

El episodio de Jābāli en el Rāmāyaṇa (*Ayodhyākāṇḍa* 100 y ss.).
El pensamiento crítico frente a la reencarnación
en el primer brahmanismo¹

About Jābāli's episode in the Rāmāyaṇa (*Ayodhyākāṇḍa* 100 y ss.).
Critical thinking in early Brahmanism

Francisco Javier Rubio Orcilla
rubiorecilla@usal.es
<https://orcid.org/0000-0002-4107-3738>
Universidad de Salamanca
Facultad de Filología
Plaza de Anaya s/n
37008, Salamanca

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2021
Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2021

RESUMEN: En el diálogo del ministro Jābāli con Rāma en el *Ayodhyākāṇḍa* del Rāmāyaṇa encontramos una de las más conocidas manifestaciones literarias de las posturas materialistas (*cārvākas*, *lokāyatas*) en la filosofía india. Aunque se presenta su doctrina de forma sumaria y estereotipada, remite al nihilismo *ājīvika* de Ajita Keśakambalin. En la época en que se redactan los textos épicos, estas posturas se consideran rechazables en el ambiente brahmánico, al igual que el uso de la argumentación y la *anvikṣikī* (indagación crítica, racional).

PALABRAS CLAVE: hinduismo, filosofía, épica, Rāmāyaṇa.

ABSTRACT: In Minister Jābāli's dialogue with Rāma in the *Ayodhyākāṇḍa* of the Rāmāyaṇa we find one of the best known literary manifestations of materialistic positions (*cārvākas*, *lokāyatas*) in Indian philosophy. Although his doctrine is presented in a summary and stereotyped way, it refers to the *ājīvika* nihilism of Ajita Keśakambalin. At the time when the epic texts are written, these positions are considered objectionable in the Brahmanic environment, as is the use of argumentation and *anvikṣikī* (critical, rational inquiry).

KEYWORDS: Hinduism, philosophy, epics, Rāmāyaṇa.

¹ El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de I+D PGC2018-095757-B-I00: Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II, del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MCIU/AEI/FEDER, UE).

Uno de los diálogos más interesantes e inesperados que el lector desprevenido puede encontrar en el vasto *corpus* de la épica india es el que tiene lugar entre el brahmán escéptico Jābāli y el héroe Rāma, piadoso como Eneas, en el *Ayodhyākāṇḍa* (segundo canto) del *Rāmāyaṇa*. Es tan conocido que incluso el economista Amartya Sen lo menciona repetidamente en su encendida defensa de las corrientes seculares y racionales presentes en el pensamiento indio a lo largo de toda su historia (Sen 2005: 26, 47, 159). Ciertamente, el personaje es una manifestación literaria (no la única) de escuelas filosóficas escépticas (*nāstika*, las que dicen «no hay (*na asti*) más allá») y materialistas denominadas *cārvākas* o *lokāyatās*.

Antes de acercarnos a las palabras de Jābāli, veamos cuál es el contexto de su discurso. Rāma es el primogénito de Daśaratha, rey de Ayodhyā (hoy en la región de Avadh, Uttar Pradesh). Al principio del *Ayodhyākāṇḍa* (el segundo canto del *Rāmāyaṇa*) Daśaratha ha consagrado a Rāma como príncipe sucesor al trono ante la asamblea del reino de Kosala, lo que ha sido aprobado por aclamación. El anuncio de la primacía de Rāma en la sucesión se recibe con regocijo general, y comienzan los preparativos del festejo. Pero en la víspera de la celebración Kaikeyī, la segunda esposa de Daśaratha, decide impedirlo. Pues una aviesa camarera, la anciana jorobada Mantharā, ha azuzado su envidia, y la animado a conseguir el trono para su hijo Bharata. Y he aquí que Daśaratha había prometido hace años concederle dos deseos a Kaikeyī, cualesquiera que fuesen. Kaikeyī los exige ahora: Rāma habrá de marchar al exilio durante catorce años, y la sucesión pasará al hijo de Kaikeyī, Bharata. Kaikeyī ha sido además lo bastante astuta como para hacer jurar a Rāma, previamente, que obedecerá en todo a su padre, incluso si le pidiese la vida.

