

## La noción de *âyus* en la tradición india: breve introducción a la relación tiempo – acción – libertad

Olivia Cattedra\*



89-105

---

### Resumen

Según la filosofía india clásica, el tiempo de vida, ¿es fijo o no? ¿Y qué podemos decir de la relación entre el tiempo y el karma? Todas las respuestas se vierten en la noción de *âyus*, la cual se despliega en torno a estas nociones proporcionando diferentes perspectivas, que derivan en la relación entre el tiempo, la acción y la libertad. Por lo tanto, el propósito de este trabajo es hacer una breve introducción a la noción de *âyus* tal como se presenta en la literatura india clásica, particularmente en el *Mahâbhârata* y la literatura sùtrica.

---

### Abstract

According to Indian classical philosophy, is our life span fixed or not? And what about the relationship between time and karma? All the answers pour into the notion of *âyus*, which unfolds around these notions providing different perspectives that derive into the relationship between time, action and freedom. Therefore, the purpose of this paper is to make a brief introduction to the notion of *âyus* as it is shown in the classic Indian literature, most specifically in the *Mahâbhârata* and sutric literature.

---

\* UNMdP – CONICET – FASTA. Correo electrónico: [ocattedra@gmail.com](mailto:ocattedra@gmail.com)

**Palabras clave**

Âyus  
Tiempo  
Vida

**Keywords**

Âyus  
Time  
Life

**Fecha de recepción**

31 de agosto de 2014

**Aceptado para su publicación**

22 de septiembre de 2014

## 1. La noción de *Âyus*. Origen y antecedentes

Una inquietud permanente en la experiencia humana es la duración de la vida. Íntimamente relacionada con la grieta entre la predestinación y la libertad o, en términos indios, el karma y el dharma, se impone la pregunta: ¿el tiempo de vida está predeterminado o posee una duración fluctuante? La filosofía india clásica parece no tener una respuesta única. Sin embargo, comencemos por el concepto en sí. La noción central que designa la filosofía india o el pensamiento hindú es el término *âyus*: la duración del tiempo de vida. Para analizar esta noción debemos remontarnos a datos etimológicos y míticos.

### 1.1. Acerca de la etimología:

La noción de *âyus* es conocida desde épocas védicas y sus raíces lingüísticas recogen diversos matices: Monier-Williams (1980) indica que *âyus* es un sustantivo neutro que significa vida, poder vital, vigor, salud, duración de la vida, larga vida. Término que aparece ya desde el *Rig Veda* (RV), el *Atharva Veda* (AV), el *Satapatha-Vrâhmaṇa* (SBr) y el *Mahâbhârata* (MBH); también es la totalidad de los seres vivos, el nombre de una ceremonia en particular –el *âyushṭoma*–; la octava mansión lunar, y el alimento. En la mitología es el hijo de Purûrvas y Urvaśî; el otro sustantivo, *âyu*, también sugiere la idea de progenie, ser viviente, hombre, hijo, descendencia, familia y linaje; en RV iii.3.7, es la duración de la vida y *âyukrit* significa hacer o dar una vida larga. *Âyustejas* es nombre de un Buda, mientras que *âyusak* (vinculado a la sugestiva raíz *sac*<sup>1</sup>) tiene que ver con la fuerza derivada de la cooperación de los hombres. Además, el término *âyus* posee una familiaridad etimológica y conceptual con el griego *aión*, confirmando el origen común indoeuropeo. Del segundo nos explica Miguez Barciela (2010):

[U]na de esas palabras es *aión*. En eso que anacrónicamente llamamos la “poesía” griega arcaica, los usos de *aión* dan como significado la “vida”, el “tiempo de la vida” o el “tiempo” sin más. Aquiles sabe de antemano que su *aión* será breve y lo acepta sin rodeos, renunciando a la posibilidad de un *deròs aión* (Il. 9.4152), una vida larga que le conduzca a la vejez. En otra ocasión él mismo se refiere a la pérdida del amigo diciendo que su *aión* “ha quedado muerto” (Il. 19.27), es decir, menciona la “vida” de Patroclo en atención a su cumplimiento. El mismo que hace posible que, mientras él duerme, Patroclo se le acerque como *psykhé*, es decir, siendo ya la figura cerrada que tiene lugar cuando se ha abandonado el ámbito de la presencia. En estos y otros lugares del

---

<sup>1</sup> Raíz que luego derivará en el término *śakti*, poder, fuerza y potencia.

