

01078

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

**Experiencia mística y narrativa ontológica
en el pensamiento de la India**
El *Amritānubhava* de Jñānēshwar: un caso ejemplar

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía presenta:

Oscar Carlos **Figueroa** Castro



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Oscar Figueroa Castro

FECHA: 1/10/02

FIRMA: Figueroa Castro Oscar

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

La imagen en la portada es una reproducción del cuadro de Balgajbar (1970) que muestra a un Jñanëshwar adolescente impartiendo su conocimiento a un grupo de devotos de todas las clases sociales y edades. El brazo derecho levantado con la palma de la mano abierta es un gesto llamado *abhaya mudrā* que representa protección espiritual, a menudo expresada en la fórmula "no temas". La obra se encuentra en el comedor del *āshram* Gurudev Siddha Pith, en Ganëshpuri, India.

A mi padre, *in memoriam*

Agradecimiento

Quiero agradecer al *āshram* Gurudev Siddha Pith, en la India; a sus piedras, jardines, aves, templos, cantos y *mūrtis*, que en muchos sentidos inspiraron y guiaron silenciosamente durante más de dos años, en los que por cierto nada pude escribir, la concepción y desarrollo de esta tesis.

O.F.

*Drop falling in the ocean -
everyone knows
Ocean absorbed in a drop -
a rare one knows*

Kabir (s. xv)

Índice

página

Nota sobre la transliteración y pronunciación del sánscrito 1

Introducción 3

**Capítulo primero. La “peculiaridad” del misticismo indio
y la acepción tradicional de misticismo 17**

1.1 Nota preliminar

1.2 Primera aproximación a la “peculiaridad” del misticismo indio

1.3 La “peculiaridad” del pensamiento de la India y el saber occidental

1.4 Misticismo y ontología

1.5 La acepción tradicional de misticismo

1.6 La presencia de un pensamiento y lenguaje dominante en el misticismo

1.7 El misticismo de la India y la acepción tradicional de misticismo

**Capítulo segundo. Los antecedentes: conceptos fundamentales
y grandes síntesis alrededor de la experiencia de la no-dualidad 41**

2.1 Conceptos fundamentales

2.1.1 Nota preliminar

2.1.2 Revelación

2.1.3 Experiencia (*anubháva*)

2.1.4 Liberación (*moksha*)

2.1.5 La espiritualidad védica

2.1.6 La no-dualidad (*advaita*)

2.2 Las Upánishads

2.2.1 Introducción

2.2.2 El ser supremo o Brahman

2.2.3 El ser interior o Âtman

2.2.4 Âtman es Brahman

2.2.5 La liberación

2.2.6 Apertura y ambigüedad en la narrativa ontológica de las Upánishads

- 2.3 La *Bhagavadgītā*
 - 2.3.1 Importancia de la *Bhagavadgītā* en el pensamiento de la India
 - 2.3.2 Ontología
 - 2.3.3 El sendero de la acción
 - 2.3.4 El sendero del amor místico
- 2.4 El vedānta no-dual de Shānkara
 - 2.4.1 Elementos preliminares
 - 2.4.2 “El ser es real; el mundo ilusorio”
- 2.5 La irrupción de una nueva narrativa ontológica y la crítica al pensamiento de la trascendencia
- 2.6 El shivaísmo no-dual de Cachemira
 - 2.6.1 Antecedentes
 - 2.6.2 La ontología expansiva de Shiva y Shakti
 - 2.6.3 Un mundo hecho de luz
 - 2.6.4 La liberación

Capítulo tercero. Jñānēshwar y el *Amritānubhava* 107

- 3.1 Jñānēshwar. Una semblanza biográfica
- 3.2 Jñānēshwar en el horizonte de la espiritualidad hindú
 - 3.2.1 Jñānēshwar: confluencia de tradiciones
 - 3.2.2 Fuentes e influencias
 - 3.2.3 El movimiento devocional (*bhakti*) en Maharashtra
 - 3.2.4 Los *nāth*
 - 3.2.5 Dificultades para definir a Jñānēshwar en la tradición
 - 3.2.6 La experiencia interior como fundamento último
- 3.3 El *Amritānubhava*
 - 3.3.1 Lugar y significado en el pensamiento de Jñānēshwar
 - 3.3.2 Forma literaria y ediciones

Capítulo cuarto. El *Amritānubhava* de Jñānēshwar 139

- 4.1 La ontología de Shiva y Shakti
 - 4.1.1 La libertad como fundamento último de la ontología de Shiva y Shakti
 - 4.1.2 La crítica al concepto tradicional de realidad última
- 4.2 El ser desde la perspectiva de la realidad fenoménica
 - 4.2.1 Conceptos básicos
 - 4.2.2 El universo de Jñānēshwar y la cosmología del vedānta
 - 4.2.3 El universo de Jñānēshwar y la cosmología del shivaísmo

- 4.2.4 Manifestación (*âbhâsa*) e ilusión (*mâyâ*)
- 4.2.5 El juego de una misma conciencia (*chit-vilas*)
- 4.2.6 Ontología de la vibración (*spanda*)
- 4.2.7 La realidad del mundo

- 4.3 El ser desde la perspectiva del conocimiento
 - 4.3.1 Elementos preliminares
 - 4.3.2 “Todo conocimiento limita” (*jñânam bandha*)
 - 4.3.3 Conocimiento e ignorancia, liberación y esclavitud
 - 4.3.4 El conocimiento absoluto
 - 4.3.5 La triada epistemológica
 - 4.3.6 La refutación de la ignorancia
 - 4.3.7 Nota sobre el habla

- 4.4 El sendero de la gracia: el guru o maestro espiritual
 - 4.4.1 El guru en el *Amritânubhava*
 - 4.4.2 Antecedentes de la figura del guru en la tradición
 - 4.4.3 El significado místico-ontológico del guru
 - 4.4.4 La noción de gracia

- 4.5 *Amritânubhava*: el estado de devoción natural
 - 4.5.1 El uso de la paradoja como vía al “estado natural” del ser
 - 4.5.2 La experiencia del ser como un “estado natural”
 - 4.5.3 Devoción o *bhakti*
 - 4.5.4 Liberación y devoción
 - 4.5.5 Devoción y maestro espiritual

Capítulo quinto. El carácter ejemplar del *Amritânubhava* en relación

con la tradición espiritual de la India 221

5.1 Recapitulando

5.2 La experiencia mística y la cuestión del ser en el *Amritânubhava*

- 5.2.1 Revisión final del concepto de misticismo
- 5.2.2 La estrategia de “refutación inclusiva”
- 5.2.3 Misticismo *aesthetic*
- 5.2.4 El guru

5.3 El carácter ejemplar del *Amritânubhava*: disparidad al interior de la tradición

Bibliografía 239

Nota sobre la transliteración y pronunciación del sánscrito

Todas las palabras sánscritas y de otras lenguas de la India aparecen en esta investigación en *itálicas*, excepto en aquellos casos en que se trate de conceptos con un uso común o difundido en español, por ejemplo, dharma, karma o guru; así como en el caso de autores, textos y corrientes de pensamiento, por ejemplo, Shánkara, Upánishads, vedánta y muchos otros. La escritura de estas palabras ha sido además modificada en número, género y signos ortográficos (acentos) según convenga en español.

En cuanto al sistema de transliteración (comúnmente el sistema internacional inglés), éste ha sido usado sólo parcialmente con el fin de facilitar la pronunciación en castellano.

Así:

- Las vocales largas aparecen con el signo diacrítico correspondiente (â, î, û).
- En el caso de la semivocal 'ṛ', ésta aparece transliterada en todos los casos como 'ri'. Entonces, *amṛta* será siempre *amrita*.
- La palatal 'c', cuyo valor fonético equivale a la 'ch' en castellano, aparece transliterada precisamente así. Entonces, *citi* será siempre *chiti*.
- La 'j', cuyo valor fonético más próximo en español es 'll', aparece siempre del mismo modo, como 'j'.
- En el caso de las sibilantes 'ś' y 'ṣ', en todos los casos se utilizó la forma 'sh'. Así, Śiva es Shiva y Upaniṣad, Upanishad.
- Las consonantes dentales (t, th, d, dh) no aparecen en ningún caso en sus formas cerebrales (ṭ, ṭh, ḍ, ḍh). Tampoco se ha usado la distinción fonética entre gutural, cerebral y dental aplicable en sánscrito a los sonidos correspondientes a la 'n' (n, ṅ, ṇ).

Introducción

Acaso debiera empezar por confesar las dificultades que me supuso elegir un título para la presente investigación. De hecho, aún no estoy del todo convencido si finalmente di con la opción más adecuada, es decir, aquella que sintetice o revele plenamente el propósito y temática de esta tesis. Ciertamente, pudo haberse llamado “La cuestión del ser en el misticismo indio a la luz del *Amritānubhava* de Jñānēshwar”; o “Misticismo y ontología en el pensamiento de la India a la luz del *Amritānubhava* de Jñānēshwar”; o también “Un estudio de los fundamentos ontológicos del misticismo indio a través del *Amritānubhava* de Jñānēshwar”. Las posibilidades podrían ser muchas más.

Con esto busco señalar que esta investigación, aunque a primera instancia pudiera entenderse inequívocamente como el estudio de un tema bien específico, a saber, el pensamiento místico del santo hindú del siglo XIII, Jñānēshwar, tal como aparece cifrado en uno de sus escritos, el *Amritānubhava*, y su relevancia dentro de la historia del pensamiento de la India; aborda en realidad, desde el suelo fértil de este contexto particular, una temática compleja y multidimensional. Con el fin de que el lector se forme una idea más completa sobre el verdadero sentido de este ensayo, enumero a continuación las distintas fuerzas, por llamarlas de algún modo, que le dan vida y textura; algo así como el mapa implícito que inspiró tanto su largo proceso de gestación como su elaboración final. Sirva pues, tal enumeración como *prólogo* al mismo, en el sentido literal, de aquello que antecede (*pro-*) o está antes de las palabras y argumentos (*logos*), y que no obstante habita en ellos formando el trasfondo de sus posibles significados.

La cuestión del ser

A pesar de lo heterodoxa que pudiera parecer la tradición filosófica que elegí como tema de esta investigación, la inquietud más profunda, el ánimo o *pathos* que en realidad la inspira es de carácter puramente ontológico. Tal inquietud puede reducirse a una pregunta: ¿qué es eso que llamamos ser?, o más llanamente, ¿qué es el ser? Puesto que éste es el

horizonte de sentido más amplio es también el menos explícito a lo largo del trabajo. Sin embargo, constituye su nivel más esencial tanto en un sentido especulativo formal, el de la narrativa filosófica, como en uno personal.

Por encima de todas las diferencias que diversos pensadores han trazado entre el pensamiento occidental y el de la India, o incluso por encima del rechazo de Occidente a otorgar una jerarquía filosófica a las especulaciones de la India sobre las cuestiones últimas de la vida, es importante tener en cuenta que cualquier tradición filosófica descansa sobre un clima común y aborda temáticas y problemas “clásicos”, es decir, inherentes a la textura de la realidad, pero desde ópticas y sensibilidades muy distintas. En último término, griegos o hindúes preguntan por lo mismo: el ser. Como señala Luis Villoro en su pequeño estudio comparativo entre la filosofía occidental y la de la India: *Más que a diferentes problemas*, [la aproximación occidental por un lado y la de la India por el otro] *corresponden a diversas sensibilidades para enfocarlos*.¹ El elemento de fondo detrás de esas sensibilidades distintas es la cuestión del ser. Tal cuestión es pues, el gran tema de este trabajo.

La cuestión del ser a través del misticismo

La segunda fuerza que inspira este trabajo, y espero no ser demasiado atropellado o inesperado en este giro, es el modo único en que la cuestión del ser es iluminada, confluye, o adquiere un matiz y dimensión propias al interior del cuerpo de conocimientos, experiencias, prácticas y textos que en términos generales llamamos *misticismo*. Invirtiendo la sentencia, el modo único en que la experiencia mística, la unión mística y el estado experiencial que la define y fundamenta, supone casi siempre, y genera además, un planteamiento sobre el fundamento de toda la realidad y el ser humano, es decir, una narrativa ontológica. Esto quiere decir que el misticismo posee una dimensión ontológica *sui generis* que potencialmente constituye una vasta fuente de reflexión a torno a la cuestión del ser.

La historia del misticismo ha sido al mismo tiempo una historia que busca un fundamento para dicha experiencia, que debido a sus características únicas (su carácter

¹ Villoro, Luis, *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p. 67. R. Panikkar afirma sobre el mismo tópico: “Si el enfoque indico y el occidental fueran tan radicalmente diferentes y mutuamente incommensurables...ni siquiera podríamos percibir las diferencias y, por ende, ni siquiera hablaríamos de ellas...Son dos enfoques, unas veces complementarios, otras veces excluyentes, que forman parte de la urdimbre y la textura de la realidad misma”. Véase, Panikkar. R., *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 45.

absoluto y real en un sentido último, su universalidad, su condición trascendente, entre muchas otras), converge necesariamente con una exploración y fundamentación de la realidad y el hombre en su totalidad. El misticismo demanda, en su ser mismo y debido a su alcance, una reflexión ontológica. Históricamente este hecho ha llevado a los místicos a hacer uso de las categorías y conceptos de la filosofía dominante, pero además a contextualizar y transformar dicho lenguaje en obediencia a esa experiencia produciendo una narrativa ontológica propia, en ocasiones muy peculiar, que finalmente termina por significar -en sentido inverso- una fuente de inspiración para la especulación filosófica. Este intercambio, tan natural como complejo, a lo largo de la historia del pensamiento ha sido un factor determinante para cualquiera de sus extremos y ha contribuido de manera importante en la conformación del ambiente intelectual y experiencial de una cultura o tradición en una época dada.

No deja de ser sorprendente en este sentido, la tendencia difundida y casi automática entre los filósofos occidentales a desconfiar del misticismo, ya no se diga del pensamiento oriental, como fuente, o peor aún como *summa*, de la especulación filosófica, cuando en realidad la historia del pensar se encuentra íntima y significativamente vinculada a una tradición espiritual vigorosa y sumamente rica experiencial y conceptualmente, a tal grado que no es tarea sencilla atribuir a ciertos momentos, corrientes y figuras paradigmáticas de la historia del pensamiento el rubro exclusivo de filosofía separándoles de un posible espíritu religioso o místico. Piénsese por ejemplo en Platón o Bruno entre la figuras, o en el romanticismo entre las corrientes. De hecho, el origen mismo de la filosofía, el llamado *milagro griego*, el despertar de las potencias especulativas de la razón para explicar al ente en relación con su ser, ocurrió como resultado de una poderosa tensión originaria entre una inclinación mística hacia lo que no tiene forma, y las nuevas corrientes fascinadas por la facticidad del ente y las formas. Misticismo y filosofía son ambos términos griegos en su estirpe etimológica, pero aun más importante en su acepción significativa al interior de la realidad espiritual de una misma cultura que proclamaría en la voz de Píndaro: *No busques convertirte en dios... los asuntos de los mortales vienen mejor a los mortales*, y de manera simultánea en la voz del mítico Orfeo: *He dejado de ser mortal, soy dios*.²

² Respecto a esta tensión original en el seno del nacimiento de la filosofía, así como al carácter de la cultura griega, véanse entre muchos otros: Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1970; Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Londres, 1952; Doods, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960; Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1994; Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo

Parece ser que la polémica para reconocer la dimensión ontológica del misticismo, o también, el modo en que la cuestión del ser puede desembocar en un plano experiencial de carácter místico, surge de la costumbre anquilosada y vagamente justificada de entender al misticismo dentro de un contexto puramente religioso, hermético o esotérico. Desde luego, sería necesario indagar también el grado en que dicho prejuicio está determinado por la tendencia dominante a entender la filosofía exclusivamente dentro de un contexto pagano, racional y exotérico, así como el significado de tales atributos.

Afortunadamente ésta no es la regla general y contamos con más de una aproximación, dentro de la filosofía, al posible significado que el misticismo guarda para la reflexión ontológica, destacando de este modo, independientemente de las conclusiones o perspectivas del autor en particular, la originalidad, profundidad e importancia de la experiencia y lenguaje del misticismo para la historia del pensamiento en general. Así por ejemplo, un pensador como Martín Heidegger propone que si bien quizá la mística *tenga poca parte en el pensar o incluso no la tenga, si en cambio la tiene antes del pensar*, pues a la mística *convienen la nitidez y la profundidad extremas del pensar*.³

Al aseverar que el misticismo tiene que ver con un estado de cosas previo al pensar, Heidegger no se refiere a un estado pre-lógico o primitivo de la mente sino precisamente a un pensamiento ontológico originario, un pensamiento que permite que la realidad repose en su ser, y que en contraparte no se identifica únicamente con la racionalidad subjetiva (*ego cogito*) y los principios que ésta produce para explicar al ser y al mundo.

Haciendo uso de analogías claramente tomadas del lenguaje místico, Heidegger llegará a afirmar que, por el contrario, *pensar es escuchar al ser*⁴; que pensar es, haciendo uso del concepto del Maestro Eckhart, “dejar ser”, “permitir” (*Gelassenheit*), o como también se ha traducido al español, un estado de contentamiento y serenidad.⁵ Todo esto quiere decir que uno no piensa al ser sino que el ser *acontece* en el pensar, y que en consecuencia, el ser no es

de Cultura Económica, 1998; Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990; Rohde, Erwin, *Psyche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968; y Pániker, Salvador, *Filosofía y mística*, Barcelona, Anagrama, 1999. La cita de Píndaro aparece en Guthrie, p. 236; mientras que la de los himnos órficos en Rohde, p. 253.

³ Heidegger, Martín, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal-Guitard, 1991, pp. 72-73. Este texto cuyo título en alemán es *Der Satz vom Grund*, fue escrito por Heidegger en los años 50's.

⁴ Heidegger, Martín, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1969, p.7. Allí dice Heidegger: “El pensamiento es igualmente pensamiento del ser en la medida en que, perteneciendo (*gehörend*) al ser, le presta oídos (*hört*).”

