500 antes de Cristo) donde ocupa una posición subordinada. En los *Brāhmaṇas* (situados cronológicamente a continuación del *Rig Veda*) Vishṇu es identificado con el sacrificio, que en esos textos ocupa el lugar central y preminente. Esa identificación permite suponer que ya para los autores de los *Brāhmaṇas* Vishṇu representaba una divinidad importante digna de ser equiparada con el sacrificio. Luego posteriormente Vishṇu se va afirmando, forma parte de la Trinidad Hindú en calidad de Dios Conservador, junto con Brahmā, el Dios Creador, y Shiva, el Dios Destructor. Luego gradualmente se convierte para gran parte de la comunidad india en el Dios Supremo por encima de los demás Dioses. Rāmānuja, devoto de Vishṇu, lo identifica con *Brahman* y hace de él el Señor. Sobre la evolución del culto de Vishṇu se puede consultar A.A. Macdonell,

The Vedic Mythology, Varanasi: Indological Book House, 1963, pp. 37-42; Jan Gonda, *Die Religionen Indiens, I, Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960, pp. 89-91, y II, *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963, pp. 115-187; J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1960.

Vishṇu a su vez es designado por muchos otros nombres. En el *Anuśāsanaparvan* del *Mahābhārata*, Capítulo 135 (denominado *Viṣṇusahasranāma*: “Los mil nombres de Vishṇu”), estrofas 4-20 de la edición crítica de Poona, se enumera mil nombres de Vishṇu. Ha sido además editado separadamente por Anantakrishna Sastry, Adyar (India): The Adyar Library and Research Center, 1980, con el comentario atribuido a Shaṅkara acompañado de traducción inglesa. Entre los nombres de Vishṇu se encuentran Krishṇa, Nārāyaṇa, Vāsudeva, etc., que en realidad designan las diferentes manifestaciones (*avatāra*, *vyūha*, *vibhava*) bajo las cuales Vishṇu se hace presente a sus devotos o a la humanidad. Varios de estos nombres son utilizados por Rāmānuja.

ATRIBUTOS DE VISHṆU COMO DIOS PERSONAL

Rāmānuja en muchos pasajes de sus obras señala atributos de Vishṇu. En el comentario *ad I, 1, 1*, p. 105, líneas 5-12, que hemos citado anteriormente, Rāmānuja dice que *Brahman* (= Vishṇu) está libre de todo defecto, que posee todas las nobles cualidades, que es el creador, el conservador, el destructor del mundo, que es immanente a él, que es quien gobierna.

En el comentario del aforismo *I, 3, 10*, p. 415, línea 5, se dice que la Suprema Persona [Vishṇu] es lo Imperecedero que todo lo gobierna. Rāmānuja se está refiriendo en su comentario al pasaje de la *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* III, 8, 9, que describe el gobierno del mundo por lo Imperecedero, por cuya orden “*el sol y la luna, la tierra y el cielo, los minutos, las horas, los días, las noches, los meses, las estaciones y los años, se mantienen separados*”; por cuya orden “*los ríos fluyen de los montes nevados, unos hacia el oriente otros hacia el occidente, hacia dondequiera que ellos fluyen*”; por cuya orden “*los hombres elogian a los que dan, los Dioses buscan al que sacrifica en su honor y los Antepasados la ofrenda funeraria.*” Rāmānuja equipara a *Brahman* /*Viṣṇu* con lo Imperecedero.

Rāmānuja en su comentario del aforismo *I, 4, 27*, p. 546, líneas 6-8, señala las características del Supremo *Brahman* (= Vishṇu): autoridad que no conoce obstáculo [*niraṅkuśaivarya*]; está afinado en lo bueno antagónico de lo que es malo [*aśeṣaheyapratyanīkakalyāṇaikatāna*]; es diferente de todas las otras cosas [*svetasamastavastuvilakṣaṇa*]; omnisciente [*sarvajña*]; dotado del poder de realizar de inmediato todo lo que

quiere [*satyasamkalpa*]; todos sus deseos están satisfechos [*samastakāma*]; goza de una felicidad ilimitada [*anavadhikātiśayānanda*]; es el *Ātman* [alma, espíritu] de todo por cuanto todo, lo consciente y lo inconsciente, es su cuerpo [*°samastacidacidvastujātaśarīratayā tadātmabhūta*]. Comentando el aforismo II, 2, 42, p. 700, línea 10, Rāmānuja llama a Vishṇu “océano de eximias cualidades” [*°udāraguṇasāgara*].