corpus griego, *aión* nombra la distensión entre el nacimiento y la muerte, la finitud del tiempo concedido. A veces la ley constitutiva de esta distensión aparece designada con la palabra *moîra*. Según sus usos comunes, *moîra* significa o bien la “adjudicación” de parte o bien la “parte” que uno obtiene en un reparto: el “lote” asignado de tierra, la “porción” de carne en un banquete, o la “sección” de ámbito cuando se habla del gran reparto entre los dioses. Cuando de lo que se trata es del reparto que es la vida misma *moîra* es “la” *moîra*, el término y el límite puros, la parte a secas, si bien esto nos pone a nosotros, intérpretes modernos, en la tesitura de intentar pensar una parte y un trecho (el “trecho de vida” que designa *aión*) sin referencia a una extensión o un todo infinitos. En la misma línea, la palabra *móros* (una variante de *moîra*) significa “muerte” porque ante todo significa la parte propia, y decir “parte” cuando lo que está en juego es el reparto básico que llamamos “vida” supone remitir a eso que convencionalmente traducimos por “destino”: *moîra* y *aiōsa* son el destino por cuanto este no es más que la porción adjudicada, el camino (cf. *oîtos* –destino– tiene que ver con avanzar, ir) que a la vez consiste en caer y acabar (cfr. *pótmōs* –destino– como caída, desplome) (Miguez Barciela, 2010: 10).

## 1.2. Acerca de las fuentes

La metodología considerada para las siguientes reflexiones responde a una línea hermenéutica (Halbfass, 1985) “inclusivista”, según la cual las distintas *darśanas* (puntos de vista) de la filosofía india clásica se hallan mutuamente implicadas. Esta perspectiva metodológica es controvertida, pero consideramos que se ajusta a la idea subyacente de la noción de *darśana*: los temas centrales convergen en un planteo general (de ahí las posibilidad de nutrirse de distintos *sūtras*) aunque luego, cada sistema, y dentro de él, cada escuela y cada maestro, adquieren su matiz personal. Por esta razón nos remitiremos interconectadamente a diversas fuentes y los distintos *sūtras* (Panikkar, 2005: 90 y ss.).

Respecto de *âyus* entendido como la duración de la vida, consideraremos tres fuentes que abordan el tema.

a) En el *Mahâbhârata*:

Una de las referencias más antiguas se encuentra en el *Mahâbhârata*<sup>2</sup>. Según el análisis que Dumézil (1996: 59 y ss.) realiza sobre este texto, observamos

---

<sup>2</sup> 1 (7) 70. 15 (Van Buitenen, 1973, t. I; 174).

que *âyus* es uno de los integrantes de la dinastía lunar, particularmente ligada al devenir del mundo, tanto en su origen como en sus intervenciones. *Âyus* (o *Âyu*), hijo de Purûravas, es designado “la vitalidad personificada”; se presenta como padre de cuatro hijos y abuelo del interesante y complejo rey Yayâti, quien, a su vez, se va a destacar por los problemas relacionados con las variaciones y alteraciones temporales que durará su vida. El relato de Yayâti (Van Buitenen, 1973, vol. 1: 174) refiere que este rey disfrutaba de una vida elevada, gracias a su cuidosa y piadosa observancia ritual; vivía en compañía de los dioses. Sin embargo, esta existencia paradisiaca se ve interrumpida pues, inadvertidamente, el rey ofende por su soberbia a Indra. Como consecuencia, cae del cielo, y ve acortada su existencia. Luego, en un segundo momento, esta misma duración de vida, *âyus*, es recuperada y vuelta a “alargar” gracias a la piedad de sus nietos. La recuperación de tal extensión de vida introduce, por otra parte, la noción de transferencia de méritos, gracias a sus nobles y virtuosos nietos.

El mito de Śísupâla<sup>3</sup> (Dumézil, 1996) muestra otro aspecto de la cuestión, aunque siempre se verifica la variabilidad cualitativa de *âyus* en términos morales; por lo tanto, nuevamente relacionado con el accionar –karma–. En efecto, el relato de Śísupâla, expresado tanto en la literatura épica como puránica y vernácula, muestra cómo este héroe, aun siendo un enemigo de Kriṣṇa, posee una vida cuya duración es sometida a una gracia del mismo Kriṣṇa quien se “compromete a retardar la muerte” (Dumézil, 1996: 59). No formula el retardo en unidades de tiempo objetivo o vivido; no dice, por ejemplo, “cien años”, ni “tres vidas medias de hombre”; establece una especie de escala móvil que vincula la duración de la vida del joven ser a su conducta: “me comprometo a soportar [...] cien ofensas de él, *aparâdhasatam* [...] que merecerían la muerte” (Dumézil, 1996: 59). Dumézil concluye que “no es menos asombroso que la gracia otorgada sobre la duración de la vida esté limitada, condicionada por una cuenta de *aparâdha*, es decir, de *facinora* que han de cometerse contra alguien” (Dumézil, 1996: 65).

b) En el *Yoga Sûtra*:

Dentro de la literatura sùtrica hallamos dos fuentes, y la primera corresponde a *Yoga Sûtra* II: 12-13. En este texto, el término aparece describiendo el proceso de encarnación, arraigado en el residuo kármico, y este en la ignorancia fundamental:

*Kleśamûlah karmâsayo dṛṣṭâdṛṣṭa janma vedaniyaḥ / 12*  
*ati mûle tadvipâlo jâtyayurbhogaḥ / 13*

La acumulación de acciones realizadas, que tiene su raíz en las imperfecciones naturales, ha de ser experimentada en existencias

---

<sup>3</sup> *Mahâbhârata* II (25-26) (Van Buitenen, 1973, t. II: 97); para un análisis más amplio del mito de Śísupâla en la literatura puránica, cfr. Clifford (1978: 206).

visibles e invisibles. Existiendo esta raíz, su maduración son el nacimiento, la duración (*âyus*) y el goce de la vida (Herrera, 1977: 184).

El profesor Karambelkar (1986) del instituto de Lonavla en Poona explica que este *sûtra* debe leerse en relación al anterior (II: 12) que define el depósito kármico (*karmâśaya*), observando la sinonimia entre los siguientes términos: *kleśas*, *karma* y, aún con mayor precisión, *kliṣṭa*, *karma*. Todas estas nociones se refieren a la raíz o causa cuyo efecto es el ciclo de vida y muerte teniendo presente que

[...] el nacimiento es significativo aun cuando el ser vive al menos cierto tiempo; pues aunque el ser viva un breve lapso también en ese caso atraviesa algún tipo de experiencia ya sea buena o mala, por lo tanto, *jâti*, *âyu* y *bhoga* son tres aspectos de una y la misma cosa (Karambelkar, 1986: 184).

Por su parte, Magnone (1999) se demora en detallar el complejo balance kármico:

[S]olo cuando los vicios originales se vuelven estériles, como el depósito de semillas secas, el karma latente ya no madura más, y la liberación final debe esperar el agotamiento de las retribuciones ya adquiridas que condicionan la vida, la duración de la vida y el disfrute asignado a la vida presente .

Por el contrario, si la ignorancia y otros vicios prevalecen, el karma madura gradualmente de acuerdo a un procedimiento complejo: el karma de excelencia o el muy malo fructifica de inmediato; las faltas veniales y los méritos modestos se ven morigerados según la predominancia del karma de signo contrario; el buen y mal karma se compensan entre sí; el karma indeterminado es superado por el karma más urgente.

Sin embargo y en general, el almacenamiento del karma latente acumulado en la vida presente se condensa en el momento de la muerte a través de un factor global que determinará en forma total el tono de la próxima vida: en la escala de los seres, en la cantidad de tiempo, y en la calidad de experiencia asignada a esta.

El depósito de karma por lo tanto se regenera de una vida en otra a cuenta de su propio dinamismo: el karma que ya ha dado sus frutos expira y se sustituye por el nuevo karma acumulado.

Sin embargo, los hábitos inconscientes que el karma ha depositado

y deposita en la memoria profunda del tiempo infinito, nunca se extinguen; constituyendo de hecho, el requisito esencial de la transmigración: no puede ser serpiente sino aquel que “recuerda” el modo de serpentino, gracias a una experiencia previa (IV 0,8 / 9)... he aquí una inusual variante de la *anamnesis* (Magnone, 1999: 71).

Y así es que Pujol y Domínguez (2009) ratifican la misma noción desde una perspectiva más ascética, aunque siempre en relación a la doctrina del karma<sup>4</sup>, del siguiente modo:

[H]emos visto cómo la actividad mental, y por ende toda la actividad humana, podía generar una carga kármica en las impresiones latentes, reforzando de esta manera la funcionalidad (*adhikâra*) de la mente y alargando el ciclo de existencias. Y también podía, por otro lado, no generar karma contribuyendo al vacío de deseos del alma humana y su posterior liberación. Todo depende de la presencia o ausencia de las aflicciones en las funciones mentales (Pujol y Domínguez, 2009: 97).

Es importante observar, en muchas ocasiones, las mutuas implicancias de las visiones filosóficas que constituyen la filosofía hindú clásica. En este caso, se advierte que tanto en el sistema del *Vedânta* como en el *Yoga Clásico* codificado por Patañjali, el karma se almacena en las impresiones latentes que forman un depósito kármico (*karmâsaya*). Tal residuo tiene la capacidad de transmigrar, dotando a la mente de una continuidad más allá incluso del cuerpo físico y asegurando la retribución kármica (*karma-vipâka*) en la siguiente encarnación. En el sistema transmitido por Patañjali, las aflicciones (*kleśa*) son la raíz de este karma-*vipâka*. De la fructificación de este depósito kármico depende la duración de la vida (*âyus*), la especie a la cual uno pertenecerá (*jâti*) y la calidad de la experiencia vital (*bhoga*) (YS II:12-13). El dato que la noción que designa la duración de la vida, *âyus*, se remita en el plano mítico a un personaje de la dinastía lunar es claramente significativo y verifica la conexión entre la doctrina de la transmigración y el simbolismo del retorno lunar.

