

Gaudapâda y la sistematización de la ontología india

Dra. Olivia Cattedra

II. Simposio Internacional Textos y Contextos

Diálogos entre Historia, Literatura, Filosofía y Religión

Mar del Plata, 18/4/2011

Esta presentación intenta mostrar algunas líneas histórico filosóficas que fueron determinantes en la construcción del medioevo hindú y, dentro de él, la corriente denominada hinduismo.

La filosofía india-hindú es una tradición oriental que tiene una finalidad escatológica. Se construye a partir de la exégesis de los textos sagrados que participan de la calidad de revelación impersonal o *apauruṣeya*:

Se trata de “...La Revelación intemporal cuyo origen es no-humano (*apauruṣeya*) y cuya substancia literal y sonora debe quedarse fijada por la eternidad, sino en la categoría de la *smṛti*, la Tradición sujeta a los parámetros del espacio y del tiempo y modulada por las diferentes cadenas de maestros y discípulos (*paramparā*)...”¹. El lenguaje de esta revelación, responde a la tradición oral y adquiere la forma de himnos y relatos míticos de corte místico, en tanto promueven experiencias de carácter extático, contemplativo y unitivas; y metafísicos en tanto que describen y enseñan tales experiencias en niveles de realidad ascendentes cuando se explica en términos de la búsqueda del hombre y en niveles de realidad descendentes cuando se describe la manifestación del Ser, de la cual lo cosmológico se configura como perteneciente a los niveles inferiores del ser².

¹ Cf. P. Magnone, “El umbral borrado: dialectica entre mito e historia en el Purâna de la India”, en O. Cattedra, *Mito e Historia I, en el umbral del tiempo*, en prensa.

² Cf. *Chând. Up. Y Mand. Up.* I a 6.; y en T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, FCE, México Reed. 1998, p. 44-46: “...En las *Upanisad*, Brahman-Atman, es concebido de dos modos: i) como el fundamento omnimodo del universo y como la realidad de la cual el universo no es más que una apariencia. La primera es la visión cósmica (*saprapañca*) del Absoluto, mientras que la segunda es la visión no cósmica (*nisrapañca*). La diferencia entre estas dos visiones es lo que hace posible la divergencia posterior entre las escuelas teísta y “monista” del Vedânta...”

A través de sus exposiciones encontramos un contenido que refleja los principios metafísicos fundamentales, a saber: la noción de Brahman, Atman, *mâyâ*, *moksa*, etc., más la idea de la irradiación o procesión del ser, de la realidad, de ahí, la ontología, con antecedentes en los himnos del *Rg Veda*³.

El conjunto de himnos míticos y metafísicos a los que nos referimos recibe el nombre de *vedas-sruti* aludiendo a la experiencia de revelación y el correlato de visión interior (*VID*) y de transmisión oral (*SRU*) que la manifiestan, conformando, entonces, un corpus literario litúrgico que se da en la edad antigua, y en una forma no sistemática bajo el nombre genérico de los *Veda*.

Recién hacia el s. III a JC comienza, siempre dentro de la edad antigua, a surgir la necesidad de sistematización, la cual aparece en forma tímida, y aun sin definir autoría, aunque sí de linajes de escuelas y tradiciones. De este modo amanece la época escolástica⁴ o *Sûtra*. Es esta etapa literaria- filosófica la que aporta un primer intento de ordenamiento de los principios litúrgicos metafísicos ya mencionados. En esta oportunidad, evito deliberadamente utilizar el adjetivo “religioso”, si bien y desde luego, se entiende que toda la tradición india posee una fuerte impronta y connotación sagrada⁵.

Dentro de este cuerpo literario se derivarán, en su momento y recién a partir del s VI aproximadamente⁶, la sistematización de seis escuelas o puntos de vista sobre la realidad⁷, estamos hablando dentro del mundo no budista y si tradicionalmente vedico brahmánico, y sobre tales escuelas surgirán dos grandes tendencias hermenéuticas: una inclusivista⁸ e integrativa y la otra disociativa.

³ Cf. O. Cattedra, *La noción de Realidad, sat, en algunos himnos cosmogónicos del Rg Veda*, Rev. *Konvergencias*, Buenos Aires, 2007

⁴ Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, reed. London 1977

⁵ Corresponde hablar, más rigurosamente de *tradición*, puesto que de ello se trata, de la transmisión de enseñanzas orales primero, y litúrgico literarias luego. Cf. F. García Bazán, *Aspectos Inusuales de lo Sagrado*, Madrid 2000

⁶ Recordemos la problemática de la tradición india en términos de su registro histórico temporal, Cf. M. Biarreau, *Filosofías de la India*, en *Breve Historia de la Filosofía*, Tomo I, Méjico, 1977.