Daśaratha se ve abocado a cumplir su palabra y aparta a Rāma de la sucesión por decreto, sin pasar por la asamblea; como subraya Ruben (1956: 35-36), esto implica un conflicto político: al cumplir su palabra, Daśaratha se ve obligado a comportarse como un tirano, ya que el nombramiento de Rāma como sucesor se había producido en la asamblea, que no deja de ser una forma de gobierno proto-democrática. Rāma no manifiesta disgusto alguno; pese a todas las dudas del anciano rey, y a que su madre Kausalyā y su hermano Lakṣmaṇa le aconsejan tomar el trono, incluso por la fuerza, Rāma, al igual que Bhiṣma en el *Mahābhārata*, insiste en renunciar al trono para cumplir su más elevado deber (*dharma*), pues de otro modo su padre se vería abocado a faltar a la palabra dada. Rāma hace donación de todas sus riquezas personales, y bajo el atuendo de un asceta errante, marcha a la selva junto con su fiel esposa Sītā y su no menos leal hermano Lakṣmaṇa. Toda la población de Ayodhyā se sume en el más hondo pesar por la marcha del príncipe, y el rey, perdidas todas las esperanzas y exiliado su hijo por su propia mano, muere con el corazón roto; en su agonía recuerda que, de hecho,

pesaba sobre él una maldición: un asceta ciego le había condenado a morir de pena, por tener a su hijo lejos de su vista.

Bharata, indignado, rehúsa aprovecharse del ardid amañado por su madre. Renuncia al trono, y en lugar de eso, sale en pos de Rāma en un intento de convencerle de que regrese y se siente en el trono. Tras una cuidadosa búsqueda, da con su hermano mayor en un monte llamado Citrakūṭa. Pero Rāma solo está dispuesto a seguir las órdenes de su padre al pie de la letra, y rechaza la posibilidad de regresar antes del periodo impuesto, lo que lo convierte en ejemplo de virtud y fidelidad extremas.

En este punto se incluye lo que parece ser una interpolación, no obstante admitida en parte en el texto de la edición crítica (Brockington 1984: 333-334, con dudas Bhattacharya 2016: 610-611): el discurso del ministro Jābāli, que recomienda a Rāma aceptar el trono, dejando de lado el juramento que Rāma prestó a su difunto padre:

Rām. EC 2.100 [Rām. vg. 2.108]

*āśvāsayantam bharatam jābāliṃ brāhmaṇottamaḥ |
uvāca rāmaṃ dharmajñāṃ dharmāpetam idaṃ vacaḥ || 1 ||*

Quando estaba consolando a Bharata, Jābāli, excelente entre los brahmanes, le dijo a Rāma, conocedor del *dharmā*², estas palabras que del *dharmā* se apartan:

*sādhu rāghava mā bhūt te buddhir evaṃ nirarthakā |
prākṛtasya narasyeva āryabuddhes tapasvinaḥ || 2 ||*

«- ¡Bien, Rāma! ¡No tengas pensamientos sin sentido,

»como el común de los mortales, tú, de nobles pensamientos, mientras sufres!

kaḥ kasya puruṣo bandhuḥ kim āpyaṃ kasya kena cit |

yad eko jāyate jantur eka eva vinaśyati || 3 ||

»¿Qué hombre es pariente de quién? ¿Qué puede obtener de quién, por algo?

»Que a solas nace el nacido, y a solas perece.

tasmān mātā pitā ceti rāma sajjeta yo naraḥ |

unmatta iva sa jñeyo nāsti kācid hi kasya cit || 4 ||

»Por eso, Rāma, el hombre que a la idea de madre y padre se apega,

»hay que tenerlo por insensato, pues nada hay que sea de nadie.

yathā grāmāntaram gacchan naraḥ kaś cit kva cid vaset |

utsṛjya ca tam āvāsam pratiṣṭhetāpare 'hani || 5 ||

»Igual que cualquiera, entrando en una aldea, pasará la noche en algún sitio,

»y tras dejar su alojamiento partirá al día siguiente,

evam eva manuṣyāṇām pitā mātā grham vasu |

āvāsamātram kākutṣtha sajjante nātra sajjanāḥ || 6 ||

»lo mismo son padre, madre, casa, bienes para los mortales:

² Acción meritoria, obligación religiosa y, al mismo tiempo, conjunto de normas que la define dentro del sistema de *varṇas* o clases socio-religiosas y *āśramas* o etapas de la vida, cf. Fitzgerald 2004: 106-123 y 641-643.