Consecuentemente, las connotaciones del término *âyus*, tal como se concluye de los relatos míticos y según lo explican los comentaristas, sugieren que hay un factor lábil en la duración de la vida, y tal factor está ligado con la ecuación tiempo-karma o karma-tiempo; relación en la que siempre karma implica acción

---

<sup>4</sup> Para ampliar la doctrina del karma cfr. Zimmer (1979: 346) y Potter (1981: 171-260).

o conjunto de acciones y efectos que ocurren en la dimensión temporal, y cuya conexión sugiere por lo menos dos aspectos derivados a considerar:

- El alargamiento del ciclo de la existencia como una extensión temporal del karma y de los depósitos kármicos arraigados en la ignorancia fundamental. Esto adquiere una primera consecuencia en una visión del *karma-samsâra* como prolongación de un nivel de vida de sufrimiento y atadura, generado por el desconocimiento del ser. En este caso, la energía (*sac*) del tiempo de vida vinculada con la dinámica de la acción-experiencia se debilita. ¿Por qué? Porque las experiencias son consumidoras de tiempo. Por lo tanto, ese primer alargamiento generado por las consecuencias de la acción errática o ciega se polariza acelerando situaciones que diluyen la potencia<sup>5</sup> de la duración de la vida por su propia urgencia. Se sigue de ello el acortamiento de la vida, análogamente a una vela que se prendiera por las dos puntas.
- El segundo alargamiento del tiempo de vida se funda en otra calidad de acción: en la acción iluminada que expande horizontes de comprensión; en sentido metafórico, aquellos que comprenden tienen alas; y esto se expresa en una *misión suprapersonal* pues ya no se está limitado por el egoísmo. Este último aspecto se expone en el *Brahma Sûtra Bhasya*, el cual analizaremos a continuación.

c) En el *Brahma Sûtra* y sus comentarios:

El *Brahma Sûtra* III.3.32 es la tercera de las fuentes que aborda la problemática planteada. En este texto y, particularmente en sus distintos comentarios, se vincula el tiempo vital, e incluso la vitalidad, con el cumplimiento de una determinada "misión" en la vida. A esta calidad de acción la denominaremos "acción *dhármica*" para diferenciarla de la acción común o kármica. En este caso la energía del tiempo de vida adquiere otra cualidad distinta, que se asocia con la eternidad inherente al *dharma* (Panikkar, 2005: 122-123) como superación del tiempo ordinario e intersección de la eternidad en el tiempo. En esta ocasión, es fundamental observar las notas aportadas por los diferentes comentaristas del *Brahma Sûtra*.

En ambos casos, se constata una variación de la extensión del tiempo vital, aunque no parecen implicar la misma idea.

Por su parte, el comentario de Śaṅkara al *Brahma Sûtra* ofrece la siguiente perspectiva. Parece sugerir que una vida en particular se extiende al entrar en relación con su propósito "encarnacional". Se advierte en Śaṅkara una idea paralela a la noción de "*dharma*", por el siguiente motivo: como ya señaláramos,

---

<sup>5</sup> Es preciso recordar en este momento uno de los matices etimológicos señalados previamente en la n. 2.



la relación tiempo-karma se torna clave porque la acción kármica genera el tiempo; tanto la superación de la acción kármica como su sustitución por la acción dhármica implican distintas cualidades supratemporales. Es decir, la acción dhármica anula la carga temporal de la acción kármica, en relación con la naturaleza intemporal del dharma (Radhakrishnan, 1955: 148). La naturaleza ontológica de la Realidad concretada en la misma noción de dharma la ubica más allá del encuadre del devenir y de su tiempo.

En efecto, como señalamos recurrentemente, karma es la acción y esta tiene lugar en una dimensión específica que es el tiempo y la encarnación (Panikkar 2005: 57-58). Dicho de otro modo, el tiempo se define en términos de la calidad de la acción. Ahora bien, la encarnación, o vida, tiene un propósito determinado, y para alcanzarlo es menester resolver determinadas cuestiones destinales previas o karma de arrastre o *prârabdhakarma* (Potter, 1981: 29). En *Brahma Sûtra Bhâṣya* (BSB) 3.3.28 se establece lo que ocurre al hombre que ya ha alcanzado la sabiduría, y en el camino de tal descripción se acepta que la eliminación de los efectos de las acciones depende del esfuerzo humano durante la encarnación humana, es decir, durante la existencia del cuerpo y el plano “material”. El tercer libro del BSB está dedicado a la identidad de las meditaciones de carácter ontológico, en relación al Ser en sí, cuya función es catalizar tal esfuerzo, mostrando cómo las posibles diferencias, plasmadas en distintas enseñanzas, tienen que ver con la experiencia del sujeto meditante, no con el Ser en sí mismo.

