



Nāstika darśanas: la filosofía India y su autonomía de la religión.

El materialismo Cārvāka.

Alexander Valdenegro

Resumen:

G. Hegel en su *Introducción a la Historia de la Filosofía* acota el inicio de dicho estudio al ámbito del tipo de pensamiento surgido en Grecia durante el S. V a.c, partiendo para ello de que en otras tradiciones (dentro de las que señala, al Taoísmo, y la religión de los Vedas) el pensamiento no se encuentra más que en relación con justificaciones de tipo religioso, místico, mitológico o en lo relativo a las costumbres. Por lo tanto el pensamiento libre de determinaciones externas no tendría lugar en estas tradiciones.

Este principio hegeliano ha sido aceptado por la gran mayoría de quienes llevan adelante el estudio acerca del origen y la historia de la Filosofía. El presente trabajo se propone señalar, siguiendo los comentarios de especialistas en la materia, cómo en ciertas tradiciones de filosofía India definidas como *nāstika darśanas* y tomando como ejemplo el materialismo Cārvāka, el pensamiento filosófico tiene lugar libre de determinaciones externas de tipo religioso, mitológico, etc.; sin perjuicio de lo cual dichos

sistemas filosóficos hayan sido de gran utilidad a la hora de justificar o desacreditar ciertas posturas en dichas ramas de la acción humana.

Palabras clave: autonomía, *Cārvāka*, filosofía, India, *nāstika darśanas*, religión.

Abstract:

G. Hegel in his *Introduction to the History of Philosophy* limits the initiation of this study to the field of the kind of thinking that emerged in Greece in the S. V ac, starting to do it that in other traditions (in which states, the Taoism, the religion of the Vedas, the Buddhism), the thinking is not autonomus in relation to a religious, mystical, mythological or customs justifications. Therefore there is no thought free of external determinations in these traditions.

This Hegelian principle has been accepted by the vast majority of those who carry out the study on the origin and history of philosophy. This paper intends to point out, following comments from experts in the field, how in certain traditions of Indian philosophy defined as *nastika darshanas*, and taking the *Cārvāka* materialism as example, philosophical thought occurs free from external determinations (religious, mythological, etc.), without prejudice to those philosophical systems which have been useful when justifying or discredit certain positions in these branches of human action.

Keywords: autonomy, *Cārvāka*, India, *nastika Darsanas*, philosophy, religion.

Hegel y su distinción entre filosofía y religión

Hegel, en sus conferencias que fueron publicadas posteriormente como una *Introducción a la Historia de la Filosofía* señala:

“También existe una tradición semejante perpetuada y difundida por todas partes de que, por ejemplo, Pitágoras ha ido a buscar su filosofía a la India y a Egipto; es una antigua gloria, la gloria de la sabiduría de estos pueblos, la que la filosofía admite también para sí.

De todos modos, las representaciones y el culto divino de los orientales, que en la época del Imperio Romano han penetrado en el Occidente, llevan el nombre de la filosofía oriental. Cuando en el mundo cristiano la religión cristiana y la filosofía fueron estudiadas más detalladamente como separadas, por el contrario, se considera principalmente en esa antigüedad oriental a la filosofía y a la religión como no separadas (inseparables) en el sentido de que el contenido ha existido en la forma en que él es filosofía. Junto a la facilidad de estas representaciones, y para poner unos límites determinados a las representaciones religiosas para el proceder de una historia de la filosofía, será conveniente hacer algunas consideraciones directas sobre la forma que distingue las representaciones religiosas de las reflexiones filosóficas fragmentarias (filosofemas) (Hegel, 1968:207).”

Si bien existen tradiciones que pretenderían sostener lo señalado por Hegel, acerca de que existió cierto contacto entre pensadores de Grecia y Oriente, este acercamiento y el nivel en que se podrían haber influenciado mutuamente está lejos de ser probado. El rechazo de Hegel por estas tradiciones, en este caso, la India, se basa, entre otros aspectos, en que considera que en ella existe una identidad entre religión y filosofía. Como podemos ver también cuando señala:

“En segundo lugar, lo que nosotros tenemos que considerar aquí, brevemente, son los pensamientos que se presentan en la religión incluso como pensamientos desnudos de expresión simbólica. En la religión india, especialmente, se encuentran formalmente expresados pensamientos totalmente universales. Acerca de esto, se ha dicho que en tales pueblos existía también verdadera filosofía. Sin duda encontramos en los libros indios interesantes pensamientos universales; pero estos pensamientos se limitan a lo más abstracto, al ser, al nacer y al morir, a la representación del curso circular en ellos” (Hegel, 1968:143).