»un alojamiento tan solo, Rāma³; no se apegan a ello los sabios.
pitryaṃ rājyaṃ samutsṛjya sa nārhati narottama |
āsthātuṃ kāpathaṃ duḥkhaṃ viṣamaṃ bahukaṇṭakam || 7 ||
 »¡No renuncies al reino paterno, por favor, óptimo entre los hombres,
 »ni sigas este infortunado camino, desigual, lleno de espinas!
samyddhāyāṃ ayodhyāyāṃ ātmānam abhiṣecaya |
ekaveṇīdharā hi tvāṃ nagarī saṃpratīkṣate || 8 ||
 »Haz que te unjan como rey a ti mismo en la próspera Ayodhyā,
 »pues la ciudad te está esperando con sus solos cabellos trenzados,
rājabhogān anubhavan mahārhan pārvathivātmaja |
vihara tvam ayodhyāyāṃ yathā śakras triviṣṭape || 9 ||
 »prueba los espléndidos lujos reales, hijo carnal de un rey que domina la tierra,
 »y diviértete en Ayodhyā cual Indra en el paraíso;
na te kaś cid daśarathas tvāṃ ca tasya na kaś cana |
anyo rājā tvam anyas ca tasmāt kuru yad ucyate || 10 ||
 »Nadie es Daśaratha⁴ para ti, ni tú eres nadie para él;
 »otro era el rey, y otro eres tú; por eso, haz lo que te estamos diciendo.
gataḥ sa nṛpatīs tatra gantavyaṃ yatra tena vai |
pravṛttir eṣā martyānām tvāṃ tu mithyā vihanyase || 11 ||
 »Ha partido el rey allí adonde tenía que ir en verdad;
 »este es el destino de los mortales; por tu parte en vano te atormentas.
arthadharmaparā ye ye tāms tāñ śocāmi netarān |
te hi duḥkham iha prāpya vināśaṃ pretya bhejire || 12 ||
 »Compadezco a todos los que buscan la virtud por encima del provecho, no a los otros,
 »pues ellos han alcanzado aquí solo dolor, y tras partir, solo la muerte han merecido.
aṣṭakā pītṛdaivatyaṃ ity ayaṃ prasṛto janaḥ |
annasyopadravaṃ paśya mṛto hi kim aśiṣyati || 13 ||
 »Se afana la gente en consagrar ofrendas a los antepasados al octavo día;
 »mira qué desperdicio de alimento; pues un muerto, ¿qué va a comer?
yadi bhuktam ihānyena deham anyasya gacchati |
dadyāt pravasataḥ śrāddhaṃ na tat pathy aśanaṃ bhavet || 14 ||
 »Si lo comido aquí por uno fuese al cuerpo de otro,
 »se podría dar la ofrenda funeral a los que viajan,
 »no sea que les falte comida en el camino;
dānaśamvananā hy ete granthā medhāvibhiḥ kṛtāḥ |
yajasva dehi dīkṣasva tapas tapyasva saṃtyaja || 15 ||
 »estas escrituras que promueven las ofrendas están hechas por tipos astutos:
 »«sacrifica, haz donativos y consagraciones, entrégate a la ascesis, renuncia...»
sa nāsti param ity eva kuru buddhiṃ mahāmate |
pratyakṣaṃ yat tad ātiṣṭha parokṣaṃ pṛṣṭhataḥ kuru || 16 ||
 »Ahora bien, ¡no hay más allá!, pon esto en tu mente, tú que eres tan listo;
 »Atiende a lo que tienes ante tus ojos, y da la espalda a lo intangible.

³ Lit.: «descendiente de Kakutstha».

⁴ Padre de Rāma.