⁵ Cfr., Heidegger, Martín, *Serenidad*, Barcelona, Serbal-Guitard, 1989. La palabra alemana ‘*Gelassenheit*’ permite esa doble posibilidad de traducción.

nunca un objeto del pensar sino lo que se piensa a sí mismo en el pensar.⁶ La pregunta por el ser se convierte de este modo en una experiencia y con ello Heidegger no ha hecho sino llevar la ontología al espacio de la inmediatez, inherente al misticismo.

Hemos citado a un pensador de la talla de Heidegger con el fin de vislumbrar lo pertinente que es hablar de una confluencia o proximidad entre la reflexión ontológica y la experiencia del misticismo, o viceversa, lo pertinente que es hablar del modo en que la experiencia mística contiene en su ser mismo, una vez que se le aborda y comprende más allá de su posible asociación unilateral con la teología o el hermetismo, una experiencia ontológica. El valor y profundidad de este descubrimiento, sin embargo, no radica meramente en que el misticismo ofrezca una perspectiva “diferente” o “alterna” a la cuestión del ser, o porque se trate de una perspectiva superior o niegue las de la filosofía o cualquier otra aproximación, sino porque tiene que ver directamente con la pregunta esencial, ¿qué es el ser?, aunque desde una sensibilidad muy particular.

Al haber pasado de la ontología y la cuestión del ser, asuntos tradicionalmente en propiedad de la filosofía, al misticismo no buscamos ni perpetuar la filosofía occidental traduciendo la experiencia mística al lenguaje de la metafísica tomado como paradigma universal del pensar riguroso; ni vemos en el misticismo una opción alternativa para evadir o superar los problemas de la filosofía. Esta misma aclaración debe igualmente tenerse en cuenta al llegar al pensamiento de la India en la siguiente sección. Anticipándonos, es importante entender que ni el misticismo ni el pensamiento de la India son empleados en esta tesis como un recurso o alternativa que comienza allí donde hemos agotado el pensar filosófico occidental o cuando simplemente deseamos minimizarlo o negarlo ante lo que consideramos es una empresa imposible o limitada.

⁶ Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer, 1969. En este breve texto Heidegger escribe: “Nunca concebimos pensamientos, ellos advienen a nosotros” (*Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns*).

El pensamiento de la India⁷

¿Por qué la India? Primero que nada, por una afinidad personal que al mismo tiempo ha representado un acicate para estudiar esta tradición en los últimos cuatro o cinco años. Y segundo, porque el pensamiento de la India, en su esencia misma, constituye un caso único, en el sentido de superlativo, del tema apenas esbozado arriba: la confluencia entre realización mística y narrativa ontológica, permitiéndonos una exploración tan vasta como honda del tema. Como decíamos antes, más que hablar de diferentes problemas, al acudir a la filosofía griega o hindú, hablamos de diferentes sensibilidades para abordar en último término un solo dilema: el ser. Bien, pues uno de los elementos fundamentales, acaso el más fundamental, de la sensibilidad hindú en torno a la cuestión del ser, es que de una manera originaria y necesaria su especulación filosófica responde al mismo tiempo a una experiencia mística. Alrededor de este hecho se erige y condiciona ampliamente esta investigación, constituyendo una de sus premisas más importantes.

Dentro de la tradición espiritual de la India, cualquier sistema doctrinal o filosófico en torno a la cuestión última, se encuentra fundado en una realización experiencial de ese principio, esto es, tiene su fuente y meta últimas en un compromiso de carácter espiritual. Por otra parte, cualquier experiencia mística y cualquier esfuerzo por describir tal experiencia, y en un sentido más específico, la culminación o el estado definitivo del misticismo, llamado con frecuencia, aunque no exclusivamente, liberación (*moksha*), tienen lugar al interior de un sistema doctrinal que explícita o implícitamente sostiene una visión conceptual sobre la naturaleza de la realidad última, ahora actualizada o materializada, por así decirlo, en la intimidad mística.

Si hay algo que le da una personalidad distintiva a las múltiples religiones y corrientes espirituales del subcontinente indio, en particular frente a las religiones semíticas, es precisamente su carácter especulativo, su inclinación a armonizar el credo y la praxis religiosa con un cuerpo doctrinal filosófico. Este hecho es la raíz de una vieja y conocida polémica planteada igualmente por los especialistas occidentales como por los orientales y que puede

⁷ Al usar expresiones como 'pensamiento de la India', 'filosofía de la India' y otras, me refiero únicamente al cuerpo de doctrinas y prácticas englobadas con el término 'hinduismo' (en sus formas védica, épica, puránica y moderna) y no como referencia a todas las religiones y/o tradiciones espirituales nacidas en el sub-continente. El genitivo 'de la India' no es pues sinónimo de todo lo que es y hay de religión y pensamiento en la India, sino únicamente respecto al llamado 'hinduismo'. Sirva esta importante aclaración para todo este trabajo.

resumirse en la siguiente interrogante: ¿es la filosofía de la India una verdadera filosofía, podemos llamarle filosofía? A menudo, al plantear esta pregunta, suelen olvidarse las otras dimensiones del dilema, es decir, que el pensamiento de la India debe su personalidad única no solo a su tendencia especulativa sino además a su compromiso con una realización experiencial, a su convicción de que toda afirmación filosófica sea sobre el ser, el hombre o el mundo, es fútil si no está fundada en una experiencia mística. De este modo, la interrogante anterior se complica, pues nos demanda una segunda pregunta: ¿es el misticismo de la India, un verdadero misticismo? De hecho, la misma lógica podría aplicarse cuando calificamos al pensamiento de la India como religión.

Más que intentar responder a tales cuestionamientos, lo importante aquí es comprender que el dilema significa una personalidad profunda, rica y semánticamente poderosa que en último término difícilmente puede reducirse a alguna de las categorías mencionadas sin demérito de su verdadero espíritu. El pensamiento de la India, y a partir de aquí sirva este apelativo genérico para hablar inclusivamente de las categorías filosofía y misticismo, es simultáneamente todas estas categorías de sabiduría y se expresa en un lenguaje que posee la virtud de moverse con libertad a través de contextos conceptuales de otro modo diferentes o incluso contradictorios.

En la India, la cuestión del ser no se encuentra escindida de la experiencia mística, sino al contrario la supone. Interrogar por el ser significa entrar en el espacio de la realización mística y por tanto interrogar por los fundamentos ontológicos de dicha experiencia. Indagar la esencia del misticismo supone una exploración de las profundidades del pensamiento filosófico indio, significa preguntar qué es el ser desde la sensibilidad especulativa india. El principio cardinal de la metafísica india es la espiritualidad (independientemente de si se toma tal concepto dentro de un contexto teísta o no), de la realidad, el ser y por ende de cada cosa en el universo, de todo cuanto existe. En términos filosóficos, esta especie de "ontología espiritual" aparece formulada por vez primera en el conjunto de textos canónicos conocidos como Upánishads (siglos vii al ix a.C.), aunque con notables atisbos en la tradición oral védica (s.xii-xv a.C.), y gira alrededor del concepto y experiencia de la unidad, la experiencia de la no-dualidad (*a-dvaita*). Por experiencia de la no-dualidad entendemos la convicción experiencial, y la narrativa correspondiente, de que en medio de la multiplicidad de seres y formas, al fondo de las vicisitudes que conforman el drama de la vida día a día, detrás de la fachada siempre

cambiante del universo, existe un único principio, expansivo, eterno y sagrado, al que los sabios de la India llamaron de distintas maneras: ser absoluto (*Brahman*), ser interior (*âtman*), conciencia suprema (*chiti*), o en la fórmula clásica de la vía negativa “no esto, no esto” (*neti neti*), o simplemente “Eso” (*Tat*). No obstante la variedad de nombres, en todos ellos habita siempre la certeza sublime de la unidad, de ser uno (*ekam*): *El ser es Uno aunque los sabios lo llaman de muchas maneras...*⁸; así se anticipa el *Rig Veda* (siglo xv a.C.) a las conclusiones especulativas de las *Upânishads* y desde ellas a las de prácticamente todo el pensamiento de la India.

Así pues, en el contexto de esta investigación, estudiar el pensamiento de la India significa abordar el sistema doctrinal y las prácticas encaminadas a propiciar, por un lado, y a explicar, por el otro, la realización experiencial de la unidad de todas las cosas, tal como la acabamos de definir. En ese sentido, y sigo aquí la terminología que R. Pannikkar usa para el misticismo en general, el pensamiento de la India se mueve en una doble dimensión interdependiente: por un lado tenemos la experiencia misma, el *locus* de la revelación interior, y por el otro, la narrativa que busca describir y compartir con los demás el significado de esa experiencia:

Yo describiría al misticismo como el conjunto de doctrinas, formuladas de un modo más o menos coherente, sobre la experiencia última de la realidad. Esa experiencia última de la realidad es el *locus* de la experiencia mística. El misticismo es la narrativa para esa experiencia mística.⁹

En el caso particular de la India, esa narrativa ha sido siempre de carácter eminentemente filosófico, es decir, ontológico. Aunque en un sentido teórico muy amplio, podemos suponer que el *locus* es siempre el mismo, esto no ocurre con la narrativa que le da voz y lo contextualiza históricamente, en la medida en que ésta se encuentra determinada por las diferentes transformaciones intelectuales, sociales y lingüísticas dominantes en una época dada. Este proceso de re-definición constante de la especulación metafísica alrededor de la experiencia mística termina de algún modo por también transformar y redefinir constantemente la experiencia misma, el modo en que nos acercamos a ella y el modo en que la vive el místico,

⁸ *Rig Veda* 1.164.46. *Ekam sat, viprâ bahudhâ vadanti*. Existen varias ediciones del *Rig Veda*, tanto en inglés como en español, aunque en su mayoría se trata de versiones compendiadas. Si no se indica lo contrario, nuestras citas de este texto pertenecen a la edición de Panikkar, Raimundo, *The Vedic Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, p. 660. Otra edición muy recomendable es la de W. Doniger (Delhi, Penguin Books, 1994).

⁹ Panikkar, Raimundo, “Mysticism of Jesus the Christ”, en: Bäumer, Bettina (editora), *Mysticism in Shaivism*

cuyo éxito frente a su comunidad dependerá entonces de su capacidad para interpretar y comunicar su experiencia, es decir, de su capacidad hermenéutica, al seleccionar e incorporar elementos y fuentes de la tradición dentro de un nuevo discurso. Así pues, mientras que la convicción en la no-dualidad es la pauta universal del pensamiento indio, el modo en que tal experiencia ha de entenderse, así como sus consecuencias cosmológicas, epistemológicas y demás, está condicionada a un proceso vigoroso de depuración narrativa.

Así pues, cada una de esas actualizaciones temporales de la experiencia y revelación originales supone un nuevo esfuerzo por describir y redefinir esa experiencia tan total y absoluta, es decir, supone necesariamente una re-definición ontológica. La actualización de esa revelación, tal como se manifiesta en momentos distintos de la historia del hinduismo, y por tanto en contextos de recepción distintos, supone una elaboración narrativa innovadora sobre el fundamento, sobre el ser de todas las cosas, por definición uno y sin par. Paralelamente, cada nuevo intento por formular y explicar tal experiencia en el contexto de una reflexión ontológica sobre la unidad de todas las cosas, supone necesariamente una reflexión, igualmente innovadora, en torno a la diversidad, la dualidad, la realidad fenoménica y el ser humano. Y es aquí que llegamos al último elemento de esta tesis, Jñānēshwar y su obra el *Amritānubhava*, un caso ejemplar de este proceso y carácter *sui generis* del pensamiento de la India.

Jñānēshwar y la experiencia neotárea del ser (*amritānubhava*)

Fue justamente a la luz de esta confluencia “natural” entre narrativa ontológica y experiencia mística que un texto como el *Amritānubhava* llamó mi atención. Se trata de una obra única y a la vez universal, una obra radical respecto a la tradición y al mismo tiempo una ventana a esa tradición. Debo comenzar por decir que no es un tratado o manual típico de misticismo, a la manera por ejemplo de las obras místicas cristianas o de muchos tratados de yoga clásico, cuyo eje argumentativo es la descripción detallada y paulatina del proceso de transformación espiritual del individuo, que finalmente y con base tanto a su esfuerzo personal como al don de gracia divino (*gratia*), logra una inmersión cognitiva y existencial en el ser mismo de dios, en la realidad de dios, un estado por definición inefable y trascendente, en contraste con la condición inicial de dicho individuo y su entorno. Tampoco se trata de un análisis filosófico de otros momentos del misticismo indio, ni es un debate especulativo sobre el

pensamiento de las grandes figuras de la tradición. Como el propio Jñanēshwar afirma en el texto, el *Amritānubhava* es antes que nada y de principio a fin la expresión natural del estado último, del estado constante del ser mismo, al que por cierto el santo da el mismo nombre, *amritānubhava*, la experiencia neotárea del ser, que no es finalmente sino otro nombre desde otra narrativa para la experiencia de la no-dualidad. En este sentido, el tema del *Amritānubhava* es *amritānubhava*.

Esto no quiere decir, sin embargo, que veamos en el texto la descripción de una experiencia desvinculada o ajena a otras posturas y formulaciones en torno al mismo tema, el tema central del hinduismo. Jñanēshwar es un autor doblemente excepcional, pues por un lado su *amritānubhava* (la experiencia que describe el texto y el texto mismo) representa un planteamiento original y hasta radical respecto a la historia sapiencial de la India, y por el otro, precisamente debido a esa originalidad, constituye una confluencia muy particular de las diferentes fuentes y corrientes espirituales de esa historia de búsqueda, revelación y transmisión de las enseñanzas sobre el ser. Llamamos ejemplar al *Amritānubhava* porque en sí mismo representa una ventana al proceso, inherente a la vocación india, de definición ontológica sobre la base de una experiencia mística. En consecuencia, es también una ventana al proceso vigoroso de redefinición narrativa alrededor de esa experiencia. Esta personalidad ejemplar significa no sólo que Jñanēshwar lleve a cabo en su obra ese proceso, sino que desde ella uno puede percibir o vislumbrar el proceso completo, el gran proceso del pensamiento indio.

De acuerdo con la mayoría de los autores, Jñanēshwar nació en el año 1275¹⁰ -diez años después de Dante y quince del Maestro Eckhart¹¹. A pesar de haber sido un brahmín erudito y por tanto un conocedor de la lengua sánscrita, Jñanēshwar hizo de su lengua local -el marathí- lo que Dante con el italiano y Eckhart con el alemán: convertirla en un instrumento poderoso para presentar por vez primera las cuestiones más profundas de la existencia humana, antes reservadas únicamente para ser estudiadas y comunicadas en sánscrito, tal como lo era el latín en el ambiente intelectual y espiritual de Dante y Eckhart. Su propósito fue el mismo de aquellos dos: demostrar que la experiencia de Dios no está limitada a unos cuantos, ni depende

¹⁰ Para mayores detalles en torno a la polémica alrededor de las fechas de nacimiento y muerte de Jñanēshwar, véase más adelante en el capítulo tercero la semblanza biográfica de Jñanēshwar, p. 107.

¹¹ Elsa Cross ha señalado en su libro sobre Jñanēshwar, quizá el único estudio disponible en español sobre el santo, esta proximidad "coincidente" entre las fechas de Jñanēshwar y Dante, no así el caso del Maestro Eckhart, que aquí incluyo. Cfr., Cross, Elsa, *La experiencia interior. Confluencias de la espiritualidad hindú en Jñanēshwar Maharaj*, México, UNAM (tesis doctoral), 1990, p. 20.

de la afiliación o fidelidad a ninguna institución o jerarquía dominante, ni surge de un ritual externo o la obediencia a un canon prescrito.

Al igual que Dante y Eckhart, Jñānēshwar sufrió el celo de ese sector ortodoxo dominante, y en consecuencia la importancia de su obra para la historia del pensamiento indio no sólo ha sido minimizada sino además por largo tiempo olvidada e ignorada. Este hecho es patente aun hoy. Así por ejemplo, su nombre no aparece en las historias y estudios más importantes, tanto occidentales como hindúes, de la historia del pensamiento y la religión de la India, precisamente porque el criterio de selección y legitimidad de una enseñanza es que ésta haya sido formulada en sánscrito.¹²

Dante murió en 1321, Eckhart en 1328 y Jñānēshwar en 1296. Esto significa, y aquí termina la analogía con los místicos europeos, que vivió sólo 21 años. A pesar de esta corta vida, Jñānēshwar nos legó su extenso comentario a la *Bhagavadgītā*, llamado *Bhavārtha Dīpikā*, conocido popularmente como *Jñāneshwari*; una composición de 65 versos llamada *Chāngadeva Pāsashtī*; más de mil canciones místicas o *abhāngā*, que incluyen su famoso himno a Hari o *Haripāth*; y desde luego el tratado que aquí nos ocupa, el *Amritānubhava*; todos escritos en lengua marathí.¹³

El carácter extraordinario de esta corta vida es todavía mayor cuando uno descubre el modo en que en ella tuvo lugar un asombroso proceso de asimilación y confluencia de una gran variedad de corrientes de la espiritualidad hindú, tanto ortodoxas como heterodoxas, antiguas como contemporáneas, clásicas como populares. *Jñānēshwar es una figura excepcional* -ha dicho Elsa Cross:

No sólo en sus escritos sino en el curso de su vida, se dio en él la confluencia de dos tradiciones místicas muy distintas entre sí: la tradición yóguica de los maestros *nāth* y la tradición *bhaktā* o devocional del culto al Señor Vitthala en Maharashtra. En forma inusitada.....Jñānēshwar debió tener acceso también a conocimientos filosóficos tan ocultos como los...del shivaísmo de Cachemira.¹⁴

En realidad este fenómeno "inusitado" de confluencia va, en el caso de Jñānēshwar y en particular en un texto como el *Amritānubhava*, más allá de la simple apropiación de la tradición en sus diferentes tendencias. Se trata más bien de la expresión vigorosa de su propia

¹² Para mayores detalles sobre este hecho, véase más adelante en el capítulo tercero, p. 109.