No hay duda de que Hegel toma como referencia su propia filosofía, concebida como la consumación del espíritu germánico y la tradición occidental iniciada por los griegos, a pesar de lo cual parece adolecer de su propia crítica cuando tanto en la citada *Introducción* como en las *Lecciones* señala que es el “Espíritu germánico (*der germanische Geist*)”, el que tiene como fin “la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta”. Y señala enfatizando que el principio del Imperio Germánico “debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano” (Hegel, 2005:258).

Estas indicaciones que parecen escaparse a Hegel, resultan contradictorias con la máxima señalada (de que sólo hay filosofía cuando el pensamiento está libre de determinaciones externas, y sobre todo religiosas), puesto que es un resultado analítico del concepto de espíritu la identidad entre divinidad y pensamiento.

Este trabajo no se propone ser una crítica de la concepción de Hegel en torno a este tópico, lo cual excedería ampliamente nuestras actuales capacidades y la extensión del mismo; antes bien se propone hacer notar cómo la afirmación de que:

“La verdadera filosofía comienza *solamente*¹ en Occidente. Ahí el espíritu se hunde en sí, se sumerge en sí, se pone a sí mismo allí como libre, es libre para sí; y allí solamente puede existir la filosofía; y por eso también solamente en Occidente tenemos constituciones libres. La felicidad y la infinitud occidentales del individuo son determinadas de manera que el individuo persevera en lo sustancial, que no se denigra, no aparece como esclavo y dependiendo de la sustancia, dedicado a la negación” (Hegel, 1968:156).

Dicha afirmación no puede ya sostenerse en su sentido excluyente. Propondremos aquí entonces, partiendo de recientes aportes acerca de las fuentes de la filosofía India, y particularmente de la filosofía Cārvāka, mostrar la existencia de auténtica filosofía en la tradición India, en la cual podemos resaltar el nivel de autonomía en el pensamiento alcanzado por los denominados *nāstika darśanas*, sistemas heterodoxos de filosofía.

***Nāstika darśanas*, sistemas heterodoxos de filosofía**

Lo que podríamos llamar la búsqueda de la Verdad en la India, y los intentos de diseñar la forma más adecuada de dirigirse hacia ella tiene una historia larga y variada y viene siendo aún reconstruida con un considerable éxito en base a antiguas obras literarias de la India escritas en sánscrito, pali, tibetano y chino. A lo largo de esta búsqueda, los estudiosos de la historia del pensamiento filosófico indio han discernido, casi desde el principio, dos tendencias: la *intuicionista* y la *racionalista*; y dos fines principales: la consecución del Dharma y la realización del Brahman (Valdenegro, 2010:4).

Se ha concedido tradicionalmente a ciertos videntes Rigvédicos el decir que han *intuido* el *monismo absoluto* en el conocido verso "El cual era respirado por sí mismo sin aliento" (Griffith, 1973), del mismo modo no sería descabellado

¹ Cursivas A.V.

encontrar la exhortación racionalista de otro vidente Rigvédico en el verso "Conoce junto a otro, discutan y entiendan sus mentes" (Griffith, 1973:490). Estas dos tendencias llegaron a exhibirse en toda la edad Védica, en estrecha colaboración con los dos objetivos mencionados. Por un lado, como resultado de la influencia de la tendencia racionalista en el aspecto ritual de los Vedas, se desarrollaron las doctrinas y rituales exegéticos, que, a su debido tiempo, emergieron como el sistema *Mimamsa* de Purva Jaimini.

Y por otro lado, el funcionamiento combinado de las tendencias intuicionistas y racionalistas en dirección del discernimiento espiritual y el conocimiento de la verdad llevó a la aparición de la filosofía Upanishadica del Atman. Esta filosofía se caracterizó por un pronunciado énfasis en la eficacia y el valor de la intuición, que culminó en el sistema Vedanta de Badarayana. El rasgo dominante de la filosofía de los Upanishad es su absolutismo monista, que condujo, en el período Upanishadico en sí mismo, a reacciones racionalistas de diferentes tipos representando fases causales y colaterales del pensamiento Upanishadico. Algunos de ellos llegaron a ser racionalizados más tarde en el realismo y el dualismo del sistema *Samkhya* de Kapila y su disciplina aliada, el *Yoga Patañjali*; otros dieron lugar al racionalismo pluralista del sistema *Vaiśeṣika* de Kānada y su complementario *Nyāya* de Gautama, y otras emergieron como rebeldes anti-Vedicos en la forma del posibilismo Jaina, el idealismo y el nihilismo Budista, y el materialismo Cārvāka.