El aporte de *Yoga Sûtra* y *Brahma Sûtra* coinciden al indicar que en primera instancia la duración de la vida depende del desarrollo kármico o destinal, en el sentido de destino inferior, entendido como ignorancia del ser desde el plano metafísico y su consecuencia psicológica que se manifiesta como condicionamiento en todos los órdenes.

Posteriormente el planteo se extiende y se deriva hacia el devenir del alma después de abandonar el cuerpo, y he aquí que se vincula a la doctrina de los dos caminos, post-mortem del alma: el camino solar de liberación y el camino lunar de transmigración (García Bazán y Cattedra, 1992: 42).

Ahora bien, antes de que el alma parta, leemos en el *Brahma Sûtra Bhâṣya* (III.3.32): “Aquellos que tienen una misión que cumplir continúan en la existencia (del mundo físico) durante el tiempo que dura esa misión” (Martín, 2000: 538). La misión se presenta como un límite a la libertad humana ordinaria, porque trasciende a la personalidad, e instala la actividad impersonal o suprapersonal. En este es el caso se advierte un ejemplo del “alargamiento del tiempo vital” al cual aludiéramos previamente.

El comentario de Râmânua (Thibaut, 1976) perteneciente al *vedânta* cualificado es breve, y enfoca el tema dentro del proceso post-mortem:

No consideramos que todos aquellos que han logrado un conocimiento verdadero se liberen en el momento de su muerte de todas sus acciones buenas y malas; simplemente limitamos nuestras consideraciones respecto de aquellos que inmediatamente después de su muerte logran dirigirse al camino, en el cual, el primer paso es la luz. Por otro lado, las personas como Vasiṣṭha, a quienes se les ha otorgado ciertas misiones, después de su muerte no se encaminan directamente hacia el camino cuyo primer paso es la luz, pues las tareas emprendidas por ellos no están completamente acabadas. En el caso de seres de esta clase, que debido a determinadas acciones han sido asignados a oficios o misiones específicas, los efectos de esas obras que han dado lugar a tales misiones no se disipan antes que tales misiones estén completamente logradas o completadas; puesto que el efecto de una acción se extingue solo a través de la experiencia completa de su resultado. En el caso de tales personas, por lo tanto, los efectos de las acciones que dieron lugar a sus misiones continúan existiendo tanto como la misión en sí misma, y por lo tanto después de la muerte ellos no ingresan en el camino que comienza con la luz. Aquí termina el *adhikarana* (Thibaut, 1976: 651).

Las tres fuentes consideradas, en especial ambos comentarios al *Brahma Sûtra*, confirman las implicancias de esta variación temporal, concluyéndose que el acortamiento o alargamiento de la vida depende de la cualidad respectivamente caótica e ignorante u ordenada y lúcida de las acciones del sujeto.

### Otras implicancias y proyecciones

Fuentes posteriores ratifican lo expuesto, tanto en el caso de los *purânas*<sup>6</sup> medievales, cuanto por fuera del hinduismo propiamente dicho.

Por ejemplo, en la visión del budismo tibetano, perspectiva ampliamente sincrética, Tucci (2012) muestra la relación karma-tiempo en la enseñanza brindada a través del famoso mandala conocido como la Rueda de la Vida (*Bhava Chakra*) (Cattedra, 2005). Este mandala muestra a Yama, antiguo dios védico de la muerte, que con sus cuatro garras señala las cuatro posibles elaboraciones de la vida: amor, muerte, tiempo y justicia. El símbolo se encuentra al ingreso

---

<sup>6</sup> Otras interpretaciones surgen en el texto del *Brahma Purâna* editado por Söhnen y Schreiner (1989).

de la mayoría de los templos budistas, como el guardián del umbral, señalando la omnipresencia de la interdependencia de estos cuatro temas en todo Oriente (Tucci, 1975).

Aun más, en el budismo tibetano encontramos el *Sûtra* denominado *âyuspattiyathakarapariṣhasûtra*, que se puede traducir libremente como “el *Sûtra* expresado como respuesta a las preguntas de aquello que sucede después de la muerte”. Perteneciente al canon *Kagyur*, este *Sûtra* está bajo la investigación del Dr. Franz Metcalf, de la Universidad estatal de California.