*satām buddhiṃ puraskṛtya sarvalokanidarśinīm |
rājyaṃ tvaṃ pratigṛhṇīṣva bharatena prasāditaḥ || 17 ||*
»Atiende al parecer de los buenos, que complace a todo el mundo,
»y acepta tú la realeza, calmado por Bharata.»
Rām EC 2.101 [Rām. vg. 2.109]

*jābāles tu vacaḥ śrutvā rāmaḥ satyātmanām varaḥ |
uvāca parayā yuktyā svabuddhyā cāvīpanayā || 1 ||*
Tras escuchar el discurso de Jābāli, Rāma, el mejor entre quienes sienten la verdad,
habló con argumentos excelentes, que mostraban su propia opinión inconmovible:

*bhavān me priyakāmārthaṃ vacanaṃ yad ihoktavān |
akāryaṃ kāryasaṃkāśam apathyāṃ pathyasaṃmitam || 2 ||*
«-Señor, el discurso que me habéis dirigido deseando complacerme
»no es factible, aunque lo parece, ni viable, aunque aparente serlo.

*nirmarṇyādas tu puruṣaḥ pāpācārasamanvitaḥ |
mānaṃ na labhate satsu bhinnacāritradarśanaḥ || 3 ||*
»Sin freno va el hombre que se entrega a la mala conducta,
»ni se gana el respeto de los sabios el que muestra una conducta malvada.

*kulīnam akulīnam vā vīraṃ puruṣamāninam |
cāritram eva vyākhyāti śucim vā yadi vāśucim || 4 ||*
»Sea de alta o baja cuna, al hombre reputado entre las gentes
»solo la conducta lo distingue si es honesto o deshonesto.
(...)

No reproducimos el discurso de Rāma, que se excusa de cumplir con la obligación del *kṣatriya*, ya que ha decidido seguir el camino ascético de llevar a cabo obras buenas y ser consecuente con ello, y entona un «himno a la verdad» (Ruben 1956: 45); en realidad no debate con Jābāli, sino que se sitúa en un plano superior. Pero el discurso de Jābāli es mucho más interesante: rechaza la existencia de un más allá, y por lo tanto la necesidad de cumplir con las obligaciones religiosas. Téngase presente que el personaje es «excelente entre los brahmanes», y se cuenta entre los consejeros del anciano rey Daśaratha. La doctrina que predica, evidentemente, choca con la imagen preconcebida que se suele tener de un brahmán.

Hay que tener en cuenta varios factores. Las nociones de reencarnación y retribución kármica (esto es, que las acciones de vidas pretéritas y de la presente condicionan la vida futura) solo se documentan con claridad a partir de los ss. V-IV a.C., en diversas doctrinas religiosas que se desarrollaron en la zona oriental del valle del Ganges, en Magadha, pero están ausentes del brahmanismo más temprano —es la tesis de la gran monografía de Bronkhorst (2007) sobre la evolución ideológica del brahmanismo en esa época—. Solo aparecen en alguna de las *Upaniṣad*, coetáneas de la expansión budismo y del jainismo, que son religiones ascéticas (śramánicas) cuya meta, de un modo u otro, es no volver a renacer. En la *Mīmāṃsā*, escuela filosófica que se basa en la tradición teológi-

ca más ortodoxa del brahmanismo védico, reencarnación y retribución kármica están ausentes incluso en textos del primer milenio de nuestra era (Bronkhorst 2007: 140). En otros términos, un brahmán muy tradicional podía creer en la existencia de un más allá donde moran los *pitāras* «padres» o «antepasados», y no creer en la transmigración, por más que fuera la doctrina que gozaba de mayor predicamento.

Ahora bien, el brahmán Jābāli va más lejos, y rechaza la existencia de otro mundo, y por tanto la validez de las ofrendas a los antepasados. Sus palabras (*nāsti param*, «no hay más allá») son un eco de la doctrina que las fuentes budistas atribuyen al filósofo ājīvika Ajita Keśakambalin, *n'atthi ayaṃ loko*, *n'atthi paro loko* («no existe este mundo, no existe otro mundo») y *n'atthi pitā*, *n'atthi mātā* («no hay padre, no hay madre»), cf. Basham 1951: 218. Aunque el materialismo de Jābāli se ha etiquetado siempre como ideología «cārvāka», en realidad los escasos fragmentos que llegan hasta nosotros de esa escuela filosófica son tardíos, muy posteriores a la redacción del Rāmāyaṇa (Bhattacharya 2015: 598); hay que hablar más bien de un discurso «proto-materialista» (Bhattacharya 2015: 600). Para los que rechazan un más allá, la reencarnación y la validez de los textos sagrados, se emplea de modo intercambiable los términos *cārvāka*, *lokāyata*; pero en la época antigua, *lokāyata* se refiere al arte de la disputa y solo más tarde se aplicará una escuela filosófica escéptica (Bhattacharya, *loc. cit.*). Jābāli parece el retrato de uno de los «brahmanes *lokāyatikas*» contra los cuales previene Rāma a su hermano Bharata unos pocos *sargas* (capítulos) antes del texto que estamos comentando (Rām EC 2.94.32–33, Rām vg. 100.28-30):