Todos estos sistemas post Upanishadicos llegaron a ser llamados *darśanas*. Como señala Sastri (Sastri, 1951:II,vii) el término "sistema" es muy inadecuado como equivalente en español de la palabra sánscrita "*darśana*". Mientras que la primera palabra da más importancia a la idea de sistematización, la segunda destaca el hecho de que la intuición completa de *la verdad* o *el espíritu* (*tatvadarsana* o *atmadarsana*), que un vidente dotado llegó a tener, se encuentra en la *raíz* de todos los sistemas de filosofía India y forma su *fruto* también. Una tradición de larga data y ampliamente aceptada clasifica estos *darśanas* en *āstika* y *nāstika*. En el sutra de Panini 4.4.60 se da la derivación de las palabras *dāstika*, *nāstika*

y *dāistika*: y de acuerdo con Panini, *dāstika* es “alguien que cree en el otro mundo”, *nāstika* es “alguien que no cree en el otro mundo ” y *dāistika* es “quién cree en la predestinación” o “fatalista”. Esta explicación es la más antigua registrada para estas palabras. Sobre la base de esta explicación, incluso el jainismo y el budismo en algunos de sus aspectos, se podrían describir como sistemas *dāistika*. Una vieja tradición popular tomaría la palabra *āstika* en el sentido de “alguien que cree en Dios”. Si esto llegase a ser aceptado, Mimamsa y Samkhya, que generalmente se incluyen en la lista *āstika*, deben ser quitados de esa lista, ya que no reconocen a *Iṣvara*. Una tradición post-budista, pero pre-cristiana, fija el sentido de la palabra *āstika* como “quien cree en la infalibilidad y la suprema autoridad de los Vedas” y de la palabra *nāstika* como “el que no cree en ello”. Esta tradición ha sido ampliamente aceptada desde hace mucho tiempo. De acuerdo con esto, el Samkhya y el Yoga, el Vaiśeṣika y Nyāya, el Mimamsa y Vedanta se describen como *āstika-darśanas*, y los sistemas Cārvāka, Jaina y Budista como *nāstika-darśanas*. En este contexto, los términos *ortodoxo* y *heterodoxo* serán utilizados como los equivalentes en español de *āstika* y *nāstika*, recordando que tienen referencia a la creencia y la incredulidad en la autoridad de los Vedas (Sastri, 1951:II,viii).

El materialismo Cārvāka

El materialismo Cārvāka, también llamado Lokāyata -literalmente “que permanece en el mundo”, “mundano” (Sāyaṇa-Mādhava, 1978:2)- surgió en la antigua India y desapareció junto con su literatura antes del S. XII de nuestra era (Battacharya, 2010:530), el trabajo de reconstrucción de su pensamiento ha sido realizado por diferentes autores, hemos tomado para este trabajo el compendio que surge en el artículo *Cārvāka fragments: a new collection* de Ramakrshna Battacharya, donde el autor realiza una comparación y selección de los fragmentos citados por diferentes autores determinando cuales corresponderían al pensamiento original del materialismo Cārvāka, evaluando la coherencia de los mismos. El pensamiento de esta escuela ha sido extraído sobre todo de citas y referencias realizadas en obras de escuelas contrarias,

con lo cual la labor de reconstrucción resultó tanto para Battacharya como para sus antecesores, más que delicada, y la podríamos comparar con la que en nuestra tradición occidental fue llevada a cabo para la reconstrucción del pensamiento de los sofistas, citados y ridiculizados en las obras de Platón.

Battacharya señala que también poseemos otras fuentes para saber cuál era la posición ontológica y epistemológica de esta escuela, y dichas fuentes nos llegan en la forma de comentarios (*Bashyas*) que (sobre todo en lengua Tamil, del sur de la India) se han realizado en base a los aforismos originales, entre los cuales encontramos los *Paurandaram sutram* y el conocido *Sarva-darśana-samgraha* (Compendio de todas las filosofías).