Otro tanto hace Rāmānuja en la Introducción de su comentario a la *Bhagavad Gītā*. De entre las características que le atribuye Rāmānuja a Vishṇu señalemos las siguientes: belleza (*saundarya*), fragancia (*saugandhya*), suavidad (*saukumārya*), encanto (*lāvaṇya*), juventud (*yauvanya*) (edición de P. B. Annangaracharya Swamy, *Sri Ramanuja's Nine Valuable Works*, Kancheepuram: Granthamala office, 1956, p. 1 de la respectiva sección, línea 11).

Entre los atributos asignados a Vishṇu llaman la atención en forma especial los siguientes que lo presentan con las características de un gran magnate de la India de la época. El *Vedārthasamgraha*, otra obra de Rāmānuja, en su parágrafo 127 de la edición de J.A.B. van Buitenen, señala que Vishṇu posee infinitos, variados, hermosos ornamentos corporales (*bhūṣaṇa*); variadas, maravillosas, infinitas armas (*āyudha*); un ilimitado séquito (*parijana paricchada*) de personas dotadas de nobles cualidades. En el comentario del aforismo I, 1, 21, pp. 304, línea 8-109, línea 2, Rāmānuja señala también una larga serie de atributos de *Brahman/Vishṇu*, entre los cuales aparecen muchos de los ya indicados antes. En este texto p. 304, línea 12 y p. 306, línea 9, se hace la importante observación de que *Brahman/Vishṇu* asume diversas formas de acuerdo con la capacidad de recepción de sus devotos por benevolencia hacia ellos (*upāsakānugraheṇa tattatpratipattyanurūpasamsthānaṃ karoti*).

Finalmente señalemos que Rāmānuja es el autor de tres pequeñas composiciones en prosa y de carácter lírico, denominadas *Śaraṇagatigadya*, *Śrīraṅgagadya* y *Vaikunṭhagadya* y reunidas bajo el título común de *Gadyatraya*. Abarcan las páginas 173-180 en la citada edición de Kancheepuram. En ellas se encuentran largas enumeraciones de atributos de Vishṇu similares a los ya señalados.

LA CONSORTE DE VISHṆU

Vishṇu tiene una consorte que recibe diversos nombres: *Shrī*, *Lakshmi*, *Hrī*, etc. Vishṇu es llamado *Śriyaḥ kānta*, *Śriyaḥ pati*, *Śrīvallabha* (esposo de *Śrī*). El *Taittirīya Āraṇyaka* III, 13, 1, Vol. I, p. 202, de la edición de la colección *Ānandāśrama* (1981), citado por Rāmānuja, dice “*Hrī* y *Lakṣmī* son tus dos esposas” (*Hrīś ca te lakṣmīś ca patnyau*) como si *Hrī* y *Lakṣmī* fueran dos personas distintas.

El ya citado *Vedārthasamgraha*, p. 157, líneas 15 y 10, al enumerar los atributos de Vishṇu, expresa que posee una “consorte dotada de una moralidad, soberanía y poder de ilimitada grandeza, de un cúmulo de cualidades acordes con Él (= Vishṇu), deseadas por Él”. El *Śaraṅāgati-gadya* la invoca en su primer párrafo, y entre los epítetos que le adjudica están *sin tacha* (*niravadyā*), *divina esposa del Dios de los Dioses* (*devadevadvityamahīṣī*), *Madre de todo el universo* (*akhilajaganmātr*), *Madre nuestra* (*asmanmātr*), *amparo de los desamparados* (*aśaraṇyaśaraṇyā*).