¹³ Para todos los detalles relacionados con cada una de estas obras atribuidas a Jñānēshwar y en particular sobre el *Amritānubhava*, véase más adelante en el capítulo tercero, p. 108.

¹⁴ Cross, Elsa, *Op. Cit.*, p. 20. Para el análisis detallado de estas tradiciones así como su presencia en el pensamiento de Jñānēshwar, véanse más adelante las secciones correspondientes en el capítulo segundo.

experiencia, la expresión espontánea de un estado que está por encima de cualquier valoración escrituraria o canónica:

....Jñanēshwar revivió en sí mismo la revelación no sólo de la *Bhagavad Gîtā* sino de la tradición entera de los *rishis*, y es en sí la demostración de su verdad, pues su experiencia está en una consonancia total, en los aspectos más fundamentales y más profundos, con lo que ya revelan los Vedas, las Upanishads y la propia *Gîtā*, por un lado, y por otro, la gran tradición de los yoguis y ascetas, y también la de los devotos o *bhaktas*.¹⁵

En efecto, Jñanēshwar da vida y actualiza antiguos conceptos y experiencias en torno a la cuestión del ser, pero “dar vida” o “estar en consonancia”, como señala Cross, significa, como iremos viendo, redefinir o depurar narrativamente. De este modo, Jñanēshwar no sólo nos lleva al gran corazón del pensamiento de la India, su vocación místico-ontológica, sino que lo hace revelando formas de entendimiento y experiencia totalmente nuevas y profundas, que no obstante y en último término nos permiten al mismo tiempo comprender formas previas de entendimiento (de narrativa ontológica) y experiencia inherentes a la tradición, mostrando así tanto su profundidad milenaria como su destino único.

Así pues, los diez capítulos que conforman el *Amritānubhava* representan un caso ejemplar de este proceso de redefinición ontológica que obedece a una experiencia íntima y directa de la no-dualidad. En sus versos aparecen reunidos, en el doble sentido de confluencia y depuración, las figuras casi arquetípicas del pensamiento indio en torno a la experiencia fundamental de la unidad de todas las cosas. Esta especie de síntesis de antiguas líneas de pensamiento, incluye por tanto de manera implícita las grandes síntesis previas alrededor de la experiencia última, a saber, la de las Upanishads (siglos viii a.C. al ii d.C.), la de la *Bhagavadgîtā* (aprox. s. iv a.C.), y la del *advaita vedānta* (s. vii d.C.); así como las de corrientes más modernas y hasta cierto punto heterodoxas, pero igualmente influyentes en el mapa espiritual de la India, como es el caso de la formulación altamente sofisticada del shivaísmo no-dual de Cachemira (s. ix-xiii d.C.).

Así pues, el criterio para la selección de estas fuentes y tradiciones está determinado en un primer momento por el propio lenguaje y las preferencias escriturales de Jñanēshwar, pero en un segundo momento tal criterio confluye, no por casualidad, con otro más amplio y

¹⁵ *Ibid*, p. 23. Los *rishis* son los antiguos sabios védicos que la tradición considera como instrumentos originales para la revelación divina, materializada en el cuerpo textual de himnos, conocimientos y prácticas rituales conocido como *Veda*.

definitivo, el de la experiencia última de la no-dualidad que es finalmente el gran tema del *Amritâmbhava*.

El objetivo de esta tesis es pues una interpretación de las enseñanzas místico-ontológicas del *Amritâmbhava* y además, a partir de ellas, del pensamiento de la India. Jñanêshwar nos permite así comprender no sólo esta posible consumación o síntesis de la historia del pensamiento indio volcado desde su origen a la pregunta por el ser al amparo de una revelación interior de esa verdad, sino la totalidad de ese movimiento milenario en sus figuras más relevantes. Finalmente, el texto nos permite descubrir una continuidad narrativa y experiencial en torno al ser que está presente en los grandes momentos de la historia espiritual de la cultura india. En este sentido, Jñanêshwar eleva a la categoría de canon, un canon vivo, la propia experiencia del ser, la experiencia de la no-dualidad. Ese estado natural y constante es la fuente de todo canon escriturario y de toda corriente de pensamiento. Desde la perspectiva de este canon vivo, la única perspectiva concebible para Jñanêshwar, es posible entrever, a pesar de la disparidad que el *Amritâmbhava* pudiera representar para la tradición, la continuidad lúcida de esa tradición en la que tanto ideas y experiencias nuevas como enseñanzas antiguas tienen su condición de posibilidad de tal modo que las primeras sirven y amplían a las segundas más que negarlas o superarlas. En el corazón de este proceso, al que espero haber contribuido a su entendimiento con este estudio, se encuentra desde luego la realidad constante del ser mismo, la experiencia más total y más entrañable, la experiencia extática y la proclamación final del pensamiento de la India: *En verdad todo esto es el Ser (Brahman), uno sin segundo*¹⁶. En las palabras del *Amritâmbhava*: *No hay nada que pueda señalarse que no sea Dios. De hecho, todo está penetrado por Shiva*.¹⁷

Plan de trabajo

El plan de trabajo que esta tesis habrá de seguir ha sido ya prácticamente delineado de manera implícita al enumerar, en esta larga introducción, los motivos centrales de la misma.

Así, el capítulo primero ("La 'peculiaridad' del misticismo indio y la acepción tradicional de misticismo") expone la naturaleza peculiar del misticismo indio y revisa de

¹⁶ Cfr. Rig Veda 8.58.2, 10.129.3; Chândogya Upanishad, 3.14.1; Manduka Upanishad, 2. Si no se indica lo contrario, todas las referencias a las Upânishadas pertenecen a la edición de Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1992.

¹⁷ *Amritâmbhava* X.39. Todas las referencias al *Amritâmbhava* pertenecen a la edición de Bahirat (*The Philosophy of Jñanadeva. As Gleaned from the Amritâmbhava*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984).

manera somera los elementos más importantes alrededor del concepto tradicional de misticismo. Ahí planteo además el trasfondo ontológico del misticismo así como su carácter problemático. El capítulo segundo (“Los antecedentes: conceptos fundamentales y grandes síntesis alrededor de la experiencia de la no-dualidad”) nos prepara para el estudio del *Amritānubhava*, por un lado señalando los elementos esenciales del pensamiento de la India, y por el otro, revisando el cuerpo filosófico y experiencial que confluye en la obra de Jñānēshwar y que de algún modo constituye el horizonte en el que cobran sentido y dirección las ideas articuladas en el *Amritānubhava*. Como ya se mencionó, la pauta conceptual que determina la selección de las fuentes y tradiciones que forman parte de este horizonte, a saber, las Upānishads, la *Bhagavadgītā*, el vedānta no-dual de Shānkara y la escuela del shivaísmo no-dual de Cachemira, es la experiencia de la unidad, la realización mística de que un ser no-dual es el principio último de toda la realidad.

En el capítulo tercero (“Jñānēshwar y el *Amritānubhava*”) ofrezco una semblanza biográfica de Jñānēshwar, una introducción al ambiente espiritual de su época, así como un estudio preliminar del *Amritānubhava*, que incluye una sección sobre las diferentes ediciones y traducciones disponibles. El capítulo cuarto (“El *Amritānubhava* de Jñānēshwar”), el más extenso de la tesis, aborda la cuestión del ser en las palabras y conceptos de esta obra. Esto quiere decir que temas y conceptos que bien podían analizarse de manera particular (notablemente, la pareja primordial Shiva-Shakti, la refutación de la ignorancia, el estado de liberación y la devoción amorosa o *bhakti*), sirven en nuestra lectura del texto como medios para comprender y profundizar, desde diferentes ángulos, en el tema central de la obra: la experiencia de la no-dualidad. Las conclusiones inferidas de este análisis, tema del capítulo final (“El carácter ejemplar del *Amritānubhava* en relación con la tradición espiritual de la India”), buscan precisar una vez más el carácter “peculiar” del pensamiento indio, ahora a partir de las ideas y enseñanzas contenidas en el *Amritānubhava*. De este modo, el capítulo vierte, en relación con toda esa tradición, los resultados obtenidos a través de la exploración del tema de esta tesis.

Baste decir que he evitado hasta donde me ha sido posible el uso de conceptos y palabras sánscritas y de otras lenguas de la India. Espero que con esto la lectura de la tesis, ya de por sí “ruidosa” para muchos colegas (¿misticismo? ¿India?), sea más sencilla y placentera. En todos los casos, la traducción de citas tomadas de fuentes en otros idiomas es mía.

Capítulo Primero

La “peculiaridad” del misticismo indio y la acepción tradicional de misticismo

1.1 Nota preliminar

Como apenas señalé en la introducción, la razón principal para haber elegido a la tradición de la India como pretexto para un estudio en torno a la dimensión ontológica del misticismo es, además de una afinidad personal hacia esa cultura, la flexibilidad semántica inherente a la narrativa filosófica del hinduismo que permite una aproximación muy particular al problema, en comparación por ejemplo con el lenguaje de la metafísica occidental o el de la teología de las religiones semíticas. Por principio y en términos muy generales, esta diferencia radica en la naturaleza “unitiva” del pensamiento hindú, esto es, en su ausencia de cuerpos textuales y cognitivos independientes o escindidos entre sí. Aún cuando es posible discernir categorías y divisiones al interior del vasto cuerpo de sabiduría de la India, en sentido estricto ninguna de éstas siguió un curso de desarrollo aislado o especializado, ni adquirió una identidad individual. La fuente de inspiración principal y la meta última estuvieron siempre en la sabiduría total más que en sus posibles y muy variadas ramificaciones intelectuales y prácticas. Es como si la vitalidad y fuerza de atracción de esa sabiduría total, constatada una y otra vez en la experiencia de los grandes pensadores y santos, simplemente impidió a lo largo de muchos siglos una fragmentación. Este hecho es de suprema importancia y ha representado un verdadero reto para Occidente, pues muy fácilmente puede llevarnos, de manera errónea, a un reduccionismo. Puesto que la sabiduría de la India no se identifica propia o exclusivamente con lo que en Occidente llamamos religión, filosofía o misticismo, por mencionar sólo algunas categorías importantes, o puesto que no están presentes en su dinámica interna los parámetros con los que solemos medir y clasificar nuestros conocimientos, se trata entonces de un conocimiento potencialmente sujeto a incompreensión o interpretaciones limitadas, diatriba y rechazo, desconocimiento y olvido. A veces simplemente se le considera como “otro tipo” de

saber, donde alteridad suele ser sinónimo de inferioridad o inmadurez intelectuales. En otros casos se tiende a tomar la parte por el todo. En este último sentido, la tendencia general ha sido reducirle únicamente a religión, aunque también hay quienes consideran que la categoría occidental que mejor le va es misticismo, mientras que algunos más se inclinan a llamarle filosofía, a pesar de que, como ha señalado H. Zimmer, en realidad *no hay una sola palabra sánscrita que abarque e incluya toda la tradición literaria de la India que nos lleve a considerarla como una tradición filosófica*.¹

Como sea, el caso es que ese cuerpo múltiple y al mismo tiempo homogéneo de conocimientos, textos y prácticas que tuvo su origen y evolución posterior en el territorio de lo que hoy conocemos como el subcontinente indio, es con igual derecho tanto filosofía como religión, tanto misticismo como imaginación literaria. En su interior, ninguna de estas categorías representa edificios conceptuales, lingüísticos o prácticos independientes. Tal vez teniendo en cuenta este hecho, algunos autores han hablado de la naturaleza mística de la filosofía de la India o de la naturaleza filosófica de la religión y misticismo de la India. Así, lo que parece ser una dificultad, contradicción o imposibilidad pasa a ser en realidad una apertura y flexibilidad semánticas e interpretativas únicas. Esta “peculiaridad” del pensamiento de la India es una de la premisas más importantes de esta investigación. En las siguientes líneas trataré de explicar en qué consiste esa fuerza unitiva del conocimiento indio, cuál es su sello distintivo que como un hilo invisible entreteje el inmenso y colorido tapiz de tradiciones, prácticas, textos y conocimientos que identificamos simultáneamente con una religión, un misticismo y una filosofía muy particulares.

1.2 Primera aproximación a la “peculiaridad” del misticismo indio

Aún cuando La mayoría de los autores, entre ellos varios de los grandes especialistas de origen hindú, insisten en un carácter peculiar del pensamiento de la India; son muy pocos quienes en realidad han profundizado en este hecho. La gran mayoría utiliza esta “peculiaridad” como un método inmediato para diferenciar el conocimiento filosófico de Occidente de la sabiduría de la India, más que para ahondar en el carácter de uno y otro. De este modo, la

¹ Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990, p. 34. R. Panikkar afirma algo semejante: “La cultura india no tiene una palabra única para ‘filosofía’”. (Cfr., *La experiencia filosófica de la India*, p. 106).

peculiaridad se agota en la formulación, cierta pero vaga, de las grandes diferencias que existen entre ambas tradiciones, sin alcanzar su sentido último.

Así por ejemplo, aunque son abundantes las afirmaciones sobre la peculiaridad del pensamiento de la India con base a su carácter espiritual:

Es obvio que la perspectiva de la filosofía india es esencialmente espiritual.²

La filosofía de la India es en esencia espiritual [...] El carácter dominante de la mente hindú [...] es la tendencia espiritual.³

o como un conocimiento vivencial y dedicado a resolver los predicamentos inmediatos de la existencia por encima de cualquier aspiración intelectual:

Profundas y sobrias reflexiones acerca de los problemas de la existencia humana [...] convencieron a todos los filósofos indios de que la filosofía debía ser una forma de vida y no meramente una especulación.⁴

El estímulo fundamental para la búsqueda del filósofo no fue la curiosidad intelectual o el asombro, sino el deseo de alcanzar el valor más elevado de la vida.⁵

Todos los sistemas importantes de la filosofía india parten de los problemas prácticos y trágicos de la vida y aspiran a la verdad con el fin de resolver el sufrimiento del hombre en el mundo...⁶

o como un saber cuyo fundamento es siempre una experiencia mística:

[La filosofía de la India] es misticismo [en cuanto que] insiste en una disciplina que conduce a la realización de lo espiritual.⁷

es poco o nada lo que uno encuentra respecto al significado último de ese ser “espiritual”, “existencial” o “místico” que le dan personalidad y vitalidad únicas a las especulaciones indias sobre el ser.

En su libro *Philosophies of India*, Zimmer nos ofrece una idea más elaborada sobre el verdadero significado detrás de este carácter peculiar. De acuerdo con él, en la India:

....la preocupación central nunca ha sido informar sino transformar: un cambio radical en la naturaleza del hombre, y de ese modo, una renovación del entendimiento que éste

² Rajadhyaksha, N.D., *Los seis sistemas de filosofía india*, Madrid, Etnos, 1997, p. 18.

³ Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Vol. 1, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 24-25.

⁴ Rajadhyaksha, *Idem*.

⁵ Mahadevan, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E., 1998, p. 21.

⁶ Radhakrishnan, S. y Moore, Ch., (editores), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1967, pp. xxi-xxii. Véase en general la sección titulada “The Spirit of Indian Philosophy” (pp. xx-xxix).

⁷ Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Vol. 1, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, p. 41.

tiene tanto del mundo exterior como de su existencia.⁸

Esta transformación que subyace a todo cuerpo de conocimientos consiste, en su nivel más profundo, en una transformación experiencial de consecuencias ontológicas radicales:

La sabiduría filosófica [de la India] consiste en un aprendizaje especializado dirigido al logro de una condición ontológica superior.⁹

Aún sin definir en qué consiste tal estado, es importante por lo pronto tener en cuenta que el pensamiento de la India tiene que ver, en su ser mismo, con la realización de una condición ontológica de características únicas y que es partir de esto que posee un carácter distintivo. Ahora, para comprender mejor e introducirnos gradualmente a ese carácter distintivo es ilustrativo delinear algunos aspectos importantes del pensamiento de la India en relación con los ideales de la sabiduría occidental.

1.3 La “peculiaridad” del pensamiento de la India y el saber occidental

De acuerdo con Aristóteles en las primeras líneas de la *Metafísica*, la búsqueda filosófica está inspirada en la necesidad universal de los seres humanos por conocer.¹⁰ En el mismo texto, Aristóteles define a la filosofía como *episteme theoretike*, como una indagación en los primeros principios y las causas últimas del ente, entendido a su vez como *aquello que ha sido buscado tanto antes como ahora y que lo será siempre, y que siempre escapa al filosofar*.¹¹ El sello distintivo detrás de estas afirmaciones es una búsqueda que se expresa siempre como interrogación.

En el pensamiento de la India existe por supuesto este buscar, y las dimensiones intelectuales que el mismo genera son una parte integral del cuerpo total de conocimientos; pero además hay un “encontrar”. Buscar-y-encontrar conforma la trama completa del pensamiento indio, así como el proceso que permite la transformación interior del hombre y de su percepción y entendimiento de toda la realidad. “Encontrar” significa en este contexto una realización experiencial, en el doble sentido de volver real, tangible, y de consumir, completar

⁸ Zimmer, *Op. Cit.*, p.4

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ (παντες ανθρωποι τουειδεναι ορεγονται φυσει). Cfr., *Metafísica*, I.1. 980a (Madrid, Gredos, 1994, p. 69).

¹¹ Todo el capítulo primero de la obra está encaminado a fundamentar la concepción aristotélica de la sabiduría (*sophia*) como “ciencia acerca ciertos principios y causas” y, más precisamente, como ciencia que se ocupa de “las causas primeras y de los principios”. *Ibid.*, p. 74.

o perfeccionar. Lo que podemos llamar filosofía de la India se desenvuelve de principio a fin dentro de esta dimensión en la que confluyen por un lado, la indagación metafísica (el buscar) y por el otro, la convicción plena de una realización experiencial última de lo buscado (el encontrar); empleando de nuevo los conceptos de R. Panikkar ya citados, una narrativa ontológica (que busca y define), y el *locus* mismo de la experiencia mística (el encuentro directo con la verdad).