kaccin na lokāyatikān brāhmaṇāms tāta sevase |
anarthakuśalā hy ete bālāḥ paṇḍitamāninaḥ || 32 ||
 «¿Verdad que nunca haces caso de brahmanes *lokāyatika*, hermano?
 »Pues hábiles son estos en lo inútil, niños que se creen eruditos.
dharmasāstreṣu mukhyeṣu vidyamāneṣu durbudhāḥ |
buddhim ānvīkṣikīṃ prāpya nirarthaṃ pravadanti te || 33 ||
 »Aun conociendo los principales tratados del *dharmā*, esos de pérfido pensar
 »tras obtener ideas de la indagación crítica, hablan sin fundamento.»

Aquí, *lokāyatika*, un adjetivo derivado de *lokāyata*, podría interpretarse como «brahmán materialista» (así, Pollock 1986: 282), pero dada la alusión a la *ānvīkṣikī*, la indagación crítica, en la estrofa siguiente, parece más coherente traducirlo por «brahmán disputador». De modo similar, se expresa una opinión negativa con respecto al uso del juicio crítico en el Mahābhārata. En el *parvan* (canto) XII, cuando Bhīṣma, en el lecho de muerte, está dando consejos a Yudhiṣṭhira sobre cómo ser buen rey cumpliendo con todos los requisitos del *dharmā*, le dice que nada hay más valioso que la sabiduría, que la sabiduría es el cielo mismo, para el hombre virtuoso (MBh 12.173.2); pero para prevenir

malentendidos, añade un ejemplo aleccionador: el dios Indra, que aparece convertido en chacal, le explica al sabio Kāśyapa la causa de su desgracia (MBh 12.173.45-47):

aham āsam paṇḍitako haituko vedanindakaḥ |
ānvīkṣikīṃ tarkavidyām anurakto nirarthikām || 45 ||
 «Yo era un erudito, un causalista (*haituka*), censuraba los Vedas;»
 »aficionado a la indagación crítica (*ānvīkṣikī*) y a la ciencia del argumentar (*tarkavidyā*) sin fundamento;
hetuvādān pravatitā vaktā saṃsatsu hetumat |
ākroṣṭā cābhivaktā ca brahmayajñeṣu vai dvijān || 46 ||
 »exponía argumentos objetivos, y hablaba en las asambleas según las causas;
 »injuriaba y hablaba con desprecio a los brahmanes en las ceremonias religiosas.
nāstikaḥ sarvaśaṅkī ca mūrkhahaḥ paṇḍitamānikaḥ
tasyeyam phalanirvṛttiḥ srgālatvam mama dvija || 47 ||
 »Era un nihilista (*nāstika*) y dudaba de todo, un estúpido creyéndome erudito;
 »Y este es su fruto y resultado: tengo forma de chacal, oh dos veces nacido.»

Los términos que emplea Indra para referirse a la «mala conducta» que le ha llevado a sufrir el castigo de verse con forma de chacal son importantes, porque son los que definen la práctica del pensamiento racional: *haituka* es el que investiga las causas (*hetu*) de las cosas, y practica la *ānvīkṣikī* mediante la ciencia de la argumentación lógica (*tarkavidyā*) —el Amarakośa, antiguo diccionario del gramático Amarasimha (s. IV d.C.), considera *ānvīkṣikī* sinónimo de *tarkavidyā*—. Obsérvese que ambos textos emplean *nirartha-*, *nirarthika-*, «sin fundamento, sin propósito, sin sentido», adjetivos similares al *nirarthaka-* que emplea Jābāli al referirse a los atormentados pensamientos de Rāma en 2.100.2.