EL MUNDO DE VISHṆU

El *Vaikuṅthagadya* contiene una descripción de la morada de Vishṇu, que recibe el nombre de Vaikuṅṭha, es el mundo divino (*divyaloka*), el supremo cielo (*paramavyoman*). Está ubicada más allá de los catorce mundos (*caturdaśabhuvana*) y las siete zonas (*āvaraṇasapta*), es inmenso (*atipramāṇa*), los Dioses no pueden ni describirlo ni concebirlo (*brahmādīnām vānmanasāgocara*). Habitan en él hombres divinos (*divyapurūṣa*), de gran alma (*mahātman*), cuyas cualidades no pueden ser concebidas por los dioses (*sanakavidhiśivādibhir apyacintyasvabhāvaiśvairyair*, etc.). Está rodeado por centenares de miles de murallas divinas (*divyāvaraṇasātasahasrāvṛta*). Abundan en él los árboles maravillosos (*divyakalpataru*), parques (*udyāna*), residencias (*āyatana*), piedras preciosas (*ratna*), pabellones (*maṅḍapa*), columnas (*stambha*), terrazas (*sthalā*), ornamentos (*alaṅkāra*), flores (*puṣpa*) de variados aromas y colores, bosquecillos (*upavana*), pabellones para diversiones (*līlāmaṅḍapa*) que siguen provocando admiración aún después de haber gozado en ellos (*apūrvavadāścaryam avahat*), colinas para juegos (*krīḍā*), pájaros diversos (*śuka, śārikā, mayūra, kokila*, etc.), suaves trinos de pájaros (*komalakūjita*), estanques (*vāpī*) con escalinatas (*sopāna*) hechas de piedras preciosas, con aguas puras y de sabor a ambrosía, hermoseados con pájaros, resonando con sonidos agradables, con espacios para juegos, perfumados, con cisnes reales; está adornado con lugares para juegos (*krīḍoddeśa*) que cautivan a los que en ese mundo divino ingresan. Hay en él palanquines, enjambres de abejas embriagadas por el sabor del néctar de las flores y que emiten agradables zumbidos. Soplan en él brisas que han sido perfumadas por plantas como el sándalo (*candana*), el aloe (*aguru*), el alcanfor (*karpūra*) con las que han rozado. Todo lo que constituye este mundo se da en él en forma ilimitada (*śatasahasra*: centenares de miles, *ananta*: infinito) y todo recibe el calificativo de divino (*divya*). Vaikuṅṭha es pues un Paraíso dotado de las más bellas y placenteras cualidades. En el centro de ese mundo maravilloso está sentado Vishṇu acompañado de su consorte Shrī.

LAS ALMAS INDIVIDUALES.

EL ALMA INDIVIDUAL ES UNA PARTE DE BRAHMAN/VISHṆU

El alma individual (*jīva*) no es *Brahman/Vishṇu*, no posee una identidad con Él temporariamente oculta por la ignorancia, como lo postula Shaṅkara. Para Rāmānuja las almas son parte de *Brahman/Vishṇu*, en el sentido de que constituyen su cuerpo, lo mismo por lo demás que el mundo inconsciente como veremos a continuación.

Las almas y el mundo no-consciente son el cuerpo de *Brahman/Vishṇu*, y *Brahman/Vishṇu* es su alma. *Brahman/Vishṇu* es así el *anima* o *spiritus* no sólo del mundo sino también de las almas –el *Ātman* Universal. Cf. comentario *ad I*, 2, 19, p. 366, líneas 11-12, donde se dice: “*Estos textos upanishádicos [Taittirīya Āraṇyaka III, 11, p. 181, línea 5, ed. Ānandāsārama, 1981; y Taittirīya Upanishad, II, 6] y otros dicen que el Ātman Supremo [Brahman/Vishṇu] es el Gobernante de todo, el Ātman [alma, espíritu] de todo.*” La relación entre *Brahman/Vishṇu* y lo consciente (*cit*) y lo no-consciente (*acit*) es aquella que existe entre el alma individual y el cuerpo en que ella mora.

Esta doctrina está expresada en numerosos pasajes de la obra de Rāmānuja. Véase por ejemplo el pasaje del comentario *ad I*, 1, 1, p. 105, líneas 6-7, citado anteriormente: “*la naturaleza de todos los seres conscientes [las almas] y de todas las cosas no conscientes [la materia], reales en cualquier condición en que se encuentren, es ser el cuerpo del Supremo Brahman*”. La misma idea es expresada en el comentario *ad I*, 1, 1, p. 167, línea 13: “*Todo lo que es diferente de Brahman tiene la naturaleza de cosa (o entidad) [real] (vastu) por el hecho de ser cuerpo de Brahman*”; comentario *ad II*, 1, 9, p. 572, líneas 11-12: “*Todos los textos vedánticos declaran que todo, lo tosco y lo sutil, lo consciente y lo no-consciente, constituye el cuerpo de Brahman*”.