Al igual que los primeros filósofos griegos, los antiguos sabios de la India preguntan por la naturaleza de todas las cosas, “la urdimbre”, “el entramado” en que todo está tejido; “la raíz y el origen”, “la vida” universal, “la morada” en que todo reposa.¹² Sin embargo, al mismo tiempo, es igualmente cierto que ambos pensamientos parecen haber tomado direcciones distintas para abordar tales cuestionamientos, en realidad centrados alrededor de uno solo: ¿qué es el ser? Así, mientras los griegos, orientados hacia las formas y la determinación armónica de la diversidad, transformaron su experiencia del ser, su asombro por el ser (*thaumazein*) en una tarea racional que otorga un fundamento a la realidad; los pensadores de la India se sintieron persuadidos por una búsqueda experiencial y liberadora de ese mismo principio, al grado que ésta se convertiría en el núcleo de una transformación radical de su entendimiento y el mundo. Más que justificar y determinar al ente en su ser, partieron de la certeza de que es posible hacerse uno con ese principio supremo. En ambos casos hay una toma de conciencia del abismo que separa el modo en que aparecen las cosas y el modo en que esperamos que en verdad sean, el abismo entre apariencia y ser. Sin embargo, para los griegos esta experiencia significó asombro y allí el imperativo de salvar las apariencias fundándolas en su ser, en una sustancia comprensible racionalmente; mientras que para los pensadores indios la experiencia significó desilusión, y desde ésta el imperativo de poner fin a las apariencias del mundo para alcanzar la verdad.

Algunos autores, han identificado tales diferencias con el carácter introspectivo de la *psique* india por un lado, y plástico o extrovertido de la cultura occidental por el otro. En la India, el contenido de la indagación, reflexión o planteamiento especulativo no es *únicamente* un principio ontológico o un fundamento metafísico sino una realidad experiencial autónoma, viva, en la cual todo saber y todo buscar se resuelven y consuman; una realidad que ya ni siquiera requiere de un fundamento, pues debido a su autonomía y carácter absoluto revela de

¹² Cfr., Villoro, Luis, *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India*, México, UAM, 1996, p. 15.

golpe en un nivel íntimo y simultáneo todos los secretos de la existencia y el universo.

Así pues, aquello que en Occidente tiende a quedar encubierto bajo el halo del misterio y por tanto escapa irremediamente al poder del filosofar representa la verdad más nítida y plena entre los sabios de la India. Entre los griegos y desde entonces, esa experiencia estuvo asociada con el *mystes*, el iniciado. Este hecho puede verse como una separación entre el saber filosófico y la experiencia mística, que más tarde daría pie, notablemente a partir del cuerpo teológico cristiano, a un sinfín de complejidades interpretativas y en última instancia a un concepto unidimensional de misticismo.¹³

Volviendo a la India, el eje de la interrogación metafísica es, a diferencia de la pregunta griega por el ser, la presencia intuitiva de la verdad, una especie de trasfondo meta-lógico absoluto y confirmado en la experiencia. Este hecho decisivo radica precisamente en que el pensamiento de la India no es única y exclusivamente filosofía, y por tanto nunca enfrentó el dilema de distinguir o separar la narrativa ontológica de la experiencia espiritual, reservando esta última al misterio. En este sentido, la trama interrogativa que indaga en la verdad última sólo cumple una función narrativa dramática. Se pregunta porque se puede escuchar, el ser no sólo *aparece* aquí y allá *oculto* en los entes, sino que está confirmado, realizado en la

¹³ Como parte de esta comparación genérica, vale la pena matizar esta tendencia a oponer los saberes de Occidente y Oriente, por ejemplo bajo los títulos de un saber racional frente a uno espiritual. En el caso del pensamiento de la India, es importante reconocer que muchos de sus textos, tanto los clásicos como obras menores, dedican páginas enteras a la especulación intelectual y a la elaboración de argumentos lógicos a favor o en contra de ciertas verdades, esto es particularmente tangible durante la época en que florecieron las seis *darshanas* o escuelas filosóficas, todas ellas con una inclinación sistemática bien definida (la escuela *nyāya* fundada por Gautama; la *vaisheshika* de Kanada; el *yoga* de Patañjali, antecedido por el *sāmkhya* de Kapila; el sistema ritualista del *mīmāṃsā*; y el *vedānta*). La sabiduría de la India ha producido además complejos cuerpos doctrinales en torno a la estructura del conocimiento humano, las operaciones intelectuales y de la percepción; ha propuesto y justificado racionalmente sistemas de valores morales y teorías del lenguaje. Conceptos tan influyentes como *pramāna* (medios de conocimiento válido) y *tarka* (razonamiento lógico) son ejemplos claros de esta disposición a un orden racional y a una argumentación coherente y bien fundada.

En el caso de Occidente, debemos reconocer que muchas de sus empresas, en apariencia exclusivamente intelectuales, están sustentadas o suponen una preocupación de carácter espiritual. Recordemos por ejemplo, el modo en que la filosofía inspiró entre los griegos la adopción de una forma de vida muy particular (*bios*). Este ideal, cuyos mejores ejemplos lo conforman las figuras de Heráclito, Sócrates y Pitágoras, tenía como fin establecer un vínculo tan necesario como natural entre lo que se piensa y lo que se hace, es decir, demandaba una congruencia e integridad existenciales. A lo largo de la historia de Occidente, filósofos y poetas proclamaron ese ideal en formas muy diversas, repitiendo así una especie de arquetipo que se debate contra la fuerza racionalizadora de la ciencia y la especulación filosófica.

Es evidente que la experiencia humana, independientemente de un horizonte cultural o geográfico, es tan vasta como compleja que cancelar sus múltiples posibilidades con el fin de destacar su tendencia más predominante, no hace sino empobrecer la riqueza inherente a la naturaleza del ser humano. La responsabilidad de que este esquema se haya convertido en norma (reducir la India a espiritualidad y Occidente a racionalidad) ha sido sin duda una labor compartida tanto de los especialistas de Occidente como de los pensadores de la India -y no únicamente de los primeros como suele creerse. En nombre de la claridad, ambos han cometido el error

experiencia interior. El ser no es ausencia: se encarna. El conocimiento filosófico de la India es inseparable de esta revelación total del ser; más aun, constituye una expresión de tal revelación. Así, lo que en Occidente llamamos misticismo, en la tradición espiritual de la India no está obligado a *demostrar* su realidad o veracidad, acudiendo para ello -como ocurre paradójicamente en Occidente- al lenguaje dominante de la filosofía, y por tanto introduciendo en su ser mismo cierto grado de imposibilidad. En la India, el misticismo es parte integral de la filosofía. El pensamiento de la India es ambas cosas. En él conviven vitalmente la elucidación y la narrativa filosóficas y el trasfondo experiencial místico; esta comunicación impregna además la adoración ritual y el culto religioso, determinando por completo el carácter y la personalidad del pueblo indio.

Así pues, si hemos de ser estrictos o si tuviéramos que optar por una sola de estas categorías en última instancia tendríamos que inclinarnos por el misticismo, de nuevo con las salvedades que el término amerita, por cuanto que es esa experiencia la fuente que da vida y sentido últimos a la inquietud filosófica en la India. Como señala Villoro:

Podemos decir sin exagerar que toda ella [la filosofía de la India] está al servicio de un sólo fin: hacer posible esa experiencia suprema [la experiencia mística] y comprenderla debidamente.¹⁴

El fundamento último de este cuerpo de sabiduría es algo tan abrumadoramente absoluto y gratuito que en última instancia, en el nivel de la realización mística, hace insuficiente todo empeño racional. En ese sentido, el valor más extremo de la filosofía india está en servir a la experiencia mística, negándose en ello a sí misma. La cumbre más alta del entendimiento supone salir de la esfera del entendimiento especulativo. Este hecho aparece con una belleza única en varios relatos de las Upanishads que una y otra vez señalan que el conocimiento verdadero no se alcanza mediante la reflexión intelectual. Así por ejemplo, en la *Chândogya Upanishad*, cuando Uddalaka Aruni pregunta a su joven hijo, Shvetaketu, quien “está inflado con presunción”, tras haber dominado el conocimiento védico: *¿es que has preguntado por aquella enseñanza mediante la cual aquello que no ha sido escuchado se torna en algo escuchado, aquello que no ha sido pensado se torna en algo que ha sido pensado, aquello que no ha sido conocido se torna en algo que ha sido conocido?*¹⁵; de algún modo está

del esquematismo conceptual, que luego se convierte en costumbre y entonces en olvido.

¹⁴ Villoro, Luis, *Op. Cit.*, p. 61.

¹⁵ Chândogya Upanishad, 6.1.

descalificando cualquier conocimiento que se adquiere a través de medios intelectuales. En otro famoso diálogo de la misma Upánishad tenemos la misma idea:

“Enséñame, venerable”, [diciendo], así Nârada se acercó a Sanatkumâra. Éste le dijo: “Dime lo que sabes, así yo te diré lo que viene después”.

A esta petición, el joven Nârada ofrece una larga lista de conocimientos que incluyen entre otros el cuerpo ritual védico, la gramática, la aritmética, la astrología y muchas otros. Finalmente agrega: “*Eso conozco, venerable. Conozco los himnos, pero no conozco al Ser*”. Sanatkumâra, su maestro, confirma: “*En verdad, todo lo que has estudiado son [sólo] nombres*”.¹⁶

Al leer con cuidado estos versos, descubrimos que lo que las Upánishads nos quieren decir es que ellas mismas *no* son el conocimiento último. Estudiarlas y contemplarlas no constituye el verdadero conocimiento. Sin embargo, es únicamente a través de estudiarlas y contemplarlas que uno alcanza esa conclusión, que uno comprende que es necesario ir más allá de sus proclamaciones y argumentos, es decir, que uno vislumbra el *locus* de la experiencia que ellas sólo señalan, describen y explican. Gracias a ellas llegamos a comprender que *no son* todo el conocimiento, el conocimiento último. La grandeza filosófica de las Upánishads, y en general del pensamiento de la India, radica en que la verdad que proclaman *no pertenece en última instancia* a la esfera de la especulación filosófica. Esto es tangible cuando leemos que las grandes conclusiones filosóficas son, tanto en la voz de los sabios y maestros que las proclaman como en la voz la voz de los neófitos y aspirantes que las aprenden, resultado de una disciplina espiritual muy ardua, centrada principalmente en las prácticas de la meditación y el ascetismo. Así por ejemplo, en la *Taittirîya Upanishad* el estudiante Bhrigu sólo llega a comprender las enseñanzas que le imparte su maestro Varuna a través la práctica del ascetismo:

Bhrigu Vâruni se acercó a su padre Varuna y le dijo: “Señor, instrúyeme respecto a Brahman” [el Ser supremo].

A través de una larga serie de intercambios progresivos, Varuna explica a Bhrigu que el ser es entre otras cosas el alimento, el aliento, la conciencia y finalmente la dicha. Para cada una de estas enseñanzas el maestro da la misma instrucción práctica a su discípulo:

Esfuézate por conocer aquello de lo cual nacen los seres, mediante lo cual, una vez que nacen, viven, y en lo cual penetran al morir. Eso es Brahman.

¹⁶ Chândogya Upanishad, 7.1

Inmediatamente después de esta recomendación la Upánishad agrega: *Y Bhrigu practicó ascetismo y, habiendo practicado ascetismo, comprendió.*¹⁷, es decir, tuvo la experiencia de cada nivel de la enseñanza. De este modo, cada uno de esos planos sucesivos tiene su fundamento en una realización experiencial.

Las Upánishads son un ejemplo sublime de esta filosofía al servicio del misticismo, o también, del misticismo como fundamento último de cualquier cuerpo doctrinal sobre la realidad última y la existencia humana. Vistas en ambas direcciones, la Upánishads revelan el carácter peculiar y vigoroso común a toda la sabiduría india, así como esa enorme flexibilidad semántica y vitalidad interpretativa de las que hemos venido hablando.

Así pues, la religión y sabiduría védicas, la especulación vedantina, la poesía devocional, el yoga esotérico e incluso las escuelas lógicas o materialistas y prácticamente cualquier corriente en cualquier momento de la historia de la civilización india tendrá su fundamento en este substrato místico. De esta certeza sublime brota el inmenso árbol del hinduismo, tanto en sus expresiones teístas como en las no teístas; en sus pasajes más oscuros y paradójicos como en los más líricos y explícitos, en la sabiduría del asceta y en el arrobamiento del simple devoto. Los sistemas doctrinales inherentes a cualquiera de estas posibilidades se basan en una experiencia mística. Esto significa que en todos ellos la indagación por el ser y los discursos y conclusiones conceptuales derivadas de tal indagación van de la mano y adquieren su verdadera dimensión en la experiencia íntima. Éste es el criterio último para poder hablar sobre el ser. La autoridad final sobre cualquier especulación es este compromiso profundo con una transformación espiritual que tiene como fundamento y propósito una experiencia revelatoria o sagrada.

Este elemento se encuentra detrás de las afirmaciones de un gran número de autores que caracterizan vagamente, como vimos, al pensamiento de la India como “espiritual” o “vivencial”, en su afán de distinguirlo de la filosofía occidental. Y es también precisamente este hecho al que nosotros nos referimos en esta investigación como el carácter “peculiar” del misticismo indio.

Puesto que hemos aceptado que en un nivel último el pensamiento de la India es más próximo a lo que en Occidente llamamos misticismo -a sabiendas de que no existe un equivalente conceptual exacto en las lenguas de la India para este término, como tampoco lo

¹⁷ Taittiríya Upanishad, 3.1-3.6.

hay para el de filosofía- es necesario indagar en qué consiste tal experiencia, primero en su acepción tradicional intentando comprender su fundamento ontológico implícito; y segundo en el contexto particular del pensamiento de la India ahondando también en la manera en qué dicha experiencia nos ofrece una visión distinta sobre la cuestión del ser; es decir, de qué modo el misticismo de la India atisba algo no concebido en la acepción tradicional.

1.4 Misticismo y ontología

Hace ya casi un siglo, en el prólogo a la duodécima edición de *Mysticism*¹⁸, Evelyn Underhill expresaba su sospecha de que ningún tipo de tratamiento evolutivo o psicológico del proceso espiritual fuese el más adecuado para entender el misticismo. De acuerdo con ella, aproximarse al misticismo a través del proceso individual o subjetivo que un ser humano experimenta de camino hacia un estado final trascendente pasa por alto el elemento decisivo, a saber, el ser mismo de la visión mística, el estado primordial que define y da realidad a la iluminación mística. Al señalar esto, Underhill parece decir que la esencia del misticismo tiene que ver más con aquello que se revela al místico, lo dado en la experiencia y que coincide con la culminación del sendero ascendente, y no tanto con lo que el sujeto vive a través de lo que considera son diferentes etapas progresivas de su conciencia en relación con una conciencia trascendente a la que se aproxima paulatinamente. Es evidente que Underhill llega a esta idea como resultado de una contemplación más profunda del fenómeno místico en una época posterior a la redacción original del libro, cuyo subtítulo reza contradictoriamente: *A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. Como parte de esta maduración intelectual en la duodécima edición podemos leer: *Aún cuando la vida mística significa crecimiento orgánico, su sentido original debe hallarse en la ontología...*¹⁹

Con esta afirmación, Underhill le da nombre al tipo de aproximación que mejor le va a la experiencia mística: la ontológica. Si bien se puede cuestionar hasta que punto ella misma desarrolla una interpretación ontológica del misticismo o con qué grado de profundidad (pues ello depende por lo demás de un entendimiento de la propia ontología), lo importante aquí es rescatar su señalamiento por sí solo. En él se cierne un elemento importante para el

¹⁸ Underhill, Evelyn, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Nueva York, Meridian Books, 1955.

¹⁹ *Ibid.*, p. viii.

planteamiento, dirección y alcance de esta investigación. En primer término, lo que Underhill nos dice es que es necesario revisar la tendencia clásica de estudiar al misticismo desde el punto de vista del sujeto, esto es, como un proceso de transformación individual (purificación, ascesis, noche oscura y éxtasis o unión denotan todos esa misma tendencia), que aspira al final de su penosa marcha a conocer o experimentar una realidad de carácter trascendente. Lo que Underhill quiere sugerir con la preeminencia de una perspectiva ontológica es que al momento de querer comprender la experiencia mística posee mayor relevancia una reflexión sobre el sentido de la experiencia en sí misma, así como sus implicaciones ontológicas, que cualquier análisis del proceso subjetivo para llegar a ese estado final.

Es igualmente importante observar que la afirmación no sólo apunta a esclarecer aquello que el sentido común entiende por misticismo, sino aquello que se ha especulado y formulado sobre el misticismo entre los círculos de especialistas, ya sea desde una perspectiva teológica, filosófica o psicológica. Esto es, aquello que se ha formulado con el fin de explicar al misticismo desde el interior de un lenguaje y un pensamiento dominantes.

Es pues necesario esbozar en qué consiste esa interpretación dominante sobre el misticismo, pues de esa comprensión depende nuestro entendimiento del misticismo de la India en general, y del planteamiento de Jñanēshwar en particular.

1.5 La acepción tradicional de misticismo

Ante nuestra conciencia y proyectado desde ella, el misticismo aparece como algo sumamente ambiguo, matizado por prejuicios de toda clase, tanto a favor como aquellos que lo niegan o minimizan. Se le asocia con esoterismo, con lo impenetrable o misterioso, y no ha faltado quien lo llame irracional, algo que no tiene que ver con la realidad ordinaria ni con los seres humanos comunes y corrientes, y que en consecuencia poco o nada tiene que ver con el pensamiento objetivo, mucho menos con las cuestiones últimas de la realidad y el hombre. Como ocurre a menudo, cuando una palabra se usa con tal desenfado sucede que ya ha perdido su verdadero peso. En muchos sentidos, todas estas ideas, tanto en su vertiente optimista como en las de la crítica, conllevan no sólo una interpretación limitada sino aún más grave, olvido. El olvido es la reacción final ante la falta de disposición para entender algo o para entenderlo únicamente de un modo que agota toda reflexión ulterior. Este hecho ha acompañado

históricamente al misticismo en todas sus formas y épocas, relegándole a un plano secundario frente a otros cuerpos de conocimiento, o persiguiéndolo y condenándolo. Por otra parte, es igualmente cierto y significativo que el misticismo fascina. Encubierto con ese halo de misterio e incomprensión, la experiencia de la que hablan los místicos nos seduce o alivia. Así, al parecer resurgiendo de su olvido, el misticismo nos convoca desde un lugar muy profundo.