Los datos recogidos hasta ahora permiten sostener que el tiempo de vida, *âyus*, se puede asimilar al combustible y a la leña, en el sentido de que plantea una disyuntiva o encrucijada vital delimitada por la rectitud como parámetro del buen uso de la energía vital. Como ya se señaló, se extiende entre el karma y el dharma, proyectándose hacia el hombre que tiene una misión, la reconoce y concreta. Opuestamente y en cuanto al hombre que, sumido en la ignorancia, agrava aún más su karma, la situación se bifurca en un alargamiento vital de naturaleza purificador, es decir su vida se alargará en un plano de dolor, o bien por un mal uso de sus posibilidades energéticas, en un acortamiento de su existencia mediante la aceleración de experiencias desordenadas y caóticas que consumen el tiempo, desperdiçándolo<sup>7</sup>.

### 3. Conclusiones

La tesis que consigna la duración de la vida en función de la calidad de la acción convoca una preocupación inmediata para el lector occidental: el problema de la libertad. A primera vista, el lector se planteará rápidamente la posibilidad de elegir flexible y libremente la acción conducente y positiva en términos de expandir esa duración. Y el núcleo del problema va a ser la misma posibilidad de elección. En este aspecto se hace evidente que confrontamos dos modos distintos de concebir al hombre, su destino y su mundo. La India va a insistir de distintas maneras en que la posibilidad de elección no será tan libre como se podría sospechar, pues el rango del libre albedrío depende del grado de purificación mental. He aquí la intervención del mundo de la filosofía Yoga (Gordon White, 2012: 7-8), e incluso del *vedânta*, en un sentido preciso. El panorama se complica cuando se consideran algunos aspectos teológicos de la devoción hindú medieval (Dandekar 1973: 276, 285), como por ejemplo el tema de la gracia. En este marco, la relación tiempo-acción se transforma derivando en la conexión entre el tiempo, la acción y la libertad, según esta se entiende en el mundo indio.

---

<sup>7</sup> Comparar con la enseñanza de no desperdiciar la vida ni quitársela en Plotino (1992, I.9 (16): 333, “Sobre el suicidio”).

Este conjunto determina una encrucijada, en cuyo centro la acción humana dirige el timón de la duración de la vida de acuerdo a parámetros no temporales. El inquietante libre albedrío occidental concurre hacia los límites de la intervención divina, siempre respetuosa de la divinidad esencial del viviente. Y mientras que se confirma que la naturaleza de la acción depende de la calidad del pensamiento, las corrientes devocionales de la India proponen un nuevo interrogante: ¿qué espacio ocupa la intervención divina en una metafísica no dual? (Cavallé, 2000: 162). No hay una respuesta lineal ni única. Las distintas alternativas que se ofrecen dependen del grado de comprensión del viviente. No obstante, podría haber un denominador común en la experiencia de entrega, tanto en el caso del devoto como del místico o del metafísico (Zolla, 1997, vol. I: 15). Desde el punto de vista teológico, que en la India significa algo muy distinto del planteo metafísico y no dual<sup>8</sup>, se presenta en este punto la intervención de la gracia divina<sup>9</sup>. He aquí un detalle particularmente álgido dentro del Hinduismo, pues el tema de la gracia varía según las distintas corrientes de la teología hindú medieval (Dasgupta, 1975: 69-188). Un ejemplo extremo se advierte en la declaración de Kriṣṇa al finalizar la guerra. El texto pertenece al *Mahābhārata*, y nos vuelve a remitir a la primera de las fuentes consideradas.

En MBH (5.54.77.5) se introduce el tema de los límites de la intervención divina ante la acción “libre” del hombre. El *Mahābhārata*, que es la épica predominante del norte de la India, en la cual convergen casi todas las manifestaciones religiosas y éticas del primer medioevo hindú (Zaehner, 1974: 149 y ss.), hay una fuerte predominancia de la teología en torno al dios Viṣṇu y sus distintas manifestaciones. La concepción de la gracia difiere según se trate de subtradiciones visnuitas o shivaitas, y tal distinción tiene su reverberación en el tema de la duración de la vida. En efecto, Kriṣṇa, el avatar de Viṣṇu, concluye ciertas intervenciones en la trama épica rindiéndose ante los hechos con la imprevista aseveración: “hice lo que pude”. Estas palabras en la caracterización del dios omnipotente más amado de la India resultan asombrosas. Sin embargo, dejan en claro el respeto prístino que existe con relación a la condición humana y su particular situación espiritual, pues es solo bajo la condición de hombre que el ser puede liberarse. En efecto, de todas las posibles manifestaciones del ser, todas aquellas que giran en la rueda de la transigración, es solo la condición humana la que se abre a la liberación (*mukti*, *moksa*) (Zaehner, 1974; 73 y ss.), porque es la manifestación del ser que posee libertad y autoconciencia. Y esa libertad de elegir se ve acotada por

---

<sup>8</sup> Entre los primeros expositores del Vedanta, Gauḍapāda señala esta diferencia en la *Kārikā* III.1 y III.16.