De hecho, las doctrinas de los sabios deterministas, materialistas y de los *ājīvikas* se preservan en los debates doctrinales que reflejan las fuentes budistas y también jainistas⁵, así como otros textos, entre los que destaca la Caraka-Saṃhitā, un extenso tratado de medicina. Fuera del ambiente estrictamente brahmánico, los contendientes tenían que recurrir a la argumentación lógica, exponiendo causas (*hetu*) y efectos (*phala* «fruto»), cf. Ganeri 2003. En su introducción metodológica, la Caraka-Saṃhitā ofrece uno de los resúmenes más antiguos de la ciencia de la argumentación (*tarkavidyā*, más tarde *nyāya* o «lógica»), ya que el arte del diagnóstico se basa precisamente en el análisis lógico de síntomas (efectos) que presuponen una determinada enfermedad (causa). Para Bronkhorst (2016: 268), el empleo sistemático de argumentos racionales en el debate religioso y filosófico se debería al contacto de los budistas con la cultura helenística en Gandhāra, donde se expandió el reino indo-griego de Bactria en el s. II a.C. Los textos que

⁵ Véase una descripción de debates entre budistas y filósofos de la escuela Sāṃkhya en Bronkhorst 2016: 183-185.

acabamos de ver, incluido el discurso de Jābāli, reflejan la polémica acerca del uso excesivo de la razón, que podía llevar al ateísmo y a la negación del *dharma* (son dos cosas distintas; uno puede cumplir el *dharma* sin creer necesariamente en los dioses, o en todos los dioses como seres personales). Los brahmanes que no respetan el *dharma* representan una amenaza a la tradición; su uso del razonamiento, del juicio crítico, los lleva a conclusiones acerca de la naturaleza de las cosas que a veces no coinciden con las escrituras y autoridades que sustentan lo que se considera una buena conducta. Se los condena porque carecen de otro fin que no sea la razón misma; razonan «en vano», sin una finalidad concreta, y son escépticos con respecto a todo.

En otras palabras, el uso de argumentos lógicos va contra el *dharma* si se aplica de un modo puramente negativo, «sin fundamento», como dicen los textos épicos. Ese tipo de argumentación «de abogado del diablo», es la *vitaṅḍā*, la objeción capciosa, la refutación sistemática de los argumentos del contrario. Sin embargo, en el contexto de un debate filosófico, tenía su razón de ser, ya que desenmascaraba los errores del adversario (Ganeri 2003: 415).

En contraste, resulta interesante la clasificación de los saberes que plantea un texto como el *Arthaśāstra* «Tratado de los fines», el manual de ciencia política por excelencia. Se atribuye a Kauṭilya, quien se suele identificar con un personaje quizá histórico del s. III a.C., el ministro Cāṇakya, que habría ayudado a subir al poder al primer emperador Maurya; en realidad, su redacción se sitúa entre el 100 a.C. y el 100 d.C. (Olivelle 2013: 25 y ss.). Es un denso texto donde se discuten opciones y opiniones de distintas escuelas acerca de cómo el rey debe desempeñar su labor, aunque siempre prevalece al final la opinión de Kauṭilya (sea o no el citado ministro, sea o no el nombre de una única persona o la etiqueta de una escuela); como manual del buen gobierno dirigido al príncipe, a pesar del enfoque teórico —no se mencionan ejemplos de reyes o reinos concretos—, es muy técnico y estrechamente apegado a la dura realidad de la política y la preservación del poder y la autoridad. No extraña que Frauwallner (1973 : 216), entre otros, apuntase que las doctrinas materialistas mencionadas en los textos budistas y jainistas habrían surgido en el ámbito de la *Realpolitik*, una tesis que rechaza contundentemente Bhattacharya (2012: 21-25).

Al hablar de la educación de los príncipes, el *Arthaśāstra* incluye entre las materias que estos han de estudiar: *ānvīkṣikī trayī vārttā daṇḍanītiś cety vidyāḥ* (AŚ 1.2.1) «La *ānvīkṣikī* (indagación crítica), la triple (sabiduría)⁶, la economía (*vārttā* «sustento») y la ciencia del gobierno⁷: esas son las ciencias».