⁷ El *Vedânta* o la metafísica, el *sâmkhya* o la cosmología, el yoga o la psicología, la *mimamsa* o la doctrina acerca del ritual, el *Vaisesika* o las enseñanzas atomistas, y el *Nyâya* o la lógica.

⁸ Cf. W. Halbfass, “India and the comparative method”, en *Philosophy East and West*, vol. 35, No. 1, Jan. 1985, pp. 15

Respeto de la primera, aparece un autor fundamental, Vâcaspati Misra, fundador de la línea de transmisión conocida como Bhâmatî, linaje que se iniciaría con el Señor en si mismo bajo su forma de Nârâyana:

Nârâyana, Brahmâ, Vasistha, Sakti, Parâsara, Vyâsa, Suka, Gaudapâda, Govinda y Sankara⁹. Esta escuela de Bhâmatîdarâ lugar a la exposición mas rigurosa de la metafisica de la India, denominada Vedanta advaita¹⁰

Es en este linaje donde surge con precisión el nombre de Gaudapâda como el primer maestro histórico. En realidad, se evidencia que Gaudapâda transita el umbral mito histórico que nos interesa¹¹. Este autor, retoma las cinco upanisad mayores¹², en particular de ellas textos relacionados con la división cuádruple del mundo indio¹³, culminando ciertas modificaciones sobre la visión védica¹⁴ y confluye en la *Mandukya Up* de la cual hace un comentario mnemónico que se denominará *Kârikâ*.

Se trata de un compendio de cuatro capítulos breves, de 28, 38, 48 y 101 slokas respectivamente, donde se van desentrañando los textos presentados por la fuente primera, que es la *Mandukya Upanisad* y que explora los simbolismos de la silaba sagrada Om. A lo largo de los cuatro prakarana (capítulos, apartados), los temas presentados se van ampliando en espiral hasta exponer en forma rigurosa y completa la visión de la Realidad Ultima y en consecuencia a ella, los parámetros del mundo relativo, la naturaleza de la encarnación del hombre, los planos de realidad de los que participa enhebrado en un mundo que percibe como “lleno de dolor, y vacío de realidad”¹⁵ al que, fiel a la tradición, india al diagnostico debe seguir el remedio: La disciplina liberadora expuesta por Gaudapâda adquirirá el tenor del camino del conocimiento a través de la circulación de la silaba Om y de una clase de yoga

⁹ Cf. T.M.P. Mahadevan, *Gaudapâda, a study on early advaita*, Madras 1955., p. 2

¹⁰ Cf. T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, FCE, México reed. 1998, p. 304 “El *advaita* no es un sistema filosófico, sino una intuición metafisica. La intuición puede formularse así: Brahman es la realidad; el mundo es una apariencia ilusoria; la llamada alma individual es Brahman mismo y no otro...”

¹¹ Cf. En referencia al proyecto de investigación que actualmente dirijo y que derivó en la publicación del volumen, *Mito e Historia I, en el umbral del tiempo*; en prensa. Cf. Introducción.

¹² *Brhadâraanyaka Up.*; *Chândogya Up.*; *Taittiriya Up.*; *Kausitaki Up.*; *Kena Up.* *O Aitareya* según distintas clasificaciones. .

¹³ *Chând. Up.* IV.3 a 15 y VIII. 7.1.

¹⁴ En efecto, algunos estudiosos sostienen que, mientras que el mundo védico poseía una cosmovisión “triple” (los tres mundos, los tres *Vedas*, etc.) la elaboración upanisádica agrega un cuarto elemento que por su misma naturaleza es altamente metafisico y esotérico, utilizando este termino en toda su precisión semántica. Cf. Zahener, *L'Hindouisme*, Desclée, Paris, 1974; Winternitz, *History of Indian Literature*, reed. Delhi, 1980, Vol. I, lo que se desprende con claridad de mitos y simbolos tales como la enseñanza triple de Satyakâma y Upakosala, a quien se le agrega el cuarto elemento fundamental, cf. *Chând.Up.* IV.3 a 15

¹⁵ MBH

que excede lejos al clásico: el *asparsa yoga* o yoga sin contacto, ápice del desapego, articulación necesaria de las doctrinas de la no dualidad (*advaita*) y de la no originación (*Ajâti*)