En base a esto Battacharya resume la ontología Cārvāka como la afirmación de que:

“El conjunto del mundo material, incluyendo el cuerpo humano, está compuesto por cuatro elementos básicos, a saber, tierra, aire, fuego y agua, no puede haber conciencia sin el cuerpo vivo, el espíritu no tiene existencia extracorpórea y, lejos de ser incorruptible, perece con la muerte del cuerpo. Como corolario natural de esta posición ontológica, todos los actos religiosos, el culto de los dioses, prestar obediencia a los sacerdotes brahmanes, la realización de ritos post mortem, etc; se consideran actos absolutamente inútiles” (Battacharya, 2010:532-33).

En cuanto a la posición epistemológica, según Battacharya, la misma se deriva de esta postura ontológica:

“La percepción es admitida como el único medio válido de conocimiento. La Inferencia, en la medida en que se basa solo en las Escrituras religiosas, es rechazada de plano, porque las escrituras no se basan en la percepción, sino en la revelación, no susceptible de verificación por los sentidos, y tiende por lo tanto a promover la fe irracional en la otra vida (renacimiento) y el otro mundo (el cielo y el infierno), Dios y el ser omnisciente (como el Buda). En resumen, el Sistema Cārvāka de filosofía apareció en la India como militante del materialismo, y como un fuerte

objeto y oponente a todos los dogmas religiosos (no sólo al vedismo, también al budismo y el jainismo,). Su epistemología coincide con su ontología, que consistía en una serie de negaciones. La insistencia en la verificación empírica es el sello distintivo de este sistema. De hecho, uno tiene la sensación de que el Cārvāka se adelantaron, previendo la epistemología a la ontología ya actual en la India por lo menos desde los tiempos del Buda, cuando Ajita Kesakambala había llegado con sus ideas proto-materialistas.” (Battacharya, 2010:530).

Conocimiento dentro de los límites del sentido común

P. P. Gokhale señala que hay dos formas de ver la concepción del conocimiento Cārvāka, 1) la que admite que sólo la percepción (Pratyakṣa) es conocimiento (postura asumida como señalábamos anteriormente por Battacharya) a la cual denomina como postura *ingenua*, y 2) la que admite que si bien la percepción es el conocimiento de mayor estatus, también las inferencias (Anumāna) de cierto tipo son conocimiento, a la cual denomina postura *educada* (Gokhale, 1993:676).

De este modo no se rechaza de plano el estatus de la inferencia como fuente de conocimiento, y esto es posible gracias a la distinción que señala el autor entre dos formas de referir al conocimiento (pramāna): Conocimiento en stricto sensu (inmediato) y conocimiento mediado (mediado por el juicio). La percepción es la única forma de conocimiento en sentido estricto, ya que en ella no participa el juicio. Esta aceptación de parte de los Cārvākas de que la percepción es la forma de conocimiento en sentido estricto en tanto que no es mediada por el juicio incluye una distinción a su vez entre diferentes tipos de percepciones, puesto que como también admiten los Budistas existen percepciones directas (nirvikalpaka) y percepciones mediadas por el juicio (savikalpaka). Por lo tanto sólo las percepciones directas corresponden al conocimiento en sentido estricto (Gokhale, 1993:676).

Como señalábamos para Gokhale la inferencia tiene su lugar en la teoría Cārvāka del conocimiento, pero se trata sólo de cierto tipo de inferencias. El autor discute entre dos propuestas 1) sólo son conocimiento aquellas inferencias empíricamente testeables, y 2) sólo son conocimiento aquellas inferencias que no transgreden los límites mundanos.

La primera postura es desarrollada por Gokhale explicando que las inferencias empíricamente testeables (utpannapratīti) corresponden a las inferencias del tipo “hay fuego porque hay humo” y se diferencian de las inferencias de entidades trascendentes como Dios. Sólo las primeras son conocimiento, la diferencia radica en que el primer tipo de inferencias (utpannapratīti) refiere a aquello que se ha experimentado en el pasado, y el segundo tipo de inferencias (utpadyapratīti) refiere a aquello de lo que no se ha tenido experiencia en el pasado. De acuerdo a esto las inferencias empíricamente testeables serían conocimiento en un sentido instrumental, y las inferencias no testeables empíricamente no serían conocimiento en absoluto (Gokhale, 1993:677). Esto excluiría del ámbito del conocimiento todo tipo de objeto metafísico.