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

En el comentario del Sūtra II, 3, 42, p. 745, líneas 1-13, Rāmānuja considera que debe aceptarse que el *jīva* es una parte de *Brahman* por cuanto ésa es la única manera de armonizar los textos de las *Upanishads* que afirman unos la diferencia y otros la unidad del *jīva* y de *Brahman*. El texto a que nos referimos expresa después de exponer las tesis contrarias: “*Llegados a este punto se dice que [el jīva] es una parte de Brahman. ¿Por qué? [Por un lado] por las declaraciones de diferencia [que hay en*

los textos upanishádicos] y [por otro lado] [como dice el aforismo comentado] ‘*por lo contrario*’, *es decir por las declaraciones de unidad* [que hay en esos textos]. *Se ve pues* [que los textos se expresan] *de ambas maneras. Declaraciones de diferencia son ofrecidas por* [aquellos textos que hablan de] *ser [Brahman] el creador y el jīva la creatura, el gobernante y el gobernado, el omnisciente y el sumido en la ignorancia, el que de sí mismo depende y el que de otro depende, el puro y el impuro, el tesoro de nobles cualidades y el de contrarias características, el Señor y el subordinado.*” El texto señala a continuación la *Chāndogya Upanishad* VI, 8, 7, y la *Brihadāranyaka Upanishad* II, 5, 19, como ejemplos de textos que afirman la unidad o identidad de *Brahman* y del *jīva*. Y continúa: “*Así debe admitirse que el jīva es una parte de Brahman para que ambas [clases de] declaraciones puedan ser tomadas en su sentido principal.*”

EL NOMBRE DEL SISTEMA DE RĀMĀNUJA

La concepción de las almas y del mundo como cuerpo de *Brahman/Vishṇu* y de *Brahman/Vishṇu* como alma de lo consciente y no-consciente nos da ocasión para aclarar el significado del término “Viśiṣṭa-advaita” con que el sistema rāmānujiano es designado. Se acostumbra traducirlo por “No-dualismo (*advaita*) calificado (*viśiṣṭa*)” o “Monismo calificado”. El término es adecuado para el sistema. Por un lado, *Brahman/Vishṇu* es el único Ser Supremo, único por su no-compartido *status*, concebido como un Dios personal, y caracterizado por supremas cualidades, contrariamente a Śaṅkara para quien nada se puede decir de *Brahman*, principio neutro y abstracto, respecto del cual todo debe ser negado. Por otro lado, las almas y el mundo son el cuerpo de *Brahman/Vishṇu* y como tales constituyen para Él características o calificaciones (*viśeṣaṇa*). Rāmānuja al comentar el aforismo I, 1, 1 de Bādarāyaṇa, p. 169, líneas 6-7, aclara que las sustancias (*dravya*) pueden ser consideradas como características o calificaciones (*viśeṣaṇa*) en cuanto constituyen el cuerpo de alguien (*śarīrabhavana*).

OTROS ATRIBUTOS DE LAS ALMAS INDIVIDUALES

Señalaremos sólo algunos otros atributos del alma individual o *jīva*.

1. El alma es *eterna*. Rāmānuja en su comentario de los aforismos de Bādarāyaṇa II, 1, 35 y II, 3, 18, se ocupa de la cuestión de si el *jīva* tuvo o no nacimiento o surgimiento, o si fue o no producido en un momento dado, al igual que el cielo, etc. Rāmānuja, después de analizar los argumentos que se ofrecen a favor de la respuesta afirmativa de esa cuestión, la rechaza; y aduciendo varios textos upanishádicos (*Kāṭha Upanishad* II,

18; *Mahānārāyaṇa Upanishad* V, 5; *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* I, 4, 7) afirma su propia tesis de que el *jīva* y su *karman* no han tenido inicio, son *anādi*.

2. El *jīva* no está difundido por doquier (*sarvagata*), no es omnipresente; es de *tamaño atómico*. Cf. comentario *ad* II, 3, 19-32.

3. El alma tiene su *sede en el corazón* de acuerdo con el comentario *ad* II, 3, 25, p.729, líneas 10-11.

4. En el comentario de los aforismos II, 3, 19-32, Rāmānuja discute la cuestión relativa a la naturaleza, a la esencia del *jīva*, planteando tres alternativas: 1. el *jīva* es conciencia, tesis ésta adoptada por Shaṅkara; 2. el *jīva* carece por naturaleza de conciencia, al igual que una piedra, la conciencia es una cualidad suya adventicia, tesis ésta de inspiración materialista sostenida por los Vaiśeṣikas; y 3. el *jīva* tiene como naturaleza esencial ser un conocedor, un sujeto de actos de conocimiento. Rāmānuja adhiere a la tercera alternativa: el *jīva* es por esencia *un conocedor (jñātr)*, tiene el conocer como su atributo esencial, pero él no es conciencia.