En estas *kârikâ*, que como dijéramos, amplían analíticamente temas reiterados en forma de espiral va a plantear las bases de la ontología india, en especial va a exponer y reforzar:

La partición cuádruple expuesta, por ejemplo en diversos fragmentos de la *Brhadâraṇyaka Up. y la Chândogya. Up.*

La doctrina de los estados de conciencia: en base al mito de Indra y Prajâpati, *Chand Up* 8.4 y a los que asigna estados de ser: *Kârikâ* I-10

El principio de irradiación: “*Purusa* produce los seres concientes como rayos de luz, uno por uno...”¹⁶

Y en este marco teórico, para decirlo en nuestros términos, ofrece un *upadesa*¹⁷, en este sentido es absolutamente fiel a la tradición.

Como consecuencia a la sistematización de Gaudapâda, se fijara la visión de la realidad última, o visión metafísica de la tradición hindú.

El ser es denominado, entre otros nombres y como el más familiar para occidente, Brahman¹⁸), que no responde a un ser distinto de lo que es, sino que, en la madurez del desarrollo explicativo filosófico será descrito como un estado de ser: *sat cit ânanda*. Entretanto, el hombre, el viviente se mueve entre los planos absoluto y relativo de la realidad siguiendo estados de conciencia y niveles ontológicos: el hombre se desconoce a sí mismo y su vida carece de sentido, deberá transitar los puentes que lo conduzcan al ser que no está en ningún otro lado que dentro de sí: el Atman. Es interesante reconsiderar un tema recurrente de las upanisad mayores: La tradición de los puentes:

“...Condúceme de lo irreal a lo real, de las tinieblas a la luz de la muerte a la inmortalidad...”¹⁹, también implica que como diagnóstico, el hombre es mortal, como causa de ello el estar en las tinieblas y como consecuencia vivir una vida irreal, esto es *samsâra*²⁰, atada por el ego, superpuesta al ser verdadero.

¹⁶ GK I.6

¹⁷ Textos explicativos, enseñanzas por distinción con los textos de debate o polémicos.

¹⁸ Cf. M. Biarreau, *El hinduismo, antropología de una civilización*, ed. Kairos, Madrid 2005, pp. 28-29

¹⁹ *Brhad. Up.* I.3.28

²⁰ Se denomina *samsâra*, en términos generales, el ámbito de la experiencia común, sujeta a la dualidad, que transcurre en el devenir siempre cambiante, ámbito regido por la ignorancia y la ilusión propias del ego. Como tal, se opone a las dimensiones de liberación ya sea que estas se denominen *moksa*, *nirvana* o *kaivalya*, según la tradición que la refiera. En términos del prestigioso G. Tucci, “*samsâra* designa el plano de la vida cuyo efecto es el dolor”.

Desconectada del autoconocimiento de sí, que en términos de las *upanisad*, es el Atman; por el contrario, su conocimiento:

"...Hay un puente entre el tiempo y la eternidad, este puente es el *âtman*, espíritu en el hombre. Ni el día ni la noche pasan por este puente, ni la vejez, ni la muerte o la aflicción...para quien pasa por este puente la noche se convierte en día, pues que este mundo de Brahman está lleno de luz..."²¹

El tránsito del puente implica, en el plano concreto del camino espiritual del viviente, la modificación de sus niveles de comprensión de la realidad. En efecto, el tema de los planos y niveles de conciencia²², constituyen una de las claves más importantes del pensamiento de la India. El famoso indólogo francés, Jean Hebert expresa: "...el verdadero conocimiento consiste en ser conciente de una existencia inmutable, la verdadera potencia es una encarnación de esta existencia y la verdadera alegría es la naturaleza del juego de esta potencia..."²³. La praxis que permite que tal proceso tenga lugar, es preciso retomar las antiguas enseñanzas orales bajo la forma de *upadesa*. Y Gaudapâda plantea un *upadesa*. ¿Que significa que plante un *upadesa*? *Upadesa* es un tratado expositivo, descriptivo aunque no polémico. Plantea una ontología en paralelo a una epistemológica desembocando o derivando en una antropología. Leamos a Gaudapâda: *Kârikâ* I.1

"...I.1El omnipresente (el ser) es llamado *visva* (he aquí el estado) cuando conoce lo exterior, *taijasa* cuando conoce lo interior *prajña* cuando conoce indistintamente,. En verdad el uno conoce en forma triple

4. Lo grosero satisface a *visva*, lo sutil a *taijasa* e igualmente la beatitud a *prajña*, considerada así la triple satisfacción (o experiencia) ..."