La segunda postura sin embargo, permite salvar la metafísica del sentido común. En este sentido, las inferencias aceptables como conocimiento son aquellas que son hechas sin trascender los esquemas de la vida mundana, estos esquemas se resumen en el conjunto de creencias básicas sobre nuestra vida en este mundo: la existencia de objetos materiales, de otras personas, etc. (Gokhale, 1993:676). Esto no incluye la existencia de otras mentes o almas, ya que para el Cārvāka el alma no es algo distinto del cuerpo: la inteligencia acaba cuando acaba la unión de los elementos (cuerpo), por lo tanto no hay evidencia de algún alma distinta del cuerpo, el alma no es sino el cuerpo diferenciado por el atributo de la inteligencia: “La facultad de pensar resulta de la modificación de los elementos del agregado (cuerpo), del mismo modo que el azúcar que fermenta junto a otros ingredientes se convierte en un embriagante licor...” (Sāyaṇa-Mādhava, 1978:3).

Este tipo de inferencias es aceptado como conocimiento en el sentido instrumental, y esto es posible ya que si bien pasan de lo empírico a lo metafísico no transgreden los límites de la metafísica del mundo del sentido común. Sólo las inferencias metafísicas que apelan a otro mundo fuera del mundo del sentido común son las que no tienen lugar dentro del conocimiento. De este modo la teoría del conocimiento Cārvāka rechaza todo tipo de inferencias utilizadas por los sistemas Vedantas que apelan a justificar la existencia y transmigración de las almas junto a otros conceptos que trascienden el sentido común.

Crítica a los textos sagrados

En el capítulo primero del *Sarvadarśanasamgraha* dedicado al sistema Cārvāka, Sāyaṇa-Mādhava señala que de acuerdo a esta escuela “los Vedas adolecen de tres defectos, de no-verdad, auto-contradicción, y tautología” (Sāyaṇa-Mādhava, 1978:4). El autor señala que los Vedas se contradicen entre si y de manera que “si quisiéramos mantener la autoridad del karma-kanda, deberíamos refutar el jñana-kanda, y viceversa...” (Sāyaṇa-Mādhava, 1978:4).

Los seguidores de esta escuela sostienen que los vedas fomentan el temor a los fenómenos naturales (como truenos, etc.) atribuyendo su autoridad a los dioses; para el Cārvāka la única autoridad es el monarca terreno, “cuya existencia es probada por los ojos de todo el mundo” (Sāyaṇa-Mādhava, 1978:4). Por lo tanto no hay otra cosa que dolor mundano producido por causas mundanas, y la única liberación es la disolución del cuerpo.

En los siguientes pasajes que se le atribuyen a Brihaspati se puede resumir la postura de la escuela Cārvāka acerca de los textos sagrados: “No hay cielo, no hay liberación final, ni alma alguna en otro mundo”, y “Los tres autores de los Vedas fueron bufones, espadachines y demonios, (...) todos los ritos obscenos para la ceremonia de la reina ordenados en el *Ashwamedha* han sido inventados por bufones, así como las diversas cosas a ser realizadas en los ritos” (Sāyaṇa-Mādhava, 1978:10).

Postura ética

En cuanto a la postura ética, no podemos hablar con propiedad de que los seguidores de la filosofía Cārvāka fomentaran una concepción acerca de cuál debería ser el fin de la vida. Battacharya sostiene que si bien algunos citan frases como “el único fin de la vida es la salud”, “el único fin de la vida es el placer” (Battacharya, 2002:618), o “el fin da la vida es la salud y el placer” atribuyéndolas a dicha escuela, el concepto de fin de la vida (*purusārtha*) es un concepto típicamente Brahmanico y por consiguiente incompatible con la postura Cārvāka. Por lo tanto, la mera pregunta de si la escuela Cārvāka/Lokāyāta admite uno o más fines para la vida es inconsistente. Como ejemplo de ello podemos tomar el fragmento que señala que “la muerte es de hecho la liberación (*apavarga*)”, del cual Battacharya señala que si bien *Apavarga* es un concepto relevante para quienes sostienen la teoría de la reencarnación como parte del ciclo que se debe seguir para alcanzar la liberación, los Cārvākas serían más afines a preguntar qué se quiere decir con “liberación”, puesto que en su concepción la muerte es el fin de la vida y nada más, el resto es solo imaginación (Battacharya, 2002:618-19). En este sentido el uso del término remitiría al interés de ridiculizar las posturas de escuelas que dan prioridad a la autoridad de los Vedas y las costumbres religiosas, dentro de las cuales se encuentran las escuelas Nyāya y Vaiśeṣika, las cuales se han caracterizado por ser sistemas auxiliares de la filosofía y religión védica (Valdenegro, 2010:9), ganándose un lugar dentro de los denominados *āstika darśanas* y una popularidad dentro de los círculos intelectuales ortodoxos y por lo tanto asegurándose una supervivencia en el tiempo y sistematización que no logró el materialismo Cārvāka.