<sup>9</sup> “En BG 16.20 Kriṣṇa habla de ‘la vía inferior’, y si nosotros leemos este pasaje sin preconceptos, escasamente podemos evitar la conclusión de que esto es demasiado concluyente: tales hombres habrían alcanzado el punto de no retorno. Ellos han elegido deliberadamente la enemistad con Dios y como tal, Kriṣṇa puntualiza con extrema claridad que para ellos la gracia divina no está disponible” (Zaehner, 1969: 24).

las condiciones mentales del sujeto en cuestión, mientras que es cuidadosamente respetada por la intervención divina: he aquí el misterio central que mora en la necesidad de convocar a lo divino, aunque sea a través de un símbolo externo que movilice la divinidad interior (Gonda, 1965, vol. II: 52). El discurso de Kriṣṇa expresa:

Es como tú dices, fuerte príncipe. Aun así todo depende de dos clases de acciones: un acre fértil puede ser bien preparado por el campesino, pero sin lluvia no podrá producir ni un brote, *Kaunteya*. Acerca de esto, algunos dicen que el esfuerzo humano puede ayudar; del mismo modo que la irrigación facilita el trabajo pesado; aun en esos casos uno puede hallar que el agua se seca a causa de la fatalidad. Nuestros elevados ancestros han decidido en su sabiduría lo siguiente: los asuntos del mundo son contingentes ante la fatalidad y el esfuerzo humano. Yo mismo haré todo lo posible que la acción humana *me permita*, pero aun así soy incapaz, en todo sentido, de alejar la fatalidad (Discurso de Kriṣṇa en MBH 5.54.77.5).

Con estas palabras concluía la enseñanza de Kriṣṇa a Arjuna, ya mucho después de finalizada la batalla. Una doble figura de Kriṣṇa plantea el MBH: el tío materno –monarca del reino vecino–, y el auriga divino. Esta dualidad también marca la limitación espacio-temporal, y causal del *avatar*, es decir, su naturaleza bivalente, temporal y eterna, del dios descendido (*avatar*) a la carne como maestro para su discípulo. El divino maestro se muestra en la estrecha cornisa entre condicionamiento (karma) y libertad (dharma), mientras contempla, amorosamente, las posibilidades que el príncipe Arjuna pone en juego dentro del margen de acción y libertad que su nivel de comprensión y conciencia le permiten.

En esta instancia, el libre albedrío se deberá entender como la distancia entre el karma y el dharma, distancia que se concreta en un horizonte en continua variación. Bajo tal condición, requiere el concurso de las prácticas ascético contemplativas que introducen tanto el yoga clásico como el *vedânta* en todas sus subescuelas, a fin de morigerar los condicionamientos propios del karma de arrastre (Potter, 1981: 23-30). Este es un aspecto que requiere un análisis específico que excede el marco de estas reflexiones.

Concluimos entonces afirmando que, para el pensamiento hindú clásico, el tema de la duración de la vida no está fijado de antemano y en definitiva depende de la acción del sujeto que es libre en tanto es consciente. Y atento a esta circunstancia, la tradición hindú en todos sus ramales recuerda la necesaria intervención del trabajo

de autoconocimiento psicológico para poder lograr la liberación espiritual.

Oír, pensar y meditar en los textos sagrados, la triple metodología de las upanisad, promueven tal liberación, pues conducen al hombre hacia sí mismo, es decir, hacia su ser más real. A partir de este, del ser real, se desencadena la acción verdadera, o en términos de Panikkar (2005: 70), la acción “cosmoteándrica”, en la cual se desvanece la ilusión del sujeto, y con ella el problema del tiempo. La acción significativamente ontológica se instala en el eje del tiempo, vale decir, en la eternidad. El viviente ya no actúa desde su plano psicológico sino acciona desde el principio irradiante de su ser genuino. Adquiere sentido, entonces, el asombroso aporte del BSB: quien posee una misión en la vida y se compromete y dedica a ella, fortalece el *âyus* pues eleva y concentra su potencia vital, y alcanza así “la inmortalidad, que es el conocimiento de lo eterno” (Swami Nityabodhananda, 1967: 67).

## Abreviaturas

MBH: *Mahâbhârata*

BSB: *Brahma Sûtra Bhâṣya*

RV: *Rig Veda*

AV: *Atharva Veda*

SBr: *Satapatha-Vrâhmaṇa*

YS: *Yoga Sûtra*

## Bibliografía

### Fuentes

Cattedra, Olivia (1994), “Kârikâ de Gauḍapâda”, en *El Maestro Gauḍapâda y la tradición Advaita Vedânta*, Buenos Aires, Hastinapura.