5. El *jīva*, como ya lo señalamos, no es idéntico a *Brahman/Vishṇu*, como tampoco lo es el mundo, existiendo con relación a este punto una radical oposición entre Shaṅkara que afirma la identidad y Rāmānuja que adopta la posición contraria. El pasaje antes citado del comentario *ad* II, 3, 42, p. 745, líneas 1-13, señala las cualidades opuestas de *Brahman/Vishṇu* y del *jīva*. De entre estas diferencias queremos destacar las siguientes: *Brahman/Vishṇu* es el gobernante, el que de sí mismo depende, el Señor; el *jīva* es el gobernado, el que de otro (*Brahman/Vishṇu*) depende, el subordinado.

Hemos dicho anteriormente que las almas (*jīva*) constituyen el cuerpo de *Brahman/Vishṇu*. La definición que da Rāmānuja del cuerpo en su comentario *ad* II, 1, 9, p. 575, líneas 2-3, confirma la condición de subordinación frente al Īshvara del *jīva*: “Una cosa (dravya), que está destinada a ser completamente sostenida y controlada por un ser consciente [= un alma] (cetana) con miras a los propios fines de éste y cuya única naturaleza es la subordinación a ese [ser consciente], [esa cosa] es el cuerpo de ese [ser consciente].” Sea cual sea el valor de esta definición, su aceptación por Rāmānuja revela que la entera subordinación al Īshvara es una de las características del *jīva*, cuerpo del Īshvara.

En el comentario del aforismo II, 3, 40-41, se sostiene que la actividad del *jīva* tiene su origen en el Gran *Ātman* y en el del aforismo II, 4, 14, se expresa que el *jīva* está eternamente sometido al dominio (*adhiṣṭhita*) del Īshvara y que ese sometimiento es inexorable por estar conectado con la naturaleza esencial del *jīva*.

6. A los atributos antes mencionados podemos agregar los siguientes señalados por Lokāchārya (autor del siglo XIII después de Cristo) en su

breve tratado *Tattvatraya* en el cual resume en forma clara y sucinta el sistema de Rāmānuja:

- diferente del cuerpo, órganos de los sentidos, mente, aliento e intelecto;
- tiene la naturaleza de la felicidad;
- no puede ser captado por los sentidos;
- no puede ser concebido por la mente;
- no tiene partes;
- no experimenta cambios de estado como los que experimenta la materia.

EL MUNDO

Como ya lo indicamos tres son las realidades (*tattva*) de acuerdo con Rāmānuja: el Señor (*Īshvara*), las almas (*jīva*) y el mundo material. Las almas son designadas colectivamente con el término *cit* (lo consciente) y el mundo material con el término *acit* (lo no-consciente).

Podemos considerar que el mundo material tiene como primer característica el ser *acit*, el carecer de conciencia (*citta*), el no participar de la sensación, que se atribuye comúnmente al concepto de alma, el ser *jaḍa* (inerte).

El mundo material ha sido creado por *Brahman/Vishṇu*; *Brahman/Vishṇu* lo soporta, lo sostiene, lo mantiene, y en *Brahman/Vishṇu* el mundo es reabsorbido. Cf. comentario del aforismo I, 1, 2 del *Vedānta-sūtra* de Bādarāyaṇa, pp. 194-200.

Brahman/Vishṇu no es sólo la causa eficiente (*nimitta*) del mundo, es también su causa material (*upādāna*). Esta idea está expresada en el comentario del aforismo I, 4, 23, pp. 537, línea 13-539, línea 3. En este comentario Rāmānuja presenta la tesis del Sāṃkhya (teísta): “*Brahman es sólo causa eficiente, no causa material*” [brahma nimittakāraṇam eva nopādānam] (p. 537), la refuta y concluye: “*Brahman es también causa material del mundo*” [brahmaiva jagadupādānaṃ ca] (p. 539).

La misma idea está sostenida en el comentario del aforismo II, 2, 35: “*Los Vedas en verdad dicen que el Supremo Brahman, [es decir] sólo Nārāyaṇa es la causa eficiente y la causa material del mundo*” [vedāḥ khalu paraṃ brahma nārāyaṇam eva jagannimittam upādānaṃ ca vadanti] (p. 691, líneas 14-15).