Gaudapâda desarrolla, entre otros, los siguientes temas:

La doctrina de los estados de conciencia ya mencionados

²¹ *Chând Up.* VIII.4.

²² En su doble sentido de niveles de conciencia: vigilia, sueño, etc; y planos de comprensión o, como se refiere vulgarmente, estados de evolución de la conciencia individual hacia la conciencia absoluta.

²³ Cf. J. Hebert, *Spiritualite Hindoue*, Paris 1944.

La doctrina de *mâyâ*, la “ilusión” cósmica con sus dos aspectos de proyectar y ocultar. Ilusión es en verdad menos real que, en rigor se describe como *anirvacanîya*: lo que es y no es al mismo tiempo.

La doctrina de la no originación: el ser absoluto, la realidad última se describe –no define porque ello implicaría limitación– como no originado. Si tuviera origen, tendría fin; luego, el sin origen es eterno, el no nacido.

Y cuando expone estos temas, utiliza de vez en cuando terminología budista lo que lleva a discutir si era o no un cripto budista o si utilizaba los términos del budismo para combatirlos. El punto álgido de esta situación es que Gaudapâda retoma la idea (que de hecho ya estaba en la *upanisad*) del nombre nivel de realidad como absoluta o relativa. Sin embargo, debe destacarse que Gaudapâda muestra una impronta de relieve particularmente ontológico, en tanto y en cuanto enfatiza la experiencia del ser y su manifestación en estados de realidad.

A este maestro lo sigue su discípulo Sankara, s. VIII, que brillara como el Platón de la India. En su enseñanza, reflejada en un extenso cuerpo literario, mucho más amplio que en el caso de su maestro²⁴, se advierten cuatro fuertes cambios respecto de Gaudapâda que hablaría de un fortalecimiento en el retorno a la tradición:

. La actitud *sannyasa*, en efecto, se sabe que Sankara tomó los votos del renunciante²⁵

. *mâyâ*, el principio de indefinición y ambivalencia ontológica se torna *avidyâ*, foco del estado subjetivo de ignorancia²⁶.

. La ontología se vuelca hacia la epistemología²⁷, gracias al acento que Sankara otorgara al camino del conocimiento

. Y se va a remitir más apretadamente a la tradición de modo de marcar una ortodoxia dentro de la ortodoxia, y esto lo hace formulando la doctrina o enseñanza de la no dualidad. El énfasis de Sankara será de orden

²⁴ En efecto, de Sankara se conoce que comentó la totalidad del Canon: Las *Upanisad*, el *Bhagavad Gîtâ* y el *Brahma Sûtra*., además de ser autor de algunos tratados independientes tales como el Tratado de las Mil enseñanzas (*Upadesasâhasrî*)

²⁵ Cf. M. Piantelli, *Sankara e la rinascita del Brâhmanesimo*, Milan 1974.

²⁶ En efecto, en las *Kârikâ* no se halla el concepto de *avidyâ*

²⁷ Cf. Dentro del *El Tratado de las Mil Enseñanzas*, todo el capítulo I.18.

epistemológico y en la articulación de la ontología y la antropología va a introducir una noción clave que ya anunciamos: este maestro cambia la noción de *mâyâ* (ilusión) por *avidyâ* (ignorancia), a la cual define como sobre imposición o superposición. Leemos en *El Tratado de las Mil Enseñanzas*: II.2.42ss

“...42. Quien esté encerrado en la ignorancia, tiene la opinión de creerse unido a cosas deseables e indeseables. Distingue entre cosas buenas y accesibles por medio de la práctica. Sin embargo, no discrimina la vía que evita lo indeseable y alcanza lo deseable (por lo tanto) no conoce el logro de lo deseable y la eliminación de lo deseable. Tampoco discierne el deseo por lo bueno. La escritura remueve la ignorancia, pero no dispersa la distinción entre los objetos, sujetos y medios. Así es verdaderamente, la transmigración de naturaleza indeseable. La ignorancia es la raíz de la transmigración, afirmada en la consideración de la diferencia. Al comprenderse la realización de la Unidad, se desarraigan el origen, la disolución y otras (formas de impermanencia)

43. Cuando la ignorancia es desarraigada con la ayuda de la *sruti*, la *smṛti* y el razonamiento, se sabe que: “...sin interior, sin exterior, él, que es sin exterior ni interior, es en verdad, sin origen...”; “...compacto como el océano...”, “... es ciertamente, una masa homogénea de conocimiento...”; el *âtman*, uniforme como el éter, es entonces así comprendido, como el Uno afirmado en la perspectiva de la Verdad Suprema. Sin embargo, este conocimiento no se alcanza si existe apenas una fragancia de impureza o de diferenciaciones entre la disolución y el origen o bien entre medios y fines...”