Un ejemplo extraordinario de esta doble actitud de rechazo y fascinación ante el misticismo aparece en una de las tragedias tardías de Eurípides: las *Bacantes*. Ahí, Eurípides nos muestra cómo el dios Dionisos tiene lugar en la *polis* en la misma medida en que ésta lo rechaza; con su llegada a Tebas se viene abajo el orden y la linealidad causal, pero al mismo tiempo revela que una ciudad completamente gobernable, mantenida bajo un orden absoluto, elemento representado en la tragedia por el rey Penteo, en realidad ya está muerta. El impulso místico representado por la figura inasible de Dionisos, constituye la irrupción súbita de algo muy íntimo. Es una fuente de vitalidad que no obstante puede ser la más pavorosa de las cosas, sobre todo para un pueblo enamorado de la forma y el equilibrio como lo fue el griego. Fascinación y horror adquieren su tinte más sublime cuando el reconocimiento de lo indeterminado alcanza al hombre en un nivel esencial, ontológico, confundiendo las barreras entre lo divino, lo social y lo primitivo, confundiendo a los mortales con los inmortales.²⁰

Este ejemplo ilustra con nombres particulares el carácter ambiguo del misticismo, su naturaleza contradictoria y problemática. Pero además señala el origen etimológico de ese carácter problemático:

...la misma palabra misticismo es poco afortunada. Sugiere bruma, y por ende un pensamiento obnubilado, confuso o vago. Sugiere además misterio y milagros, y en consecuencia charlatanería.²¹

Radhakrishnan, el famoso comentarista del pensamiento de la India, establece algo similar cuando dice:

Misticismo es una palabra con poca aceptación tanto entre los racionalistas como entre los teólogos dogmáticos. Ambos la critican como una tendencia a ver las cosas fantasiosamente, dentro de un halo dorado o sentimental, con el fin de justificar el hábito de la mente humana de albergar creencias contradictorias al mismo tiempo....²²

²⁰ Cf., Eurípides, "Bacantes", en: *Tragedias*, vol. 3, Madrid, Gredos, 2000, pp.253-334. La bibliografía sobre el tema es sumamente extensa. Entre muchos otros, véanse, Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1984; Winnington, Ingram, *Eurípides and Dionysus*, Cambridge, 1948; Kirk, G.S., *The Bacchae by Eurípides*, Londres, 1970.

²¹ Stace, *Mysticism and Philosophy*, Londres, MacMillan, 1960, p. 15.

²² Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, Nueva York, Oxford University Press, 1969, p.

Mientras que Radhakrishnan confirma positivamente la relación entre misticismo y la noción de misterio en el contexto del pensamiento racional que por definición busca desembarazarse de cualquier señal de misterio en la realidad (*El misticismo [...] es la aceptación de que existe misterio en el universo...*²³); otros autores matizan esa relación atribuyéndole un carácter negativo o escindido de la especulación intelectual: *Misterio [...] significa aquello que trasciende por completo la posibilidad de un entendimiento intelectual.*²⁴

Junto a la noción de misterio viene la de oposición, o al menos distancia, frente al pensar racional. Este esquema es afín a prácticamente toda la historia del misticismo, en particular el de las religiones semíticas, pero también, como veremos, el de la India, aunque ofreciendo opciones interpretativas propias. Al interior de este esquema confluyen, desde la óptica del sujeto, la oposición entre lo que puede conocerse y lo que nos está velado conocer, lo desconocido; desde la óptica del objeto, la oposición entre lo que es evidente de suyo y asequible al conocimiento y aquello de lo que poco o nada puede saberse pues carece de determinación racional.

Misticismo y misterio tienen su raíz en el griego *mysterá*, que Heródoto asocia con los cultos secretos practicados en Grecia desde una época muy antigua.²⁵ Los sustantivos *mystes*,

61.

²³ *Ibid*, pp. 61-62.

²⁴ Stace, W.T., *Op. Cit.*, p. 250.

²⁵ Heródoto describe: "Ellos dos se preguntaban, llenos de perplejidad, quiénes podrían levantar la polvareda, cuando de repente oyeron un griterío que a Diceo le pareció se trataba del grito ritual que, en honor de Yaco, se entona en los misterios [...]. Esta fiesta la celebran los atenienses todos los años en honor de la Madre y la Hija, pudiendo iniciarse en ella todo ateniense o cualquier otro griego..." *Cfr.*, Heródoto, Historia, 8.65. (Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, Vol. v, pp. 103-105). La palabra "misticismo" no aparece en la Biblia. En el Nuevo Testamento la palabra aparece únicamente en algunos pasajes de los Evangelios Sinópticos en el sentido de conocimiento secreto (*Cfr.*, Mateo 13.11, Lucas 8.10, Marcos 4.11). Será más tarde entre los primeros padres del desierto que el término comenzará a usarse con mayor frecuencia y variedad semántica pasando a formar parte del canon cristiano en sus tres niveles: bíblico, litúrgico y espiritual. Orígenes (siglo iii) utiliza la palabra para denotar el significado textual que subyace al sentido literal, revelando al lector atento el misterio de la esencia de Cristo. A partir de esto, los comentaristas del Libro, en particular de los Evangelios y el Cantar de los Cantares, lo utilizan en sus interpretaciones y exégesis según la connotación de "secreto" u "oculto", dando origen al *corpus mysticum*. Sin duda las figuras de Clemente de Alejandría y Dionisio el Areopágita ocupan un lugar central en este proceso al desarrollar y formalizar estas ideas en una teoría mística estructurada y ordenada lógicamente. En el caso del Pseudodionisio, su exposición es una notable conjugación de elementos griegos y cristianos en el que se establecen conceptos fundamentales que hoy siguen determinando nuestro entendimiento del misticismo (la unión con dios, el carácter negativo y trascendente de esa unión, el sendero purificador ascendente, la gracia, la importancia de la experiencia sobre toda especulación, la obediencia al canon teológico y muchos otros). La presencia del misticismo continuaría a lo largo de la alta edad media con el auge de la *Theologia mystica* que llegaría a fijarse como disciplina académica y que Santo Tomás definió como *cognitio Dei experimentalis* (*Summa Theologica* ii.ii, q. 97, a.2). Sin duda el elemento más decisivo en la consolidación de la palabra dentro del lenguaje espiritual de Occidente, a veces teniendo lugar de manera armónica junto a su

mysteria y *myein* contienen la misma raíz verbal con la que se asocia respectivamente a las palabras “iniciado”, “el proceso de iniciación” y “la iniciación en sí misma”, todas ellas relacionadas con un acto de introversión, literalmente al “cerrar los ojos y la boca”, es decir, al cerrar “las puertas” perceptuales que nos conectan con el mundo ordinario. El acceso al misterio ocurre cuando se suspende el mundo mediante un recogimiento en la oscuridad interior, más allá de los sentidos y las funciones de la mente. Ésta es la condición para ver (*epoptes*), para estar en presencia de la verdad, para que tenga lugar la revelación mística o hierofanía.

Varios pasajes de los textos filosóficos y religiosos de la India describen y utilizan imágenes similares de recogimiento de los sentidos como medio hacia la experiencia interior. Una Upánishad tardía, por ejemplo, describe al buscador espiritual que se prepara para el conocimiento místico llevando sus sentidos e intelecto a la intimidad del corazón a través del símil de una tortuga que retrae sus miembros:

Al igual que una tortuga recoge sus extremidades,
[el buscador] lleva la mente al corazón.
Luego pronuncia con calma los doce sonidos [...]
llena todo su cuerpo con una inhalación
y cierra todas sus puertas.²⁶

Se trata pues de un movimiento doble: el movimiento de lo que queda velado: el mundo de las formas diversas, de los seres particulares; y el movimiento de lo que se re-vela, el mundo homogéneo e ilimitado de la experiencia trascendente, que invariablemente escapa a los sentidos y al intelecto.

Otra derivación etimológica de la palabra misticismo infiere su significado de *myeo*, que puede traducirse como “cerrar una herida que se ha abierto”, esto es, “curar”. De acuerdo con esta línea de pensamiento, más práctica y menos conceptual, el misticismo supondría una restauración o revelación de la realidad verdadera. Tal experiencia supone entonces haber

desarrollo formal otras a contrapelo y provocando tensión, fue la actualización del término en distintas épocas en la experiencia personal de los grandes santos, que materializa, por así decirlo, cualquier exégesis. Cfr., Haas, Alois, “What is Mysticism?”, en: Bäumer, Bettina (editora), *Mysticism in Shaivism and Christianity*, pp. 1-36.

²⁶ Kshúriká Upanishad, 3-4b. Citado en: Mahony, W. K., “The Self. A Vedantic Foundation for the Revelation of the Absolute”, en: *Meditation Revolution*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000, p. 390. El autor comenta así el pasaje: *De acuerdo con la Kshúriká Upanishad ...los procesos mentales deben ser llevados al espacio profundo y sublime del corazón. El contemplativo logra esto en parte al cerrar sus ojos y su boca (“al cerrar las puertas”) y también aquietando su respiración.* La *Bhagavadgítá* (2.58) presenta una imagen idéntica como condición necesaria a la experiencia interior. Dice: “Aquel que retira los sentidos de sus objetos del mismo modo en que una tortuga recoge sus miembros (en el caparazón), establece su conocimiento en la sabiduría

encontrado una solución al mundo ordinario caracterizado por la pluralidad, la ilusión, la temporalidad y finalmente el dolor.

Místicos, filósofos y teólogos han vertido a lo largo de la historia, bajo diferentes nombres y contextos, argumentos y analogías que confirman y sostienen este esquema explicativo dual, en el que desde luego intervienen también interpretaciones sobre aquello que llamamos conocimiento, ilusión, ser humano y principio último o ser. La tarea de abordar todos estos conceptos con detalle y de forma temática por supuesto rebasa con mucho los fines de este trabajo. No obstante, cualquier investigación en torno al misticismo, sobre todo si se parte de una perspectiva ontológica, no puede ignorarlos. Espero pues que su presencia y mención constante tanto en este análisis preparativo como al estudiar el misticismo del *Amritámubhava* logren esbozar al menos su valor para el entendimiento del misticismo y finalmente para la comprensión de lo que éstos son *desde* el misticismo.

Gran parte de las dificultades intelectuales para entender al misticismo radican en que los instrumentos y conceptos con los que contamos para tal empresa determinan de antemano nuestro entendimiento de dicha experiencia, prefigurando un esquema que asumimos de una manera casi automática como punto de partida para nuestras especulaciones en torno al ser del misticismo. Este fenómeno es cierto también para los místicos, que tienen que recurrir al pensamiento y categorías dominantes -por regla general las de la filosofía vía su tradición religiosa particular- para dar fe de su experiencia y explicarla a los demás.²⁷ Así pues, puesto que el misticismo tiene que ver directamente con la cuestión del ser, puesto que se trata de un evento radical, la historia de los argumentos a favor y en contra del misticismo es una historia implícita de los diferentes conceptos filosóficos sobre el ser, la realidad y el hombre. Este hecho es particularmente claro e intenso en el pensamiento de la India que, como hemos explicado antes, debe su peculiaridad a su casi espontánea confluencia de experiencia mística y narrativa ontológica.

Es pues necesario revisar algunas de esas conclusiones que el pensamiento filosófico ha expresado sobre el misticismo -y en consecuencia sobre el ser. De este modo tendremos mayor claridad sobre el horizonte en el que cobra peculiar importancia el misticismo de la India, a su

suprema”.

²⁷ El mejor ejemplo de este fenómeno es el cristianismo, al que de una manera sumamente “fácil”, es decir, imprecisa, podría atribuírsele esta estructura dual, sin embargo, no se trata únicamente que el cristianismo haya articulado esa estructura conceptual, sino que en un sentido inverso, la narrativa cristiana recoge dicha estructura de la cultura griega, donde fue formulada por primera vez de manera formal.

vez iluminado por el texto que aquí nos atañe: el *Amritánubhava*

1.6 La presencia de un pensamiento y lenguaje dominantes en el misticismo

De acuerdo con F. Nietzsche, la filosofía se nutre de una experiencia epitomizada en la afirmación: “Todo es uno”. Esta sentencia, agrega el filósofo, *tiene sus orígenes en una intuición mística*.²⁸ Con esta afirmación no sólo se aduce a la proximidad original entre el conocimiento filosófico y el misticismo, sino además a la idea de que aquello que hace próximos a los dos saberes es el concepto-intuición de “la unidad de todas las cosas”. En esta dirección, si volvemos al significado etimológico de misticismo, tenemos que en términos esquemáticos se confrontan dos planos irreductibles de realidad, por un lado tenemos la realidad visible de las formas determinadas y por otro la realidad trascendente e indeterminada. Esta oposición está, como veremos, íntimamente vinculada con el señalamiento de Nietzsche.

La afirmación de la unidad de todas las cosas es una afirmación ontológica. En ella se pone en juego el concepto no menos importante de la pluralidad y la diversidad fenoménica, la experiencia de la diferencia y la individuación. En este sentido, la sentencia “todo es uno” es una proclamación sobre el ser de los entes: los entes encuentran unidad en su ser. Lo uno, el ser, es además la realidad última, el fundamento. A los ojos del filósofo la cohesión y el sentido que posee la diversidad fenoménica es posible gracias a su unidad subyacente. Todos ellos son, es decir, tienen verdad y sentido en su ser, en su unidad subyacente. La tarea de la filosofía es determinar al ente en cuanto tal, dar razón de la multiplicidad fenoménica. De ahí la importancia de la palabra (*logos*) en tanto razón o fundamento. La palabra-razón es el vehículo del ser porque determina y define la pluralidad de las cosas. La realidad inmediata tiene su fundamento en algo que le trasciende y que es uno: el ser.

Por otra parte, al asociar el misticismo únicamente con la experiencia de aquello que trasciende la realidad inmediata de los entes y atribuir a esa experiencia un valor definitivo y absoluto queda abierto el dilema del *status* ontológico de la realidad inmediata, de la multiplicidad. Identificar la realidad del ser con la experiencia trascendente significa relativizar el valor ontológico del mundo concreto. En este contexto, el mundo de los entes no es el *locus* del misticismo y por tanto en él no intervienen, o tendrán sólo un valor relativo, todos los

²⁸ Nietzsche, F., *Werke in drei Bänden*, (edición de Karl Schlechta), Munich, Hanser, 1956, vol.III, p. 361.

instrumentos que nos vinculan con la realidad del ente, en primera instancia los sentidos, pero también la razón y la palabra. Fue así que de un modo casi imperceptible pero de ningún modo fortuito, el misticismo fue identificado con esta experiencia ajena al mundo y contraria a él. En el núcleo de esa identificación se encuentra el entendimiento de la polaridad arquetípica unidad-diversidad. No es posible pasar de la segunda a la primera sin una gran dosis de esfuerzo y disciplina, de *askesis*, como Platón le llamó, legando a la posteridad un esquema que las grandes tradiciones espirituales harían suyo y que puede reducirse al siguiente silogismo: no hay mística sin ascética.

Es interesante observar el modo en que la metafísica occidental si bien articula un concepto de unidad; al momento de concebir a ese ser únicamente como un ente supremo crea un absolutismo irreductible que abre la senda del dualismo entre aquél y el mundo fenoménico²⁹. Esta formulación no disipa el dilema de la dualidad, por el contrario lo repite. En muchos sentidos, el misticismo hará suyo este procedimiento. La metafísica piensa al ser fuera del mundo y el misticismo, vía la teología, adopta, y de este modo contribuye con, este mismo entendimiento ontológico que concibe al ser como una sustancia sin relación con la realidad concreta. Este entendimiento ontológico es el fundamento de la experiencia mística de lo trascendente, o mejor dicho que la *experiencia mística sea necesariamente una experiencia de lo trascendente opuesta, superior y distinta a la experiencia perceptual e intelectual de los entes*. Podemos observar entonces, cómo la noción clásica de misticismo en tanto experiencia inmediata o intuitiva de la realidad trascendente descansa en una racionalización extrema de los conceptos de ser y ente, y desde luego del de filosofía en tanto cuerpo dogmático de conocimientos divorciados de la vida, en tanto búsqueda de patrones y estructuras que den validez a nuestra experiencia del mundo y que justifiquen lógicamente la realidad de los entes, entendidos como objetos para un sujeto. Esta objetivación del mundo -y la subjetivación del ser humano- lleva la experiencia mística a un plano meta-objetivo, pero no en el sentido de una

²⁹ Buena parte de los esfuerzos de M. Heidegger por repensar la historia de la metafísica occidental están encaminados precisamente a resolver este dilema, por él llamado "el olvido del ser". Este olvido equivale a la preeminencia de un ser absoluto, *summum ens* y *causa sui*, detrás o más allá de la realidad inmediata, el ente de entes. De acuerdo con Heidegger, esta supremacía de lo óntico desemboca en un vacío experiencial ontológico expresado en su concepto de *Entgötterug*, la desaceralización del mundo, cuyos antecedentes pueden hallarse en Nietzsche, por ejemplo cuando éste diagnosticó nuestra época como *presa de una profunda ilusión, pues se apoya en la inconscia creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad lógica, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso corregir al ser* (*El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 127).

realidad sin referente objetivo como sostienen algunos estudiosos³⁰, sino debido al modo en que tal experiencia está determinada por un lenguaje dominante que de manera incuestionable ve en la realidad del ente un objeto a disposición de un sujeto y en consecuencia ve en el ser una sustancia incommovible y trascendente. Este hecho termina por aislar, es decir, hacer ininteligible al misticismo. Como veníamos diciendo, en el corazón de este misterio intrínseco al misticismo habita la paradoja -y la estrategia narrativa- de una unidad y totalidad absolutas a las que no obstante subyace una aceptación negativa de la dualidad e imperfección del mundo de los entes.