Al final del comentario del aforismo I, 4, 26 Rāmānuja se pregunta cómo (*katham*) se produce (*upapadyate*) “el devenir múltiple” (*bahubhavana*) de *Brahman*. Rāmānuja contesta con el aforismo siguiente I, 4, 27: *pariṇāmāt* (a partir de la modificación, transformación, evolución). Esta

expresión queda aclarada en el comentario que le sigue: *Brahman* se modifica, se transforma en mundo, verifica en sí mismo un proceso de evolución: *ātmanam pariṇamayati* (se modifica, se transforma a sí mismo) dice Rāmānuja en su comentario del último aforismo citado (p. 546, líneas 12-13); y en el mismo comentario utiliza con referencia a *Brahman* la expresión *vicitracidacidrūpeṇa vikriyamānam*: “que se ha transformado en lo consciente (*cit*) y en lo inconsciente (*acit*)”.

Comentando el aforismo I, 4, 28, Rāmānuja insiste en la idea de que *Brahman* es la causa material y la causa eficiente del mundo (*itaś ca jagato nimittam upādānam ca brahma*).

Debemos hacer dos observaciones sobre el proceso de transformación de *Brahman* en el mundo material.

Primeramente, la transformación tiene lugar mediante un proceso gradual de evolución. En un momento inicial *Brahman* asume el aspecto “extremadamente sutil (*atisukṣma*)” de la materia (*prakṛti*), estado éste “que no puede ser designado separadamente” (*prthagvinirdeśānarhāti*) debido a su extrema sutileza cercana a la nada (comentario del aforismo I, 4, 27, líneas 10-11). A partir de ese momento la materia sigue un proceso evolutivo que la lleva al estado tosco y luego a la multiplicidad y variedad de la realidad empírica.

En segundo lugar, no ha habido una sola y única creación. Lo que hay es una serie que viene desde una eternidad sin comienzo de creaciones y destrucciones sucesivas del mundo, sin que sea posible, debido a esa carencia de comienzo, designar a una de esas creaciones como la primera. Desde una eternidad sin principio *Brahman/Viṣṇu* ha venido creando y destruyendo el mundo, transformándose en él al crearlo, absorbiéndolo en sí al destruirlo. Cf. comentario *ad* I, 4, 27, p. 550, líneas 1-2.

PANTEÍSMO DE RĀMĀNUJA

En virtud de la tesis sostenida por Rāmānuja de que el mundo surge en virtud de una transformación (*pariṇāma*) de *Brahman/Viṣṇu* en el mundo creemos que se puede calificar a Rāmānuja de *panteísta*.

Tomamos los términos “panteísmo” y “panteísta” en el sentido que les da Ferrater Mora, en *Diccionario de Filosofía*, Vol. 3, artículo “Panteísmo”, siguiendo a R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879, reimp. 1960, pp. 94 y 173. El término “panteísta” fue usado por primera vez por John Toland (1705) y el término “panteísmo” por el adversario de Toland, J. de la Faye o J. Fay (1709). “*Tanto Toland como Fay*, informa Ferrater Mora (p. 2688), *entendían por ‘panteísta’ el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tiene ningún ser fundamentalmente distinto del del mundo, y por ‘panteísmo’*”

la correspondiente creencia, doctrina o filosofía”. Cf. J. Ritter y K. Grönder, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. VII, pp. 59-64, artículo de K. Kremer “Pantheismus”, y J. Mittelstrass, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Vol. 3, artículo “Pantheismus”.

Para Rāmānuja, como dijimos, *Brahman/Vishṇu* se transforma en el mundo, *Brahman/Vishṇu* es la causa material y eficiente del mundo. Creemos pues que se puede decir que *Brahman/Vishṇu* es la esencia del mundo, y en consecuencia que *Brahman/Vishṇu* es el mundo. Esta conclusión concuerda con aquellos textos de las *Upanishads* (las cuales constituyen la autoridad que sirve de garante a Rāmānuja) que afirman la identidad de todo con *Brahman*.