Y concluye en el v. 51: *Avidyâ*, la cual se llama **sobreimposición**²⁸, es la falsa atribución de un *dharma* sobre otro. Por ejemplo, la plata que es ampliamente conocida, se coloca sobre la madreperla también perfectamente conocida. Asimismo, la columna sobre el hombre

²⁸ *Adhyâropa*, y en otros casos denominada *adhyâsa*; he aquí una de las doctrinas centrales de Sânkara, que va a reelaborar el tema de la *avidyâ* o ignorancia metafísica, según la idea de sobreimposición, ver también en Hulin o.c.p.71. como señalamos en la primera parte, el académico español Javier Ruiz Calderón (*Vedântasâra*, ed. Trotta, 2009), y anteriormente Consuelo Martín en su edición de los *Brahma Sûtra Bhâsya*, traducen este término como *superposición*. Puede consultarse, además nuestro trabajo: Actualidad y presencia de la metafísica hindú medieval: la noción de sobreimposición, *adhyâsa*, Jornada "La filosofía medieval en el pensamiento moderno y contemporáneo", Universidad de Morón, 27/09/2008

En efecto, la noción de *avidyā* no solo sugiere que el hombre ignora su verdadera condición ontológica sino que además se confunde “espiritualmente”. Es decir, y abandona el ser (*âtman*) por el ego (yo) cuya función es separar y apropiar, culminando la fragmentación, ontológicamente ilusoria, pero existencialmente válida, en el mundo de los nombres y las formas²⁹. De este modo surge la noción de mal en la tradición india, entendiéndose por esto la consecuencia ética y empírica de la ignorancia.

Veamos que dice, por ejemplo, Sankara³⁰

“...1. Yo soy el Brahman supremo, que todo lo conoce, y que todo lo abarca. Por mi causa, se contemplan las cosas que habitan siempre en el intelecto

2. Y así como soy el testigo³¹ de las fluctuaciones de mi propio intelecto, también lo soy en los demás intelectos. No es posible discutirme ni desplazarme. Por lo tanto, soy lo Supremo

3. El *âtman* es inmodificable, límpido e inmaterial; por ser el testigo del intelecto, es perfecto. Su saber es ilimitado, como lo es el intelecto.

4. Igual que una joya cuando brilla muestra sus diversas formas y colores, así todo resulta evidente y manifiesto ante mí, y sólo a través mío

5. La visión en el intelecto existe porque existe el intelecto, no de otro modo. Ya que el vidente es siempre el observador, la dualidad no se conoce

²⁹ Literalmente, *nâma rūpa*, esta expresión se refiere al mundo de la multiplicidad material al cual se designa, en su variedad, por nombres y formas, por ej: el árbol de fresas, el rosal espinoso, la montaña elevada, la persona joven, etc.

³⁰ Citaremos a continuación, de *El Tratado de las Mil Enseñanzas*, I. 7, trad. O. Cattedra, Ed. EUEM, Mar del Plata, 2011

³¹ Testigo: *sâksin*, noción fundamental dentro del pensamiento de Sankara. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol. II p. 60l, explica: "...En cada individuo encontramos además de la experiencia cognoscitiva, emocional o innata, al testigo o *sâksin*. La conciencia eterna es denominada *sâksin* cuando el órgano interno actúa como su adjunto limitante y cuando ilumina objetos. La presencia de este adjunto limitante es suficiente para transformar la conciencia última en testigo. Y aunque esta conciencia -testigo emerge con la experiencia de los objetos no se debe a lo mismo, pero es presupuesta por ella. Cuando el órgano interno ingresa en el individuo y se transforma en un constituyente orgánico del mismo, tenemos al *jîva*...", también S Murty op. cit. pp. 114 ss; El tema del testigo reaparece en la sección en verso en II.6, 13.19, 15.38, 18.25, 18.94. Este capítulo refiere la diferencia entre el *âtman* como testigo en tanto presencia permanente de la comprensión, y la función relativa del intelecto, *buddhi*, en tanto aspecto del ser finito.