⁶ *Trayī vidyā*, los tres Vedas: *Ṛg*, *Yajur* y *Sāma-Veda*; es síntoma de la fecha relativamente temprana de este pasaje el que no se incluya todavía el *Atharva-Veda*.

⁷ *Daṇḍanīti-*, literalmente: la «conducta del bastón». El bastón (*daṇḍa*) es el símbolo de la autoridad y del castigo, y representa el poder coercitivo del gobernante.

Así pues, nuestro futuro rey, junto con la esperable instrucción religiosa, y la no menos esperable instrucción en ciencias «del sustento» y «del castigo» (economía y gobierno), ha de recibir también instrucción en *ānvīkṣikī*. El contraste entre esta y la *trayī* (*vidyā*) sugirió a Hermann Jacobi, indólogo alemán que trabajó a fines del s. XIX y principios del XX —el manuscrito del *Arthaśāstra* fue descubierto en 1909—, que *ānvīkṣikī* era un término que podía traducirse por «filosofía» laica, en oposición al conocimiento religioso (Ganeri 2003: 413).

Las cosas son bastante más complejas. Más adelante Kauṭilya nos informa de qué conocimientos integran la *ānvīkṣikī*: *sāṃkhyaṃ yogo lokāyataś cety ānvīkṣikī* «El *sāṃkhya*, el *yoga* y el *lokāyata*: eso es la *ānvīkṣikī*» (AŚ 1.2.10). Hay polémica en torno a la interpretación de los términos *sāṃkhya* y *yoga* en este pasaje. Aunque parece que está aludiendo a la pareja de *darśanas* (escuelas filosóficas), el enumerar ambos junto al materialismo *lokāyata* no resulta demasiado coherente. En cualquier caso, la división entre filosofía «laica» y teología «profana» queda en entredicho desde el momento en que a continuación se habla de aplicar la *ānvīkṣikī* a «investigar (...) el bien y el mal en el Veda»: es decir, se trata del arte de investigar partiendo de las causas (*hetu*), las razones, aplicando el razonamiento lógico a cualquier rama del conocimiento. Así pues, la *ānvīkṣikī* no es un sistema de pensamiento, sino un método. Aquí *sāṃkhya*, *yoga* y *lokāyata* no se referirían a los *darśanas* en sentido estricto —la fecha del texto, contemporáneo o anterior a la elaboración de los Sūtra más antiguos del *sāṃkhya* y del *yoga*, permite suponer que todavía no eran «escuelas» cerradas— sino a «métodos» de conocimiento: el *sāṃkhya* sería el método de investigación intelectual que parte de la enumeración de los principios básicos que constituyen el universo, el *yoga* sería el método de la práctica espiritual y el *lokāyata* el método «mundano» de la investigación empírica (Ganeri 2003: 413).

Bronkhorst (2007: 171) pone en entredicho esa interpretación bastante intuitiva: aquí, *yoga* todavía no se refiere de un modo específico al sistema de meditación y ascesis vinculado al *sāṃkhya*, sino que tiene un significado mucho más genérico, «unión, conjunción, método». Por un lado, dado que el *yoga* clásico de Patañjali es una doctrina teísta, que incluye el concepto de dios (*īśvara* «señor»), no encaja entre el *sāṃkhya* y el *lokāyata*, ambos ateos. Por otro, *yoga* y otros derivados de la raíz *yuj* «unir, uncir bajo el mismo yugo», como por ejemplo *yukti*, se emplean en el sentido de «conjunción», «combinación» o «sucesión» de ideas, y en muchos casos, valen como sinónimo de «razonamiento, argumentación»; probablemente, aquí *yoga* sería un equivalente a lo que más tarde se denomina *nyāya* «lógica». En el citado pasaje del *Arthaśāstra*, quizás hay que entender que la *ānvīkṣikī* engloba todos los medios de conocimiento no teístas: la enumeración de los elementos de la naturaleza (*sāṃkhya*), el análisis lógico del razonamiento (*nyāya* o *tarkavidyā*), y alguna forma de materialismo epistemológico (*lokāyata*).