En su libro *Mystical Experience*, Ben-Ami Scharfstein enumera lo que a su juicio son los principios fundamentales de todo misticismo y no es casual que los primeros dos en su lista sean precisamente por un lado la unidad y por el otro la separación. Las diferentes cosas y seres del mundo, dice, *son todos una misma cosa, que difiere de todas sus diferencias*³¹; y citando a Fichte, agrega: *El ser es absolutamente uno, no hay varios seres sino un único ser*³². Sin embargo, la unidad es impensable sin la realidad previa de la dualidad, convirtiéndose por tanto en una unidad “problemática” o sujeta a la ambigüedad. Scharfstein explica: *Se llega a esta identidad absoluta [...] al separar la realidad de aquello que, de acuerdo con los místicos, la oscurece*.³³ Ambos conceptos se nutren el uno del otro para articular un entendimiento metafísico del misticismo, o también, para trasladar la narrativa metafísica de la filosofía al interior de la experiencia mística. En un nivel radical, unidad y dualidad tienen su fundamento la una en la otra. Sólo desde una percepción negativa del mundo, desde una experiencia de la dualidad, que entre los místicos aparecerá descrita una y otra vez como experiencia de sufrimiento, incompletud, mal y desilusión, puede comprenderse, por un lado, la unidad como un principio ontológicamente superior a la realidad ordinaria, y por el otro, la unión mística como una culminación del ascenso introspectivo que paulatinamente logra superar el mundo, los sentidos y los contenidos mentales. Desde luego, serán muchas y muy variadas las acometidas de los místicos para recuperar el mundo y conciliarlo experiencial y teológicamente con su estado de comunión que por definición debería incluirlo todo. Algunos de ellos simplemente no verán ningún caso en ello consagrando abiertamente su experiencia a una estructura dual que salvaguarde el carácter absoluto, puro y completo de la unidad

³⁰ Véase por ejemplo Stace, W.T., *Op. Cit.*, pp. 134-160.

³¹ Scharfstein, Be-Ami, *Mystical Experience*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p.142.

³² *Idem*

trascendente. Para otros, será el dilema esencial por resolver y dedicarán su vida a desentrañar el lenguaje que pueda transmitir sus visiones. Sin embargo, en términos conceptuales tal empresa está condenada a la imposibilidad, en la medida en que la experiencia que se busca explicar está fundada en una separación, en una aceptación de la dualidad y de la individualidad limitada del ser humano. Al igual que el filósofo, el místico se enfrentará a un problema viciado *ad infinitum*: ¿cómo describir la realidad última, el estado de comunión mística, la revelación final, sin negar o minimizar la realidad ordinaria cuando todos nuestros pensamientos y el lenguaje dominante alrededor de tal estado está penetrado por la concepción metafísica del ser, cuando todo recurso conceptual disponible está fundado en presupuestos metafísicos? En este punto es ilustrativo y valioso revisar algunas de las definiciones tradicionales del misticismo.

Para Underhill el misticismo *es la tendencia innata del hombre hacia la armonía total con lo trascendente*.³⁴ R. Otto define “trascendencia” como “alteridad”, de tal suerte que el misticismo es, en su opinión: *...la vida que se vive en el conocimiento de esta ‘otredad’ absoluta: Dios*.³⁵ Desde una perspectiva gnóstica, varios especialistas describen al misticismo, siguiendo en esto principalmente a Plotino, como “intuición inmediata”, “percepción” o “contemplación” (*theoría*) directa de lo trascendente, independientemente de si tal experiencia tiene lugar o no en un contexto teísta.³⁶ En esta misma línea tendríamos la definición de Santo Tomás: *cognitio Dei experimentalis*.³⁷ Para algunos es el concepto de unión (*unio mystica*), en sus amplias acepciones y grados escolásticos, lo que define en realidad al misticismo; mientras que entre los místicos del judaísmo, la experiencia última (*devekuth*) es contacto directo o adhesión a Dios pero difícilmente unión³⁸. Para algunos más, el misticismo es el ascenso del alma a planos superiores de conciencia, mientras que para otros se trata más bien de un descenso a las profundidades del alma. Las divergencias, matices y sutilezas teóricas y

³³ *Ibid.*, p. 146.

³⁴ Underhill, E., *Op. Cit.*, p. xiv.

³⁵ Otto, Rudolph, *Mysticism, East and West. A Comparative Study of the Nature of Mysticism*, Nueva York, Collier Books, 1962, p. 141.

³⁶ El misticismo es “una forma de conocimiento inmediato y experiencial de Dios”. Bouyer, L., “Mystisch”, en: Sudbrack, J., (editor), *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg, 1974, p. 69.

³⁷ *Summa Theologica*, II-II, q.97, a.2. (Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologiae*, vol. 3, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, pp. 611-612).

³⁸ Véase por ejemplo, Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, F.C.E., 1996, p. 109. Ahí puede leerse: “...sólo en casos extremadamente raros el éxtasis significa unión real y concreta con Dios...Creo que nada expresa mejor este sentido de la distancia entre Dios y el hombre que el término hebreo empleado generalmente en esta literatura para referirse a lo que en otros casos se denomina *unio mystica*. Se trata de la palabra *debecut*, que significa “adhesión” o “estar unido” a Dios. Éste es para el cabalista el fin último de la perfección religiosa.”

teológicas alrededor de todas estas ideas son tan vastas como profundas y a ello se han consagrado muchos autores. No es nuestro propósito detenernos en ello. Lo que buscamos es discernir en estas referencias el esquema metafísico apenas señalado.

Lo que tenemos en cada una de estas sentencias es que el misticismo tiene que ver en algún nivel -desde el absoluto hasta el cauteloso- con comunión, con religión en el sentido original de volver a unir (*re-ligare*). Sin embargo, la manera de articular conceptual y lingüísticamente este hecho fundamental supone inextricablemente la afirmación no menos importante de un estado de cosas previo caracterizado por la separación y la incompletud. La proclamación mística de la unidad (sea de un modo intuitivo, devocional o cognitivo, sea relativa o absoluta, sea de Dios, del vacío, del ser o de cualquier otro superlativo metafísico), encuentra su fundamento, dentro de este esquema tradicional, en una dualidad previa que separa, con el fin de asegurar narrativamente el *status* ontológico supremo del ser, al hombre y la realidad ordinaria del ser mismo a través del argumento de la trascendencia. Aunque la meta última es proclamar la plenitud positiva del ser, ahí mismo subyace este sentimiento pesimista frente a la realidad. No queremos decir desde luego que este pesimismo le quite méritos o invalide la experiencia mística, pues su fundamento último radica precisamente en su inmediatez experiencial y de este modo ningún argumento puede descalificar o reducir intelectualmente la verdad que el místico “conoce” en la intimidad de su experiencia.³⁹ El problema no radica en el misticismo en tanto tal sino en los medios que el místico tiene a su alcance para interpretar su experiencia y comunicarla a los demás. Lo que en realidad nos interesa es comprender el fundamento ontológico del misticismo, comprender los supuestos de los que el misticismo se ha servido tradicionalmente (predominantemente) para explicarse a sí mismo y transmitir a los demás su contenido, pues de tal reconocimiento surge la posibilidad de abrimos a otro tipo de aproximación a la misma experiencia y en último término a la cuestión del ser.

Así pues, lo que tenemos antes nosotros es que el sentido de tales supuestos está determinado en su esencia misma por la historia del pensamiento occidental, a su vez cifrado en una experiencia metafísica de lo que llamamos ser. Aún cuando el misticismo supondría la experiencia más alta y excelsa de la realidad, en términos narrativos su sentido está íntimamente ligado y fundado en una discusión ontológica que de forma notable ha concebido al ser como

³⁹ Hecho que ha sido validado de manera unánime en la mayoría de las tradiciones espirituales. Stace identifica esto como uno de los grandes principios del misticismo al que llama “principio de unanimidad”, el cual *tiene como premisa la universalidad de experiencias idénticas o semejantes ocurridas en diferentes culturas, épocas*

una realidad metafísica trascendente, abriendo el problema de la necesidad lógica de retribuir un fundamento racional al mundo de la diversidad. En otras palabras, el fundamento ontológico del misticismo se encuentra predominantemente en la aproximación metafísica a la cuestión del ser.

A excepción del judaísmo que mantiene expresamente esa separación en todos los ámbitos de su vida religiosa, las corrientes místicas del cristianismo y en menor medida las del islam representan un puente que busca salvar ese abismo teológico-metafísico. La primera impresión que uno tiene del místico es que se trata de la personificación más alta de los argumentos de la plenitud, la unidad y la trascendencia proclamados por la teología y la filosofía; sin embargo, buscando ser fiel a su experiencia, el místico encontrará una ambigüedad en el seno mismo de la trascendencia, pues desde ésta se abre una fractura conceptual respecto al mundo y los individuos, es decir, se abre una dualidad. Esta ambigüedad lo coloca en una encrucijada mayúscula, pues vislumbra que aquel cuerpo doctrinal que en un principio le dio sentido y forma a su experiencia parece ahora insuficiente para explicarla por completo. Esto demanda al místico una tremenda tarea hermenéutica en la que se ponen en juego su creatividad y conocimientos. Es interesante cómo las figuras más importantes del misticismo son precisamente aquellas que llevaron a un nivel radical su interpretación y entendimiento de la experiencia interior expandiendo, o incluso poniendo en entredicho, los conceptos tradicionales de la metafísica. Pienso en Eckhart, por citar uno de los casos más notables.

Al emprender la abrumadora tarea de explicar racionalmente su experiencia (la unión mística, la visión divina, la absorción interior en lo trascendente, y demás), el místico enfrenta invariablemente el gran dilema de explicar de manera cabal y completa esa realidad última redentora e intelectualmente irreductible teniendo por el otro lado como punto de partida la experiencia de la dualidad, caracterizada por la insuficiencia, la ilusión y la imperfección. Este dilema supone una contradicción al espíritu inherente y más extremo del misticismo, esto es, al carácter definitivo, absoluto y unitivo de la experiencia que supondría el fin de la separación entre lo humano y lo divino, aquí y ahora en todas las cosas, la visión de un universo infundido por una sola luz, una visión que no niega las cosas sino que las trae de vuelta a su realidad más perfecta, en el lenguaje de la India: la experiencia de la no-dualidad (*advaita*).⁴⁰

Desde luego, son muchas las interrogantes que surgen en este punto: ¿cómo explicar

y regiones del mundo. Cfr. Stace, *Op. Cit.*, pp. 134-145.

⁴⁰ Coincido con Stace cuando señala en este sentido que: *...la interpretación dualista es contraria al espíritu completo de cualquier las proclamación mística.* Stace, *Op. Cit.*, p. 232.

entonces la experiencia de la dualidad? ¿prevalece o desaparece? Si desaparece, ¿cómo entender entonces su presencia, el hecho innegable de que las demás personas no sólo la toman como cierta sino que viven en ella? Tanto si la dualidad persiste como si creemos que se extingue, es evidente que el dilema alcanza y proviene del ser mismo: ¿Cómo concebir un ser supremo sin un referente, sin alteridad conceptual o real? ¿cómo entender la trascendencia y la unidad sin dualidad? ¿y qué es del hombre y el mundo de todos los días en la ausencia de la dualidad? ¿Es el silencio la única conclusión? ¿No son todas estas interrogantes irremediabilmente de orden metafísico y por tanto están condenadas a repetir el círculo? ¿cómo pues liberar al misticismo de esta determinación que da forma y sustenta históricamente nuestro entendimiento del mismo y que de hecho habita en el significado etimológico de la palabra? ¿cómo imaginar un misticismo liberado del contexto metafísico - teológico? ¿cómo imaginar un misticismo sin misterio? Pero, ¿qué comprensión del ser nos exigiría una perspectiva no metafísica de la realización experiencial mística?, o viceversa, ¿hacia qué horizonte ontológico nos conduciría repensar el misticismo fuera del dominio de las determinaciones metafísicas? ¿es tal cosa posible? ¿Cuál es en este contexto el caso del misticismo indio?

Lo que vuelve intrigantes y profundas todas estas preguntas es el hecho de que ninguna de ellas puede responderse con un simple “sí” o “no”. Su vitalidad radica en que, en tanto preguntas, son en sí mismas cuestionables.

Es ahora importante llevar esta discusión en torno a la acepción tradicional de misticismo al espacio particular del misticismo indio, al que hemos caracterizado como “peculiar” con base a su enorme flexibilidad semántica.

1.7 El misticismo de la India y la acepción tradicional de misticismo

En la primera parte de este capítulo presentamos una primera consideración del carácter del pensamiento de la India. Allí mencionamos cómo en gran medida éste debe su personalidad particular al hecho de que no es posible reducirle a alguno de los grandes cuerpos doctrinales del saber occidental. Sin embargo, concluimos no sin expresar las reservas necesarias, que en última instancia el pensamiento de la India, desde el punto de vista de su fundamento último, es más próximo a lo que conocemos como misticismo. Este hecho nos condujo a una revisión de la acepción tradicional del misticismo. De este modo distinguimos las dificultades e influencias

interpretativas, particularmente las de la metafísica, que deciden en gran medida nuestro entendimiento de lo que es el misticismo. Era importante proceder así, porque tal entendimiento no es ajeno al misticismo de la India. En él intervienen las mismas tendencias y problemas, nacidas de la proclamación experiencial de una unidad trascendente y ontológicamente superior a la realidad fenoménica; y *no obstante* también encontramos en el pensamiento de la India una apertura y vigor únicos para afrontar el dilema. Así, aun cuando predominantemente el pensamiento de la India cobra forma y adquiere sentido a través del discurso de la trascendencia, *simultáneamente contiene desde su origen mismo y en un nivel esencial una marcada inclinación a repensar y expandir el alcance y sentido de la experiencia de la unidad, de tal modo que sin poner en duda los atributos metafísicos de la trascendencia, busca incesantemente abrazar la diversidad fenoménica y la realidad cambiante de los sentidos y la mente. Con base a esta “peculiaridad” fundamental, el misticismo de la India abre la posibilidad de un entendimiento también “peculiar” alrededor de la experiencia mística, que a su vez se refleja en formas nuevas de narrativa ontológica, impensables desde los patrones conceptuales de la acepción tradicional del misticismo. En este sentido, el pensamiento de la India representa un esfuerzo constante y más refinado para abordar la cuestión del ser. Desde luego, es igualmente importante señalar que no toda la filosofía de la India alcanza todo el tiempo esta cumbre o incluso que tal estadio sea definitivo. Se trata más bien de una visión latente desarrollada en niveles muy variados y desde diferentes dimensiones.*

Al ser *una búsqueda* que se inspira y completa en un *encuentro*, al ser, original y esencialmente, un pensamiento que responde, obedece o guarda un compromiso último con la experiencia íntima, el pensamiento de la India contó siempre con una motivación “extra” y una apertura única para afrontar la ardua tarea, común a todas las corrientes y tradiciones místicas, de describir o comunicar su experiencia, por definición inefable.

Puesto que la certeza última entre sus sabios y pensadores fue el principio de identidad y no el principio de no-contradicción, su esfuerzo narrativo estuvo siempre caracterizado por un espíritu de expansión e inclusión, una intención renovada para hacer de esa experiencia una realidad capaz de abrazar todos los planos de existencia. Este hecho, que determina *definitivamente la personalidad y el lenguaje del hinduismo, puede verse entonces como un proceso constante y vivo de intensa depuración y redefinición de aquellas premisas antes fijadas por la tradición, y que apunta siempre a una comprensión más plena y expansiva de la antigua*

convicción en una unidad no-dual. De este modo, en virtud de su peculiaridad, el pensamiento de la India hará posible que los antiguos ideales de la trascendencia ontológica que justifican la experiencia última se sometan constantemente a una transformación y expansión semánticas, cuyo fin último es incluir la realidad inmediata y en consecuencia transformar radicalmente la actitud pesimista ante ésta.

Esta empresa formidable aparece dibujada por vez primera desde una época tan antigua como la de las Upánishads y la *Bhagavadgîtâ*. Siglos después la misma visión será formulada de nuevo con un alto grado de sofisticación al interior de una amplia gama de escuelas y corrientes, que marcarán definitivamente el mapa espiritual de la India. Entre éstas se encuentran notablemente las teologías de los maestros *nâth* y la corriente del shivaísmo no-dual de Cachemira. En este mismo contexto y en esa misma dirección adquiere su importancia el estudio del *Amritâmbhava* de Jñanêshwar, un caso ejemplar de esta confluencia de fuerzas, casi arquetípicas, que se baten al interior de la experiencia mística y de los dilemas que supone transmitir y poner en palabras tal experiencia, la experiencia del ser.

Capítulo Segundo

Los antecedentes: conceptos fundamentales y grandes síntesis alrededor de la experiencia de la no-dualidad

2.1 Conceptos fundamentales

2.1.1 Nota preliminar

Este capítulo aborda los conceptos fundamentales y las grandes síntesis de la espiritualidad y narrativa ontológica de la India, cuyo eje conceptual es la no-dualidad y que sirven como preámbulo a nuestro estudio del *Amritāmbhava*. Desde esta óptica, y como intentaré demostrar, la postura ontológica del *Amritāmbhava* constituye una continuación de los principios más esenciales del pensamiento de la India. Por otra parte, esta presentación nos prepara para reconocer las innovaciones y disparidades de un texto como el *Amritāmbhava* frente a esa tradición. Es decir, nos prepara para vislumbrar, a veces bajo el ojo de la crítica más severa, el espacio en que la línea de continuidad del espíritu indio, ciertamente presente y confirmada en varios sentidos en la narrativa de Jñānēshwar, experimenta una re-definición profunda a través de un proceso hermenéutico ejemplar.

Si bien lo lógico sería comenzar por la síntesis más antigua del pensamiento indio, como veremos la más importante, me pareció conveniente esbozar antes algunos de los conceptos fundamentales válidos para todo el hinduismo. Me refiero a conceptos como revelación, experiencia, liberación, así como un esbozo general del período védico en el que aparecen de manera germinal las primeras formulaciones de la unidad o no-dualidad, y finalmente una aproximación preliminar a esta noción.