6. El intelecto, a causa de la ausencia de discriminación niega la existencia de lo Supremo. Sin embargo, lo Supremo deberá considerarse de todos modos y a partir de la discriminación pues nada hay más que él...”³²

Avanzando en el tiempo, hacia el s. IX llama la atención un tercer exponente de la sistematización de la ontología hindú. Nos referimos al maestro Vasistha. Este autor nos impele nuevamente a movemos en el umbral mito-historia con un maestro que instala un nuevo punto de encuentro entre *Vedānta*, Budismo y Yoga. La lista de Bhāmatī, previamente citada, nombraba a Vasistha en un instante plenamente mítico³³. Sin embargo, los datos históricos literarios³⁴ ubican su obra hacia el s. IX, con lo cual se instala con posterioridad a Sankara. Así parece confirmarlo las siguientes reflexiones. El eje temático filosófico sobre el cual el mencionado punto de encuentro e inflexión se torna crítico es cuando Vasistha retoma y describe el proceso de sobre imposición, a través de un texto magistral que no solo describe el proceso sino sus efectos:

Yogavasistharamāyāna: “... Cuando (la liberación) es turbada y se dispersa en los objetos múltiples se llama mente; cuando es persuadida por una intuición suya se llama Inteligencia; cuando, estúpidamente, se identifica con una persona, se llama Yo; cuando, en lugar de indagar de manera coherente, se fragmenta en una miríada de pensamientos vagantes, se llama conciencia individual; cuando el movimiento de la conciencia, olvidándose del agente, se dirige al fruto de la acción, se llama fatalidad; cuando se basa en la idea “ya lo he visto antes” en relación con algo ya visto o no visto, se llama memoria; cuando los afectos de cosas gozados en el pasado persisten en el campo de la conciencia aunque no se divise, se llama latencia inconsciente; cuando es conoedora de que la multiplicidad es ilusoria, se llama sabiduría; cuando, en dirección opuesta se divaga con las fantasías, se llama mente impura; cuando se detiene en el yo con las sensaciones se llama sensibilidad; cuando se disuelve en el infinito, se llama liberación: piensa “estoy atado” y resulta la servidumbre; piensa “soy libre” y resulta la liberación...”

Conclusión:

³² Utilizamos nuestra traducción, recientemente reeditada por Eudem.

³³ Es recurrente la presencia de Vasistha dentro de la épica del *Mahābhārata*, por ejemplo en una instancia claramente mítica.

³⁴ Cf. S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, Vol II., Reed. Motilal, Delhi, 1975

Con la derivación de la ontología a la epistemología, cosa que sucede en el paso de Gaudapâda a Sankara a pesar de la visión de D. Loy³⁵, hay un abandono de la literatura upadesa, hacia los tratados de índole mas especulativa y escolástica, lo cual acarrea, a su vez, un debilitamiento del espíritu epistemológico y de los *marga* o caminos de realización y liberación. Las exposiciones escolásticas y los debates ya más estrictamente filosóficos dan lugar a planteos intelectualmente fuertes, e importantes, pero que siguen quedando reducidos a una elite quizás ya no espiritual pero sin intelectual. Esta situación vuelve a generar una reacción (como ocurrió en la época védica), reacción de la que surgió la misma mística upanisadica junto con el despertar del budismo y la incorporación de las técnicas del yoga a la tradición, técnicas que, originalmente, eran pre-indoeuropeas.

Y esta nueva reacción dio lugar a los movimientos devocionales, denominados colectivamente *bhakti*, junto con el fortalecimiento de otros cultos pre indoeuropeos que yacían latentes, tal el caso de la compleja tradición tantrica, y en todos los casos acicateados o estimulados por el ingreso y el establecimiento de los musulmanes en India, en la región central de India. Esta reacción devocional estaría destinada a dar lugar a las modificaciones que la tradición vedico brahmánica sufriría en el medioevo y que finalmente sería conocidos, ahora con el nombre estricto y específico, de hinduismo³⁶.

³⁵ Cf. D. Loy, *No dualidad*, ed. Kairos Madrid 2000, p. 40 a 50.

³⁶ Remitimos, por ejemplo, Dandekar, "Hinduismo" en *Historia Religionum*, Cristiandad, Madrid, 1977; G. Flood, *El Hinduismo*, ed. Cambridge en Español, Madrid 1997; M. Biardeau, *El hinduismo*, citado previamente.