Y frente a lo que veíamos en la épica, cuyos textos buscan mostrar el *dharma* heroico en acción, en el *Arthaśāstra*, un texto sumamente práctico y realista —y, desde luego, «laico»— la valoración de la *ānvīkṣikī* es completamente positiva: «La *ānvīkṣikī* investiga mediante razones lo correcto e incorrecto (*dharmādharmau*) en el Veda, el provecho y la pérdida (*arthānarthau*) en la ciencia de la economía (*vārttā*), y el proceder prudente o imprudente (*nayānaya*) en la administración del gobierno (*daṇḍanīti*), así como sus respectivas fuerzas y flaquezas, el estudio de la *ānvīkṣikī* proporciona beneficios al pueblo, mantiene la mente firme en la adversidad y en la prosperidad, y produce competencia al entender, hablar y obrar.» (AŚ 1.2.11)

De todo lo dicho se desprenden unas conclusiones que se apartan de la imagen preconcebida del quehacer filosófico en la India: en primer lugar, desde fechas tempranas se atestigua la existencia de brahmanes «materialistas», que emplean el solo razonamiento para erigir teorías que van contra el *dharma*. Dicho de otro modo, no hay que establecer una oposición neta entre filosofía «ortodoxa» hecha por brahmanes arios y filosofía racional hecha por filósofos no arios, budistas o jainistas, que es la versión simplificada que suele presentarse. En segundo lugar, destaca la importancia que tuvieron la indagación crítica y la argumentación lógica como métodos aplicables a todos los ámbitos del conocimiento, en especial a saberes prácticos, basados en la observación de fenómenos naturales y el uso del pensamiento crítico, distintos de la filosofía / teología, y cercanos en cambio a nuestro concepto de «ciencias positivas», como las matemáticas, la astronomía o la medicina.

Fuentes primarias

- AŚ = *Arthaśāstra*, atribuido a Kauṭilya. Ed. crítica y trad. = Olivelle 2013.
 MBh = *The Mahābhārata. Critically edited for the first time by Vishnu S. Sukthankar, S.K. Belvalkar...and other scholars*. 1–19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933–59.
 Rām. EC = [edición crítica] *The Vālmīki Rāmāyaṇa: Critical Edition*, 7 vols., ed. G.H. Bhatt y U.P. Shah, Baroda, 1960-1975.
 Rām. vg. = [vulgata] *Rāmāyaṇ of Vālmīki. With the Commentaries called Tilaka, Shiromani and Bhooshana*, Bombay, 1914-1920.

Bibliografía

- BASHAM, A. L. (1951), *History and Doctrines of the Ājīvikas, a Vanished Indian Religion*, London.
 BHATTACHARYA, R. (2012), *Studies on the Cārvāka / Lokāyata*, Firenze.

- BHATTACHARYA, R. (2015), «Reflections on the Jābāli Episode in the Vālmīki Rāmāyaṇa (*Ayodhyākāṇḍa*)», *Journal of Indian Philosophy* 44, 597–615.
- BROCKINGTON, J. L. (1984), *Rigtheous Rāma. The Evolution of an Epic*. Delhi.
- BRONKHORST, J. (2007), *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Handbook of Oriental Studies, Section Two, Vol. 19. Leiden – Boston.
- BRONKHORST, J. (2016), *How the Brahmins Won. From Alexander to the Guptas*. Handbook of Oriental Studies, Section Two, Vol. 30. Leiden – Boston.
- FITZGERALD, J. L. (2004), *The Mahābhārata. 11. The Book of the Women. 12. The Book of Peace, Part One*. Chicago: Chicago University Press.
- FRAUWALLNER, E. (1973), *History of Indian Philosophy*, Vol. 2, Delhi.
- GANERI, J. (2003), «Hinduism and the Proper Work of Reason», en G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford – Malden, pp. 411–446.
- OLIVELLE, P. (2013), *King, Governance and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*. Nueva York-Oxford.
- POLLOCK, S. I. (1986), *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, Vol. 2: *Ayodhyākāṇḍa*, Princeton.
- RUBEN, W. (1956), «Der Minister Jābāli in Vālmīkis Rāmāyaṇa», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 4, 35–53.
- SEN, A. (2005), *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York.