Gambhirananda, Swami (trad.) (1977), *Brahma-Sûtra-Bhâṣya of Sri Śankarâcârya*, Calcuta, Advaita Ashrama.

Herrera, León (trad.) (1977), *Yoga Sûtra*, Lima, UCA.

Karambelkar, P.V. (1986), *Pâtâñjala Yoga-Sûtra*, Lonavala, Kaivalyadhama Publications.

Magnone, Paolo (1999), *Aforismi dello Yoga (Yogasûtra)*, Torino, Promolibri.

Martin, Consuelo (trad.) (2000), *Brahma Sûtra con el comentario de Śaṅkara*, Madrid, Trotta.

Müller, Max (trad.) (2005), “The Questions of King Milinda”, en *The Sacred Books of the East*, vol. 35, Bel Air, Elibron Classics.

Panikker, Agustín (2000), *El Jainismo, Historia, Sociedad, Filosofía y Política*, Madrid, Kairos.

Söhnen, Renate y Schreiner, Peter (eds.) (1989), *Brahmapurāṇa*, vol. 2, Weisbaden, Otto Harrassowitz.

Thibaut, George (1976), *The Vedānta-sûtras, with the commentary by Ramanuja*, parte III, Delhi, Motilal.

Van Buitenen, Johannes (1973), *The Mahābhārata*, Chicago, University of Chicago Press.

Zaehner, Robert (trad.) (1969), *The Bhagavad Gîtâ*, Oxford, Oxford University Press.

### **Bibliografía referida**

Cattedra, Olivia (2005), *La Rueda Tibetana de la Vida*, Buenos Aires, Universidad Argentina John F. Kennedy.

Cavallé, Mónica (2000), *La sabiduría de la No-Dualidad*, Barcelona, Editorial Kairós.

Clifford, George (1978), “The Enemy Transformed: Opponents of the Lord in the ‘Bhāgavata Purāṇa’”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 46, n° 2, pp. 199-215.

Dandekar, Ramchandra (1973), “Hinduismo”, en Bleeker, Claas Jouco (ed.), *Historia Religionum: Manual de historia de las religiones*, vol. II, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 237-336.

Dasgupta, Surendranath (1975), *A History of Indian Philosophy*, vol. V, Delhi, Motilal Banarsidass.

Dumézil, Georges (1996), *Mito y Epopeya*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica.

García Bazán, Francisco y Cattedra, Olivia (1992), "El camino de los padres y de los dioses", *Epimeleia*, vol. II, n° 3, pp. 30-65.

Gonda, Jan (1965), *Les Religions de l'Inde. Vol. I y II: Védisme et Hindouisme ancien*, París, Payot.

Gordon White, David (2012), *Yoga in Practice*, Princeton, Princeton University Press.

Halbfass, Wilhelm (1985), "India and the Comparative Method", *Philosophy East and West*, vol. 35, n° 1, pp. 3-15.

Miguez Barciela, Aída (2010), "Moira, aión, khrónos y la noción de 'Zeitlichkeit' en Sein und Zeit. La posibilidad de un espacio hermenéutico", *Ontology Studies*, vol. 10, pp. 199-207.

Monier-Williams, Monier (1980), *Sanskrit English Dictionary*, Delhi, Motilal-Banarsidass.

Nityabodhananda, Swami (1967), *Mythes et Religions de l'Inde*, París, Maisonneuve.

Panikkar, Raimon (2005), *Espiritualidad hindú. Sanâtana dharma*, Barcelona, Editorial Kairós.

Plotino (1992), *Enéadas I-II*, Madrid, Editorial Gredos.

Potter, Karl H. (1981), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. III, Princeton, Princeton University.

Pujol, Oscar y Domínguez, Atilano (2009), *Patañjal – Spinoza*, Valencia, Pre-Textos Índika.

Radakrishnan, Sarvapelli (1955), *Religión y Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Sankara (2010), *El tratado de las mil enseñanzas. Upadesasâhasrî*, Mar del Plata, Eudem, [trad. O. Cattedra].

Tucci, Giuseppe (1975), *Teoría y práctica del Mandala*, Buenos Aires, Editorial Dedalo.

----- (2012), *Las religiones del Tíbet*, Barcelona, Editorial Paidós.



Woodroffe, John (1979), *El poder serpentino*, Buenos Aires, Kier.

Zaehner, Robert Charles (1974), *L'Hindouisme*, Viena, Desclée de Brouwer.

Zimmer, Heinrich (1979), *Filosofía de la India*, Buenos Aires, Eudeba, [segunda edición].

Zolla, Elémire (1997), *Los místicos de Occidente*, Barcelona, Paidós.