Corroboramos la conclusión anterior el hecho de que Rāmānuja adhiere a la teoría causalista denominada *satkāryavāda*. De acuerdo con esta teoría el efecto existe en la causa, y el efecto y la causa tienen idéntica naturaleza. Cf. J. Sinha, *A History of Indian Philosophy*, Calcutta: Central Book Agency, 1952, Vol. II, p. 676. Por aplicación de esta teoría el mundo (efecto) preexiste en *Brahman/Vishṇu* (causa) y es además idéntico a Él. Rāmānuja en el comentario de los aforismos II, 1, 15-20 (*Ārambhaṇādhikāraṇa*) argumenta contra la teoría causalista contraria, el *asatkāryavāda*, y a favor de la teoría del *satkāryavāda*. Su conclusión está expresada en el comentario *ad* II, 1, 17: *kāryasya kāraṇe sattvāc ca kāraṇāt kāryasyānanyatvam*. Cf. notas de R. D. Karmarkar en su edición del *Śrībhāṣya*, Vol. II, pp. 136-145 de la sección notas.

Pero tanto las almas como el mundo presentan deficiencias (*doṣa*), defectos, limitaciones, imperfecciones, por cuanto su unión con el cuerpo en que están encarnadas y con el mundo material en cuyo ámbito viven, y su sometimiento al *karman* (méritos y deméritos acumulados en sus existencias anteriores y que exigen retribuciones acordes) las vinculan con el error, el sufrimiento y el mal; y el mundo, por cuanto su característica esencial es el ser no-consciente. Las almas y el mundo son así lo absolutamente opuesto a *Brahman/Vishṇu*, el ser consciente por excelencia, al margen de todo lo que es error, sufrimiento y mal. Rāmānuja en el comentario del aforismo II, 3, 45, p. 747, rechaza la objeción presentada en el aforismo II, 3, 44, de que, siendo el *jīvā* parte de *Brahman/Vishṇu*, las imperfecciones del *jīva* pasan a este último; y asimismo en el inicio del comentario del aforismo I, 4, 27, niega que los defectos del mundo sean transferidos a *Brahman/Vishṇu*. Las deficiencias pues que ostentan las almas y el mundo los diferencian de *Brahman/Vishṇu*, constituyen factores de diferenciación, ya que esos factores están en las almas y en el mundo y no así en *Brahman/Vishṇu*. La diferencia originada por la presencia y ausencia de las indicadas imperfecciones concuerda con aquellos textos upanishádicos que afirman la diferencia esencial entre *Brahman/Vishṇu* y el resto de lo existente, seres conscientes o no conscientes.

En el comentario del sūtra de Bādārayaṇa II, 3, 42, p.745, líneas 1-13, Rāmānuja señala que existen textos upanishádicos que afirman la identidad del *jīva* y de *Brahman* y otros que la niegan, y concluye que por tal razón se concibe a las almas como cuerpo (podríamos agregar: “o modos”) de *Brahman/Vishṇu* para que ambos tipos de declaraciones puedan ser tomadas en su significado primario, principal o directo (y no metafórico). Se puede decir lo mismo con relación al mundo.

En esta situación debemos concluir, nos parece, que Rāmānuja adhiere a una interpretación de las Upanishads del tipo *bhedābheda* (= *bheda-abheda*), “identidad (*abheda*) con diferencia (*bheda*)”: 1. el mundo tiene como esencia a *Brahman/Vishṇu* y en tal sentido es idéntico a Él, y 2. sin embargo posee atributos que Él no posee y en tal sentido es diferente de Él. La posición *bhedābheda* adoptada por Rāmānuja ya había sido propugnada con anterioridad a Rāmānuja por Bhāskara (siglo X), autor también de un comentario de los *Vedāntasūtras* de Bādārayaṇa. Sobre el sistema de Bhāskara ver S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, Vol. III, pp.6-11, y J. Sinha, *A History of Indian Philosophy*, Vol.II, pp.652-654. Rāmānuja se inspiró mucho en Bhāskara y muchas de sus doctrinas aparecen ya en dicho autor.

En vista de las observaciones que anteceden creemos que Rāmānuja, en cuanto adhiere al *abheda* (identidad), puede ser considerado como panteísta y, en cuanto adhiere al *bheda* (diferencia) como panteísta *sui generis*.

Podemos considerar que no existe oposición entre panteísmo y monismo en cuanto ambos términos suponen la existencia de una sustancia única (que para el monismo puede estrictamente ser material o espiritual), pero parece más difícil armonizar las nociones de panteísmo y de teísmo (monoteísmo) en cuanto éste propugna la existencia de un Dios personal plenamente individualizado, mientras que el panteísmo apunta a una sustancia difusa o indeterminada.

A pesar de la última observación en Rāmānuja encontramos que coexisten las nociones de panteísmo y teísmo (monoteísmo).