2.1.2 Revelación

Es posible afirmar que el origen mismo del hinduismo, en tanto tradición filosófico-religiosa, depende en su esencia del concepto de revelación. Histórica y textualmente, pero aún más importante, conceptual y simbólicamente, el punto de partida de lo que hoy llamamos

pensamiento de la India tiene su fundamento en una revelación primordial, conocida como *veda*, luego plasmada y compartida a través de un cuerpo de escrituras que lleva el mismo nombre. La palabra “veda”, de la raíz verbal *vid-* (“conocer”, “comprender”, “entender”), significa “conocimiento” o “sabiduría”, y está conectada por ejemplo con el latín *videre* o el alemán *wissen*. Desde su origen y a lo largo de su evolución la palabra tuvo esta connotación de conocimiento sagrado o espiritual, adquiriendo un jerarquía especial respecto a cualquier otro tipo de conocimiento.

En un sentido amplio, afirmar que los Vedas (en tanto experiencia revelatoria y en tanto canon textual) no corresponden a ningún conocimiento particular sino a la sabiduría última o verdadera significa que ese conocimiento es siempre revelatorio. En palabras de la *Kena Upanishad*, es el conocimiento que “conoce” todos los otros conocimientos.¹ Lo que entendemos entonces por revelación no se refiere a un proceso cognitivo que nos permitiera comprender “verdades” teóricas antes veladas, sino algo que nos permite escuchar, palpar y asimilar existencialmente esa otra dimensión de la realidad que repentinamente irrumpe y que coincide con el conocimiento verdadero.

En un primer acercamiento, esto significa que aún cuando los Vedas representan la dimensión más íntima de todo ser humano, en realidad no tienen autor (son *apaurusheya*, literalmente “sin autoría”). Es de gran ayuda, acudir aquí al concepto de *shruti*, íntimamente relacionado con la revelación, con el que a menudo se identifica a los Vedas. De la raíz verbal *shr-*, “escuchar”, *shruti* significa “aquello que se escuchó”, aquello que reverberó espontáneamente desde las profundidades de la conciencia y fue escuchado por los míticos sabios del mundo védico. Tal como cuando nosotros escuchamos algo, el término sugiere que ese conocimiento no depende ni proviene de uno mismo, es resultado de una fuerza libre y autónoma que se revela a un oído atento y dispuesto a escuchar.

Así pues, hablar de revelación significa hablar de un evento completamente autónomo y más allá del intelecto o la imaginación humanas, *pero no más allá del ser humano*. Para los pensadores y místicos de la India, la palabra más profunda sobre la naturaleza del universo y la existencia es la del ser mismo, que además sólo puede escucharse cuando el hombre calla, concediendo su voz a la voz del ser mientras se escucha atentamente, en silencio. El fundamento de la revelación es pues la revelación misma, su naturaleza autónoma y

¹ *Kena Upanishad*, 1.6.

autosuficiente, es decir, su naturaleza sagrada o divina.

Son múltiples e importantes las consecuencias de una afirmación como ésta. Por principio, quiere decir que el conocimiento es completo y total desde siempre, esto es, independientemente del progreso intelectual del hombre o de su éxito en el campo de las ciencias y saberes particulares. La revelación es la actualización en el tiempo de algo en esencia atemporal, y el testimonio o confirmación histórica de esa verdad, siendo una verdad revelatoria, es de carácter místico o experiencial.

Este hecho nos introduce al siguiente concepto básico del pensamiento de la India, cuya importancia es explícita y definitiva en el *Amritâmbhava*: la experiencia. Puesto que el conocimiento supremo emerge desde el interior del ser mismo, se revela, tal conocimiento no viene cifrado bajo ningún tipo de articulación o código racional, ni obedece a ningún fundamento o justificación subjetiva. Antes bien, ocurre *antes de* todo esto, y por tanto sólo es compatible con la visión o experiencia directa. Si la verdad es revelación entonces la verdad es siempre una experiencia.

2.1.3 Experiencia (*anubhâva*)

*Ya eva veda sa eva bhavati.*² Ésta es la fórmula con la que los sabios védicos resumieron el vínculo entre conocimiento sagrado o místico y un estado experiencial. Aparece en la *Mundaka Upanishad* y significa literalmente *aquel que sabe entonces tiene la experiencia*. Si bien, el énfasis primario descansa en la idea de conocimiento, éste sólo puede entenderse como una realización, en el sentido de volver real, tangible, vivencial, algo que se encarna y se identifica con nuestro ser mismo. Conocer es pues *convertirse en*, ser de éste o aquél modo, alcanzar un estado ontológico particular. *Aquel que sabe entonces vive en su interior la verdad más profunda, descubre la trama y la urdimbre que crean y sostienen todas las fuerzas del universo físico y la existencia del hombre, antes incomprensibles y abrumadoras.*

En la expresión la palabra sánscrita para experiencia es *bhavati*. Se trata de un término derivado de *anubhâva*, usado más comúnmente. La palabra *anubhâva*, “experiencia directa”,

² Mundaka Upanishad, 3.2.9. El pasaje completo dice: *sa ya ha vai tat paramam brahma veda brahmaiva bhavati*: “Aquel que conoce al ser supremo (brahman) se convierte en el ser supremo”. Esta gema de la sabiduría india conmovió profundamente al primer traductor occidental de las Upánishads, Anquetil Duperron, quien difundió un lema semejante en latín: *Quisquis Deum intelligit, Deus fit*: “Aquel que conoce a Dios, se convierte en Dios”.

“realización interior”, ocupa un lugar central en la narrativa ontológica de la India³. De este modo, junto a una marcada veneración por el canon original ortodoxo, la tradición de la India señala con insistencia la preeminencia de la experiencia directa sobre ese canon.⁴ Desde luego, ésta será la fuente de grandes polémicas a lo largo de la historia del pensamiento indio, pero también, y esto es acaso más importante, representa un dinamismo único entre tradición y actualización de esa tradición. De cualquier modo, como señala Panikkar, *la cultura india nos repetirá hasta la saciedad que toda ‘filosofía’ se basa en la experiencia.*⁵

Ahora bien, son varios y complejos los factores que limitan nuestro entendimiento de la palabra experiencia. Acaso el más evidente, es la enorme influencia del racionalismo en nuestra cultura y por extensión en nuestra actitud y entendimiento del significado y valor de la experiencia inmediata, a la que casi siempre asociamos con un mero empirismo sin fundamento. Nuestras experiencias funcionan en un plano práctico pero por sí solas no constituyen fundamento alguno para explicar la realidad. Para ello deben ser justificadas racionalmente en apego a principios de validez universal. Sin embargo, la experiencia de la que hablan los pensadores indios tampoco debe entenderse como la mera presencia inmediata de las cosas, pues en tal caso esa experiencia no sería “sagrada” o “inefable”. Como afirma Panikkar:

Esta experiencia es inefable porque no incide directamente en la cosa, sino en lo que permite ver y transformar a la vez las cosas....⁶

Experiencia no es experiencia de algo, sino una dimensión completa de la realidad que supera incluso la polaridad epistemológica sujeto-objeto. En el lenguaje de Panikkar se trata de “campos ontológicos” completos, de estados totales y coherentes de la realidad y no de quimeras subjetivas frente a un objeto último o definitivo. La experiencia es *la adecuación propia a un estado que trasciende la dicotomía epistemológica objeto-sujeto.*⁷

Ahora bien, esto no quiere decir, sin embargo, que experiencia sea sinónimo de irracionalidad o de una realidad pre-lógica:

La experiencia no es ni la observación ni el experimento, y aún menos la deducción o la inducción. Por experiencia entendemos la última instancia que posee cada uno de

³ Para un análisis más detallado de la palabra, véase más adelante en el contexto de la obra de Jñānēshwar, cap. tercero, pp. 129-130.

⁴ En un famoso pasaje, las Upānishads afirman que al tener la experiencia directa de la verdad, los Vedas mismos pierden todo su valor (*atra vedā vedāh bhavati*). Cfr. Brihadāranyaka Upanishad, 4.3.22

⁵ Panikkar, Raimond, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 67

⁷ *Ibid.*, p. 20

nosotros, y en definitiva el hombre, más allá de la cual no se puede apelar.⁸

En el contexto del pensamiento de la India, esta autonomía de la experiencia hace de la misma el mejor y único medio para el conocimiento sagrado, por definición revelatorio, es decir, autónomo. Esto es precisamente lo que hace última, definitiva o sagrada la verdad y el conocimiento. Esto es además lo que hace auténtica a la filosofía en la India: su trasfondo místico, es decir, revelatorio y experiencial. Desde esta perspectiva, cualquier otra aproximación resulta limitada o parcial. Esto no significa simplemente que sus métodos o argumentos sean incompletos o acepten mejoras, sino que en sentido radical cualquier aproximación no es esa experiencia. El criterio pues, no es la calidad o profundidad de una postura para explicar una experiencia, sino simplemente que no se trata de la experiencia misma.

Es por esta razón que las grandes interrogantes del pensamiento de la India utilizan más el “cómo” que el “por qué”. Lo esencial no es saber qué es la verdad o qué es el conocimiento, sino cómo puedo acceder a ese conocimiento. El anhelo experiencial tiene un lugar y una dimensión mucho más elevada que la curiosidad intelectual.

El carácter de esta búsqueda es completamente práctico, pone de manifiesto el imperativo de una transformación interior, que va más allá de la discusión intelectual o de la veneración religiosa. La verdad no tiene valor por sí misma, sino sólo como medio para la transformación más radical concebible para un ser humano, únicamente como trampolín que nos pone ante algo que nos rebasa por completo y que no obstante constituye nuestra esencia más entrañable. Como decíamos antes, en el pensamiento de la India, el ser se encarna, ahora podemos agregar que el vehículo para esta personificación de la verdad última, es la experiencia directa.

Por otra parte, el concepto de experiencia como medio para el conocimiento del ser nos adelanta al carácter verbal de esa realidad, que de algún modo contraviene nuestros conceptos arraigadamente “esencialistas” acerca del ser. Más que un concepto metafísico abstracto o una sustancia absoluta, la noción de experiencia le inyecta a la ontología india una dosis verbal muy significativa que hace del ser una realidad constante y dinámica, y que sólo puede entenderse si uno es o se mueve con ella, que sólo se concibe *siendo, aconteciendo*.

Este carácter práctico y verbal de la verdad es lo que llevó al pensamiento de la India a

⁸ Ibid, p. 19

concebir y proclamar la experiencia más sublime imaginada para un ser humano, el deber y sentido último de la existencia misma: la liberación. Tener la experiencia directa de la revelación primordial es alcanzar la liberación.

2.1.4 Liberación (*moksha*)

Volver real, realizar, actualizar la revelación original a través de la experiencia directa y establecerse es ese estado de manera permanente a tal grado que se convierta en nuestro propio y más auténtico ser, esto es lo que las diferentes corrientes espirituales de la India llaman liberación. Es un modo de decir que la búsqueda espiritual y la actividad filosófica tienen un poder salvífico, transformador, que aporta unión, paz, dicha y solución a los problemas humanos. Conocer (*kennen*) es poder, realizar (*können*). La palabra sánscrita tradicional -pero no exclusiva- para describir ese estado definitivo es *moksha*. En sí mismo, el término contiene toda la expectativa, anhelo y disciplinas que le dan vida y sentido a las distintas sensibilidades religiosas y filosóficas de la India.⁹ La libertad es la culminación del complejo y colorido lienzo del hinduismo. Sin la convicción de que tal estado es posible nada de lo demás tendría sentido, tratase del ascetismo más extremo o de las expresiones líricas del amor divino, del sendero de la acción en el mundo concreto o el de la introspección solitaria.

La palabra *moksha* deriva de la raíz verbal *moksh-*, desiderativo de la raíz *muc-*, que significa “despojarse de”, “soltarse”, “desatar”, “abandonar”, “dejar”.¹⁰ Todos estos sentidos nos ofrecen varias claves para comprender el significado de la liberación o emancipación espiritual, pero también nos llevan naturalmente a preguntarnos ¿de qué tengo que liberarme?

En términos generales, de aquello que creía ser y que en realidad sólo era parcialmente. Esta “parcialidad” o “limitación” tiene como consecuencia nuestros recurrentes sentimientos de “pequeñez”, separación, dolor y en último término la condena a la finitud, que en conjunto nos llevan a experimentar la vida como algo fugaz, problemático, desgastante e incluso absurdo. La liberación es la destrucción de la ignorancia y amnesia espirituales, así como la expansión de mi identidad hasta alcanzar su perfección, hasta fundirse con la identidad de la conciencia misma, con el ser de todo.

Tradicionalmente, existen dos grandes tendencias alrededor de este estado final: la

⁹ Como señala Panikkar: “Toda filosofía auténtica, nos dirá la India, es una filosofía de la liberación. Una filosofía que no libere no merece el nombre de tal”. (Ibid, p. 32-33).

¹⁰ Cfr. Zimmer, H., *Philosophies of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990, p. 41. También, Panikkar,

liberación después de la muerte física y la liberación en vida. La primera es una herencia de las doctrinas escatológicas de los himnos y *bráḥmanas* védicos, en los que el cielo es un lugar remoto sólo accesible al dejar el cuerpo físico. Sin embargo, esta creencia sufrió una profunda transformación a partir del periodo de las *Upánishads*, cuando la meta espiritual por excelencia dejó de verse como *la consecución de algo que no soy*, para centrarse en el logro de mi naturaleza, el logro de una realidad intrínseca, es decir, cuando la liberación se concibió como una realización interior. Desde entonces, la liberación en vida ocupará el sitio más importante dentro de las narrativas místicas de la India. La liberación se convierte en una experiencia supremamente vital que no tiene que ver con lo que está más allá, ni con lo que viene después, sino *con lo que no tiene después*.

El concepto de liberación confluye o confirma la preeminencia práctica y experiencial del conocimiento espiritual tal como fue concebido por la cultura india. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la liberación es siempre y necesariamente una experiencia, y que dicha experiencia tiene un poder transformador absoluto. Se trata desde luego de una realización que tiene lugar en los límites de lo que se puede decir o pensar. No obstante, tampoco significa forzosamente que esté condicionada en una renuncia o rechazo al mundo concreto para entrar entonces a otro plano de existencia, remoto u opuesto a esta realidad. La libertad mística supone más bien percibir y vivir este mundo con los ojos mismos de la conciencia suprema. La liberación no es sino la actualización, en un individuo, de la revelación de la verdad eterna, surgiendo desde sí misma y para sí misma, en toda su plenitud ontológica y experiencial. Es, en una palabra, la realización total de la no-dualidad.

2.1.5 La espiritualidad védica

No existe un acuerdo total entre los diferentes autores respecto a lo que debe entenderse propiamente como periodo védico. En el núcleo de estas diferencias se encuentra la discusión sobre las llamadas dos fuentes originales de la cultura y el pensamiento de la India, por un lado los grupos conocidos como arios, nómadas guerreros procedentes de las vastas estepas del Asia central; y por el otro, los habitantes autóctonos del subcontinente indio, conocidos como drávidas. Aunque la mayoría parece inclinarse a pensar que fue la fusión de las mitologías y religión de arios y drávidas lo que produjo un nuevo y complejo simbolismo en

de aquellas que andan y también de las que vuelan –toda esta creación multiforme.¹³

El acercamiento a este principio, como señala un autor¹⁴, fue tanto teísta por ejemplo en las figuras de Varuna y Prajâpati, dos de los dioses más importantes del panteón védico, como absolutista a partir de una tendencia cada vez más impersonal que colocó al ser de todo por encima de los diferentes dioses:

Sólo Uno es el fuego, encendido de varias maneras;
sólo Uno es el Sol, que penetra todo este universo;
sólo Uno es el Amanecer, que ilumina todas las cosas.
En verdad, ese Uno se ha convertido en el mundo entero.¹⁵

Fama y gloria, abundancia y fertilidad,
el esplendor de Brahman, alimento y nutrición,
le pertenecen a aquel que conoce a ese Dios como Uno solamente...
Él es el Uno, el Uno solamente.
En Él confluyen todos los dioses.¹⁶

Este hecho trajo consigo una profunda reflexión sobre la jerarquía divina y su verdadero sentido, pasando del culto y la importancia de un dios en particular en determinada época (Dyaus, Indra y más tarde Prajâpati), a una especie de homologación de todos los dioses en el contexto de una gran interrogante sobre cuál de todos ellos es realmente el más grande. En un himno este dilema aparece como estribillo al final de varios versos:

¿A qué dios entonces debemos adorar con nuestras oblaiones?¹⁷

Mientras que en otro pasaje, la pregunta es sinónimo de ausencia e incertidumbre:

Pregunto como un tonto que no conoce su propia esencia:
¿Dónde están las huellas ocultas que los dioses dejaron?¹⁸

Tal reflexión se extendió igualmente al propósito último de la creación tal como aparece por ejemplo en el himno a la creación, considerado la quintaesencia del origen de la vocación espiritual hindú alrededor de la no-dualidad y la primera gran elaboración sobre la manifestación de la pluralidad sobre la base de una unidad absoluta. Aquí una selección de versos del poema:

¹³ Rig Veda, III.54.8.

¹⁴ Cfr., Mahadevan, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 29.

¹⁵ Rig Veda, VIII, 58.2

¹⁶ Atharva Veda, XIII, 4.14-15, 20-21. En Panikkar, R., *The Vedic Experience*, p. 661.

¹⁷ Rig Veda, X.121

¹⁸ Rig Veda, I.164.5

En el principio no había Ser ni no-Ser.
Tampoco había aire ni el cielo más allá...

No había entonces muerte, ni tampoco inmortalidad;
no había señal alguna del día o la noche.
El Uno respiraba sin aliento, por su propio impulso.
No había otra cosa más que eso [.....]