Conclusiones

Como señalamos en el resumen inicial de este artículo, los cometidos de esta presentación eran, 1) constatar la existencia de pensamiento filosófico autónomo respecto de la religión en la India (los *nāstika darśanas*), y 2) mostrar

que el materialismo Cārvāka era un caso de ello, calificando como verdadera filosofía de acuerdo a los parámetros hegelianos, seguidos en una interpretación no-excluyente. Esta interpretación es posible, dado que para el Cārvāka, la filosofía, las leyes, y las normas morales y de conducta deben estar separadas de la religión.

Estas afirmaciones no pretenden ser novedosas, puesto que de hecho podemos encontrar desde mediados del siglo pasado en publicaciones de primer nivel, como *Analysis, The Journal of Indian Philosophy* y *Philosophy East and West*, artículos que tratan estos tópicos desde el punto de vista histórico, exegético y comparativo. Solo pretendemos acercar a nuestro ambiente local abordajes que permitan ampliar horizontes en lo que respecta al hacer filosofía y al dialogo con otras culturas, en el entendido de que es posible utilizar aportes de estas tradiciones filosóficas para el tratamiento de los problemas y tópicos afines a nuestra propia tradición, sin que ello implique un abandono de rigurosidad, o un trabajo meramente comparativo.

Referencias Bibliográficas

Batthacharya, R. (2002), "Cārvāka fragments: a new collection", En: Journal of Indian Philosophy, vol. 30, N° 6. Netherlands. pp. 597-640.

Battacharya, R. (2010), "Wath the Cārvākas Originally Meant, More on the Commentators on the Cārvākasutra", En: Journal of Indian Philosophy, vol. 38, N° 6, P. 529-542.

Gokhale, P. P. (1993), "The Cārvāka Theory of Pramāṇas: A Restatement", En: Philosophy East and West, Vol. 43, No. 4 (Oct., 1993), pp. 675-682.

Griffith, R. T. H. (1973), **The Hymns of the Rgveda**, Motilal Banarsidass, New Dehli. Reprint 2004.

Hegel, G. (1968), **Introducción a la Historia de la Filosofía**, Aguilar, Madrid.

Hegel, G. (2005), **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía**, Fondo de Cultura Económica, México.

Sastri, K. (1951), **A Primer of Indian Logic**, The Madras Law Journal Press, Madras.

Sāyaṇa-Mādhava. (1978), **Sarvadarśanasamgraha**. V. S. Abhyankar, Ed. Poona: BORI (versión reimpresa).

Valdenegro, A. (2010), "Abordaje académico de la lógica en la India, las escuelas Nyāya-Vaiśeṣika contra el nihilismo budista", Presentado en las III Jornadas sobre Investigación y II sobre Extensión, desarrolladas en la FHUCE, UdelaR. Montevideo, del 22 al 24 de Noviembre (mesa "Mito, Filosofía y Diálogo con el pensamiento Oriental II"). Publicado en *III Jornadas de Investigación y II de Extensión de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. Montevideo, Uruguay, Noviembre de 2010. ISBN 978-9974-0-0688-1 (CD).

Apéndice I

Cuadro comparativo

	Postura ante la religión	Postura ante los textos sagrados	Postura política
Hegel	Doble postura: visión positiva del cristianismo, y visión negativa del resto de las religiones.	Los toma como insumos a la hora de justificar su sistema filosófico.	Defensa del Estado Germánico
Vedantas (Nyaya-Vaisesika)	A favor de la religión basada en los Vedas.	Reconoce y defiende la autoridad de los Vedas.	Auxiliares en defensa del sistema de castas.
Cārvāka	En contra de la religión.	No reconoce y crítica la autoridad de los Vedas.	En contra del sistema de castas.