No creemos que la concepción de Rāmānuja de una creación del mundo por transformación, evolución o modificación (*pariṇāma*) presente mayores dificultades teóricas que una creación por emanación o que una creación *ex nihilo*. También pensamos que muchas doctrinas panteístas participan sin reconocerlo del *bhedābheda* sostenido por Bhāskara y Rāmānuja.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- ANNANGARACHARYA, P. B., 1956, *Sri Ramanuja's Nine Valuable Works*, Kancheepuram: Granthamala Office. Texto sánscrito.
- HOHENBERGER, A., 1964, *Rāmānuja's Vedāntadīpa*, Bonn: Selbstverlag der Orientalischen Seminars der Universität Bonn. Traducción inglesa. Contiene el texto sánscrito de los sūtras de Bādarāyaṇa.
- KARMARKAR, R.D., 1959-1964, *Śrībhāṣya of Rāmānuja*, Poona: University of Poona. Texto sánscrito con traducción inglesa. Tres volúmenes.
- KRISHNAMACHARYA, V. and AYYANGAR, M.B.N., 1953, *Vedāntasāra of Bhagavad Rāmānuja*, Madras: The Adyar Library. Texto sánscrito con traducción inglesa.
- LACOMBE, O., 1938, *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja*, Paris: Adrien Maisonneuve. Texto sánscrito y traducción francesa del comentario del primer aforismo de los *Vedāntasūtras*.
- OTTO, R., 1923, *Siddhānta des Rāmānuja*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr. Traducción alemana del comentario del primer aforismo de los *Vedāntasūtras*.
- SAMPATKUMARAN, M. R., 1969, *The Gitabhāṣya of Ramanuja*, Madras: Prof. M. Rangacharya Memorial Trust. Traducción inglesa del comentario de Rāmānuja de la *Bhagavad-Gītā* con el texto sánscrito de esta última.
- THIBAUT, G., 1966, *The Vedānta-Sūtras with the commentary of Rāmānuja*, Delhi: Motilal Banarsidass. (Reimpresión de la edición de 1904). (Volumen 48 de la serie *Sacred Books of the East*). Traducción inglesa de los *Vedāntasūtras* y del comentario de Rāmānuja.
- VAN BUITENEN, J.A.B., *Ramanuja's Vedārthasamgraha*, Poona: Deccan College, 1956. Texto sánscrito con traducción inglesa.

Estudios

- HOHENBERGER, A., 1960, *Rāmānuja, Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Bonn: Selbstverlag der Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- KEITH, A. Berriedale, "Rāmānuja", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 10, pp. 572-574.
- LACOMBE, O., 1966, *L'Absolu selon le Védanta*, Paris: P. Geuthner.
- SRINIVASACHARI, P.N., 1970, *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, Madras: The Adyar Library and Research Centre.

Exposiciones antiguas (Doxografía)

- BUCCI Venkaṭācārya (fin del siglo XVIII/comienzo del siglo XIX), 1950, *Vedāntakārikāvalī*. Texto sánscrito con traducción inglesa por Pandit V. KRISHNAMACHARYA, Adyar (Madras): The Adyar Library.

- LOKĀCHĀRYA (siglo XIII), 1974, *Tattvatraya*. Traducción inglesa por M. B. NARASIMHA IYENGAR, publicado por M. C. KRISHNAN, Triplicane (Madras): The Educational Review.
- LOKĀCHĀRYA (siglo XIII), 1972, *Artha-pañchaka*. Texto sánscrito con traducción inglesa por el *Editorial Board* del *Indore Centre* del *Bhavati Research Institute*, Delhi.
- MADHVA, 1961, Capítulo IV del *Sarva-darśana-saṃgraha*. Cf. COWELL, E. B. and GOUGH, A. E., *The Sarvadarśana-saṃgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy by Madhava-Āchārya*, Varanasi: Chowkhamba. Es la traducción inglesa del tratado de Madhva (que vivió en el siglo XIV después de Cristo), en el cual expone las doctrinas de 16 sistemas de pensamiento indio. En el Capítulo IV se encuentra la exposición del sistema de Rāmānuja.
- SRĪNIVĀSADĀSA (comienzo del siglo XVII), 1967, *Yatīndramatadīpikā*. Texto sánscrito con traducción inglesa por Swāmi ĀDIDEVĀNANDA, Mylapore (Madras): Sri Ramakrishna Math.