Apéndice II

Cuadro de fragmentos atribuidos a la escuela Cārvāka²

1. No hay cielo, ni liberación final, ni un alma en otro mundo. Tampoco las acciones de las cuatro castas, órdenes, etc., producen ningún efecto verdadero.
2. Bṛhaspati dice - El Agnihotra, los tres Vedas, las tres varas del asceta, y el cubrirse uno mismo con cenizas, - (todos ellos) son medios de vida de quienes carecen de conocimiento y virilidad.
3. Si un animal muerto en el rito de Jyotiṣṭoma puede por sí ir al cielo. ¿Por qué entonces quien sacrifica no ofrece inmediatamente su propio padre?
4. Si el Śrāddha (ofrecer bolas de arroz para una persona muerta) produce gratificación a los seres que están muertos, entonces el aceite puede avivar la llama de una luz que extinta.
5. (Si el Śrāddha produce satisfacción a los seres que están muertos), entonces aquí, también, en el caso de los viajeros es innecesario dar provisiones para cuando empiezan el viaje.
6. Si los seres en el cielo están satisfechos por nuestra oferta (el Śrāddha) aquí, ¿por qué no devuelven la comida por debajo a los que están de pie en la azotea?
7. Mientras la vida permanece el hombre vive feliz, y nada hay más allá de la muerte. Una vez que el cuerpo se convierte en cenizas, ¿cómo puede incluso volver otra vez?
8. Si el que sale del cuerpo pasa a otro mundo, ¿cómo es que no se vuelve

²Extraído y traducido de Batacharya, 2002:616-17 con algunas interpretaciones propias.

otra vez, inquieto por el amor de su parentela?
9. Por lo tanto, es sólo un medio de subsistencia lo que los Brahmanes tienen establecido aquí.

Todas estas ceremonias para los muertos, no tienen ningún fruto en otro mundo.

10. Los tres autores de los Vedas eran bufones, bribones y demonios.

11. Y todos los ritos de la reina (por ejemplo, sostener el pene del caballo) ordenado en el Ásvamedha (el sacrificio de caballo). Estos fueron inventados por bufones, y así todos los diversos tipos de ofrendas a los sacerdotes.

Del mismo modo el consumo de carne fue ordenado de manera similar por demonios que acechan en la noche.

12. Oh, desnudo (jainista), ascético (budista), imbécil, dado a la práctica de las penurias físicas! ¿Quién te ha enseñado esta manera de llevar la vida?

13. El hombre consta sólo de aquello que está dentro del alcance de los sentidos.

Lo que los muy educados hablan (como cierto) es muy similar a (la declaración) "¡Oh! Querido! Mira la huella del lobo!"

14. ¡Oh! El que tiene ojos hermosos! Bebe y come (como quieras). ¡Oh! El que tiene un cuerpo encantador! Lo que ha pasado no te pertenece. ¡Oh! El tímido! El pasado nunca vuelve. Este cuerpo no es más que un compuesto.

15. Las penitencias son sólo formas diferentes de tormentos, y la abstinencia es sólo privarse a uno mismo de consumir (los placeres de la vida). Los rituales de Agnihotra, etc., aparecen sólo como un juego de niños.

16. La no concomitancia es posible en el caso de lo particular y que existe el cargo de "probar la prueba" en el caso de lo universal, el sujeto no puede ser justificado como un lugar de la prueba. ¿Cómo puede, por tanto, hablarse de una inferencia (como fuente de conocimiento válido)?

17. Es fácilmente posible encontrar, en todos los casos, la inferencia contradictoria, ya sea por una prueba, "que anula la propia tesis", o por una prueba, "que es un opuesto invariable".

18. En efecto, ¿quién negará la validez de la inferencia, cuando se infiere el fuego por el humo, y así sucesivamente, porque incluso la gente común accede

a lo que se intenta probar (probandum) por tales inferencias, aunque no hayan sido molestados por los lógicos.

19. Sin embargo, las inferencias que tratan de probar un yo, Dios, la existencia de un ser omnisciente, el otro mundo, y así sucesivamente, no son consideradas válidas por los que conocen la verdadera naturaleza de las cosas.

20. La gente de mente simple no puede obtener el conocimiento de lo que se intenta probar (probandum) por tales inferencias, siempre y cuando su mente no esté viciada por la astucia de los lógicos.