¿Quién lo sabrá en verdad? ¿Quién podrá afirmarlo?
¿De dónde pudo haber nacido? ¿De dónde emergió la creación?
Incluso los dioses vinieron después.
¿Quién entonces podrá afirmar de dónde surgió? [.....]
Aquel que vigila desde el cielo más elevado,
Él seguramente lo sabe —¡o quizás ni Él!¹⁹

Con esta reflexión, el pensamiento védico da pie a lo que aquí hemos venido llamando pensamiento de la India, la búsqueda abierta y, simultáneamente, el encuentro pleno con el principio de identidad, la realidad más sublime e irreductible, la unidad de todas las cosas, que más tarde, en el periodo de las Upánishads, aparecería formulada por vez primera con una sofisticación y profundidad especulativas únicas. Resumiendo el papel de la religión védica en la conformación del carácter “peculiar” del pensamiento indio, un autor afirma:

Del politeísmo natural de los primeros Vedas, pasando por el monoteísmo, hasta llegar a alusiones de un monismo, todos estos poemas e himnos dispusieron el camino hacia las tendencias monistas de las Upánishads.²⁰

2.1.6 La no-dualidad (*advaita*)

Las ideas fundamentales y las experiencias más profundas de los grandes momentos del pensamiento de la India que aquí hemos seleccionado como preámbulo expositivo al estudio del *Amritánubhava*, encuentran su sentido y alcance últimos una vez que se les comprende desde la supremacía del concepto de la no-dualidad. De manera implícita o explícita, para todas estas escuelas y corrientes de pensamiento nada por debajo de este “Uno” puede ser verdadero o último. Ninguna clase de dualismo o pluralidad puede constituir el fundamento final. Aún cuando la filosofía de la India ha generado notables sistemas dualistas y pluralistas, es en realidad la experiencia de la unidad el sello distintivo y el espíritu general que impregna todo su pensamiento, así como la pauta experiencial y conceptual de su misticismo.

¹⁹ Rig Veda, X.129. *Ibid*, p. 58.

²⁰ Radhakrishnan, S.; Moore, Ch., *A Source Book in Indian Philosophy*, Nueva Jersey, Princeton University

Desde una época muy temprana, los grandes pensadores de la India dirigieron todos sus esfuerzos a comprender y describir la identidad de las cosas y no su diversidad. Como ha dicho Panikkar: *Es una forma de pensamiento basada en la primacía del principio de identidad.*²¹ Esto significa que el objeto último de la experiencia mística, o mejor aún, lo que vuelve mística la experiencia, esto es, lo que le da su carácter revelatorio y liberador, es precisamente que esté fundada en una visión de la unidad.

¿Qué significa en este contexto unidad? Es la convicción de que en medio de la multiplicidad de seres y formas particulares, detrás de las vicisitudes que caracterizan nuestra realidad inmediata, detrás de la fachada cambiante del universo, existe un único principio, expansivo, eterno y de características divinas. Por encima de los distintos nombres que le fueron asignados a ese principio (ser universal o *Brahman*, ser interior o *âtman*, conciencia suprema o *prajñâ*, y muchos otros), los sabios indios mantuvieron siempre, desde cualquiera de estas expresiones particulares, su certeza en el principio de identidad, en el Uno como fundamento último de cualquier exploración sobre el ser, la divinidad o la naturaleza del hombre y el universo.

La formulación del concepto de *advaita* (no-dualidad) sintetiza y confirma la jerarquía suprema y definitiva de la unidad entre los pensadores y místicos hindúes. Al establecer que la unidad es no-dual, los grandes textos del hinduismo no están incurriendo de manera deliberada en una mera tautología estéril. Al contrario, es precisamente esta atribución lo que nos abre a la experiencia de una unidad verdaderamente única, expansiva e inclusiva. La no-dualidad en la unidad es el resultado de profundas y cuidadosas cavilaciones ontológicas surgiendo desde el trasfondo de la experiencia interior o mística. De este modo, la unidad no se reduce a un principio abstracto escindido de la realidad fenoménica o de la vida individual; siendo no-dual, la unidad está comprometida e involucrada de algún modo y en una medida importante con el devenir del universo; es una unidad que busca abarcar la pluralidad introduciendo así cierto dinamismo y valor existencial al corazón mismo del ser. La negación de la dualidad al interior de la unidad es lo que protege al Uno de convertirse en una simple substancia metafísica o teológica sin vínculo alguno con el resto de la realidad. Ahora, la unidad alcanza al ser mismo de todos los entes, incluso si éstos son vistos como ilusión o apariencia.

Se explica entonces que conceptos como los de mundo y ser humano ocupen un sitio

Press, 1967, p. xviii.

tan especial y decisivo al interior de la certeza absoluta en esta unidad no-dual. En su búsqueda de una narrativa que pusiera en palabras la visión interior de ese ser de todo y de todos, la vocación espiritual hindú no pasó por alto las dimensiones fenoménica y humana de la vida universal. O en un sentido inverso, el presupuesto de la unidad místico-ontológica siempre supuso la articulación de explicaciones y teorías sobre la realidad última desde las dimensiones humana y cósmica. A partir de esta ontología de la no-dualidad, en la que el ser envuelve los acontecimientos más elementales de la vida y la naturaleza, toda aproximación al fundamento último supuso siempre implícita o explícitamente una reflexión de la realidad del hombre y la diversidad fenoménica. Los grandes textos y tradiciones del hinduismo, incluyendo al *Amritánubhava*, son el mejor ejemplo de esta estructura conceptual.

Al mismo tiempo, cualquier redefinición o innovación respecto a cualesquiera de estos tres elementos, ser, universo y hombre; vino acompañada de una reflexión sobre los otros dos. Así por ejemplo, si regresamos al modo en que empezó a cobrar importancia, dentro de la religiosidad védica, la preeminencia de un único ser por encima de los dioses, es posible observar simultáneamente una tendencia gradual a reconocer la importancia del hombre sobre los dioses, y un movimiento sutil que traslada el ideal de la perfección de los segundos al primero. El ser humano comienza ahora a ocupar el centro de las especulaciones en la medida en que el ser no-dual también comenzó a volverse capital. La conformación de las Upánishads representa una primera gran culminación de este proceso, pues en ellas el conocimiento superior ya no reside en actos rituales externos ofrecidos a los dioses sino en formas específicas de meditación y reflexión introspectiva. El proceso se vuelve aún más tangible en el periodo épico, donde la divinidad aparece personificada de manera abierta en seres humanos. Corrientes posteriores, entre las que se encuentran la del legendario Gorakhnáth, irían todavía más lejos al afirmar que todos los misterios divinos se hallan en el cuerpo físico del hombre y por tanto es posible la inmortalidad física.

Paralelamente a la exploración del principio trascendente, hay pues un compromiso, una *inclinación natural e inmediata, hacia los problemas de la experiencia concreta, inyectando de este modo el concepto de trascendencia -usualmente un concepto de estirpe puramente metafísica- de una dimensión existencial, práctica.* Este hecho también corresponde al valor que los pensadores de la India concedieron al escrutinio filosófico, es decir, como un poder

²¹ Panikkar, R., *Op. Cit.*, p. 655.

supeditado a la realización mística y al servicio, por ende, de una transformación práctica. El ser es uno y sin par (*ekam evādvīṭīyam*) equivale a decir el ser es un estado vital, el ser es una realidad viva y presente, que interviene y pulsa en el ritmo del universo entero.

2.2 Las Upánishads

2.2.1 Introducción

Según su contenido y propósito, cada uno de los cuatro Vedas (*Rig, Sâma, Yajur y Atharva*) se divide tradicionalmente en cuatro grandes secciones: los himnos (*sâmhita*), las instrucciones rituales (*brâhmanas*), las reflexiones o contemplaciones (*aranyâka*), y el conocimiento místico o *upânishad*. Existe además una clasificación más general que divide los Vedas en únicamente dos porciones, a la primera pertenecen los himnos, el ritual y las reflexiones, y se llama *karma-kânda* debido a su carácter práctico y asociado con una acción externa. La segunda parte se conoce como *jñâna-kânda* e incluye únicamente a las Upánishads, por lo que en realidad se trata de un sinónimo. En tanto *jñâna-kânda*, las Upánishads son el conocimiento interior por excelencia. Semejante es el caso de la palabra *vedânta*, también ampliamente utilizada al hablar de las Upánishads. Aunque literalmente *vedânta* significa “el final de los vedas”, la expresión no se usa puramente en un sentido cronológico, si bien esto no es erróneo. El significado más importante de *vedânta* es de carácter espiritual, en el sentido de “lo mejor” o “lo más valioso”. Las Upánishads son así la culminación o consumación de todas las otras formas de sabiduría védica, la cúspide o el ápice del antiguo conocimiento del pueblo indio.²² La idea es pues no sólo que las Upánishads son *vedânta* debido a que sus lecciones

²² Aunque utilizo esta distinción esquemática tradicional, estoy conciente de la compleja e interesante discusión alrededor de la conformación temprana y el desarrollo de lo que hoy llamamos hinduismo, en la que intervienen varias posturas y argumentos importantes, muchas veces contradictorios. Por un lado, están quienes consideran a las Upánishads y al modo de vida que éstas proponen, esto es, el del renunciante o *samyâsi* que ha abandonado el ritual comunal para internarse en las selvas, como un movimiento ajeno y hasta disidente respecto al antiguo orden religioso centrado en la figura del brahmín y el sacrificio. Esta línea de pensamiento defiende la presencia de una corriente no-védica o no-aria en la gestación y evolución del pensamiento de la India. Por el otro lado, algunos especialistas opinan que se trata más bien de un desarrollo al propio interior del ritual védico, una especie de interiorización de la oblación sacrificial que los himnos sólo proclaman a un nivel externo. Algunos más sostienen que se trata de ambas cosas, es decir, que en las Upánishads confluyen tanto un elemento no-védico como ideas y sensibilidades intrínsecas al cuerpo védico. Independientemente de los pros y contras de cualquiera de estas posturas, lo cierto es que en buena medida la profunda personalidad del pensamiento indio, así como su gran logro frente a esta controversia, consistió en su capacidad y apertura asimilativa e inclusiva que terminó por articular nuevas simbologías y conceptos a partir de diferentes tendencias y movimientos con repercusiones importantes no sólo en términos filosóficos o religiosos sino

sobre la realidad última signifiquen la consumación de los Vedas sino además, en tanto *jñāna-kānda*, porque aquella persona que realmente las comprende alcanza la perfección y consumación interiores. Posteriormente el término *vedānta* se ampliaría para incluir a toda una tradición filosófica que no se reduce a las Upánishads, pero que no obstante es fiel o tiene su punto de partida en ellas:

...¿qué es el vedānta? Dicho de manera concisa, es un conjunto de principios y prácticas altamente estimadas y de gran influencia cuyo eje son las visiones contenidas en un grupo de textos sagrados conocidos como Upánishads, así como en varios textos filosóficos y comentarios basados en las Upánishads mismas.²³

Por último, la palabra *upanishad* en sí misma denota esta distinción específica, esta especie de excepcionalidad dentro de un contexto espiritual y filosófico. A partir de una interpretación de sus diferentes raíces etimológicas, la palabra suele traducirse libremente como “conocimiento o sabiduría secreta”. La raíz *sad-* significa *sentarse cerca de* (upa) y *con devoción*. Así, una expresión que significaba *asamblea o sesión*,*llegó con el tiempo a aplicarse a lo que se enseñaba en esas sesiones*.²⁴ Upanishad, *derivada como sustantivo de la raíz sad-*, “sentarse”, *puede sólo denotar un “asiento”, y de la preposición up-* (cerca de) *indica, en contraste, un parishad, una asamblea o sesión, una “reunión confidencial o secreta...”*²⁵ No fue difícil de este modo, terminar por asociar este “encuentro confidencial o secreto” con el propósito del mismo, a saber, la transmisión de una instrucción o enseñanza secreta.²⁶

Shánkara (s. vii d.C.), el gran sistematizador del vedānta, ofrece su propia versión del

también sociales e individuales. Sin duda, las Upánishads son uno de los casos más ejemplares de este proceso de acoplamiento, pues aún cuando subrayan de manera preeminente la sabiduría y la forma de vida ascética, recogen e incluyen elementos teóricos y prácticos importantes propios del cuerpo védico. Como sea, la distinción tradicional que separa a las Upánishads del resto del cuerpo védico con base a la peculiaridad distintiva de sus enseñanzas no hace de este modo sino indicarnos que éstas constituyen una dimensión cognitiva totalmente nueva y superior. Al mismo tiempo, es también cierto que, más allá del esquema tradicional ortodoxo, en las Upánishads es visible una continuidad que proviene del suelo previamente abonado por elementos védicos. Para toda esta discusión veáanse entre otros: Olivelle, P., *The Āshrama System*, Nueva York, Oxford University Press, 1993; Bronkhorst, Johannes, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998; Heesterman, J.C., *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian ritual, kingship and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, Mouton, 1965.

²³ Mahony, William, “The Self”, p. 362. Entre esos textos filosóficos destacan la *Bhagavadgītā* y los *Brahma Sūtra* que junto con las Upánishads conforman el llamado triple fundamento del vedānta (*prasthānatrayi*).

²⁴ Mahadevan, *Op. Cit.*, p. 35.

²⁵ Deussen, P., *Philosophie of the Upanishads*, p. 13.

²⁶ *Secretum Tegen dum* fue el título que Anquetil Duperron dio a la primera traducción de las Upánishads en una lengua europea, el latín, en 1802. En las Upánishads existen otros términos sánscritos para denotar la misma idea, entre ellos el más importante es *rahasyam*.

significado de *upanishad* interpretando su etimología a partir de su dimensión espiritual y salvífica:

La palabra *upanishad* viene de la raíz sánscrita *shad-*, precedida de los prefijos *upa-* y *ni-*[...] Se les llama *upanishad* porque nos liberan de las cadenas de la existencia y destruyen la ignorancia.²⁷

Las Upánishads son pues en un nivel esencial la *upanishad*, la enseñanza mística y no el texto, aunque finalmente el primero está contenido en el segundo. Se trata de colecciones de enseñanzas místicas originalmente conocidas sólo de manera oral por grupos reducidos y anónimos de maestros y buscadores espirituales, y luego compiladas en forma escrita tanto en verso como en prosa. Las más antiguas han sido fechadas hacia el siglo octavo antes de nuestra era, mientras que las más recientes datan del siglo dos de nuestra era.

Las Upánishads plantean por vez primera con un alto grado de sofisticación la experiencia de la no-dualidad como la realidad más auténtica y verdadera. Como decíamos antes, atribuir la no-dualidad a la unidad es una forma de expresar incontrovertiblemente la supremacía de la unidad, introduciendo un sentido dinámico y expansivo que supere la mera abstracción metafísica. Este carácter expansivo y vital de la unidad tiene un significado particularmente importante cuando alcanza la intimidad experiencial del ser humano, cuando confluye con el ser mismo del hombre. Este acontecimiento transforma la dimensión ontológica de las Upánishads en una salvífica, también presente en la definición de Shánkara. La experiencia de la no-dualidad es la experiencia que redime al hombre de la ignorancia, el desencanto y las limitaciones. No sólo es posible conocer al ser, sino que ese conocimiento desencadena la experiencia más alta posible para un ser humano: la liberación. Frente a todos nuestros conocimientos nominales o inferiores, las Upánishads nos hablan de un conocimiento superior, el conocimiento del ser, que en palabras de la *Katha Upanishad* tiene el poder de “liberarnos de las mandíbulas de la muerte”.²⁸

Las Upánishads formulan por vez primera este antiguo atisbo utilizando un lenguaje reflexivo y en el contexto explícito de una realización mística. Esta innovación, fundamental para el destino de lo que hoy llamamos hinduismo, gira alrededor de dos conceptos definitivos: *brahman* y *âtman*.

²⁷ Upadeshasâhasrî, 1.25-26. Citado por Dubost-Martín, Paul, *Cankara et le vedânta*, Scuil, París, 1973, p. 54.

²⁸ *Katha Upanishad*, 3.5.

2.2.2 El ser supremo o *Brahman*

a) Origen y evolución de la palabra *brahman*

La concepción y evolución semántica de la palabra sánscrita *brahman* está íntimamente ligada y se entiende mejor en relación con la evolución gradual que llevó a los sabios védicos a concluir en la realidad de una ley universal detrás de las diferentes fuerzas de la creación. Aunque es en las Upánishads donde *brahman* adquiere su definición ontológica formal como sustrato último que le da vida y unidad a todas las cosas en el universo, la palabra tiene un origen védico. Allí significó “oración” o “plegaria”. De la raíz verbal *brh-*, “crecer”, “expandirse”, un *brahman* (una oración o frase) tenía el poder de infundir fuerza y poder al objeto al que estuviera dirigido. Así por ejemplo, el siguiente pasaje describe el efecto del *brahman* en el dios Indra:

¡Oh Indra! Del mismo modo en que las olas llenan [un cuerpo] de agua, así también los *brahmans* te colman provocando tu expansión.²⁹

A partir de esta noción, *brahman* pasó a significar el poder sagrado o místico que hace efectivas esas palabras o frases. Se trata de una evolución hacia un significado más sutil. No pasaría mucho tiempo para que *brahman* se convierta en la fuente y fundamento último de todo y no sólo de la realidad verbal o lingüística. Se trata ahora de la fuerza intrínseca y la estructura ontológica sobre la que descansan todas las cosas en el universo permitiéndoles formar parte de una unidad íntegra y viva. En este contexto más expansivo, el *brahman* es comparado con el filamento universal que da forma y textura al lienzo de la vida:

Aquel que conoce el filamento finamente extraído con el que se entretajan todas las criaturas; aquel que conoce el filamento de ese filamento: esa persona conoce también al gran *brahman*.³⁰

De esta unidad cósmica sólo hace falta un paso para ver en Brahman, ahora escrito con mayúsculas, una unidad metafísica de carácter absoluto y único. Resumiendo:

Brahman [...] comienza por significar la forma más concreta de plegaria y termina por significar la fuente última de todas las cosas.³¹

En este punto, que coincide ya con el clima espiritual filosófico de las Upánishads, Brahman se

²⁹ Rigveda 1.52.7. Citado por Mahony, W., “The Self”, p. 369.

³⁰ Atharvaveda, 10.8.33. También citado por Mahony, W., *Ibid*, p. 370.

³¹ Panikkar, R., *The Vedic Experience*, p. 698.

convierte en la meta de todo el mundo védico, desplazando al sacrificio ritual como núcleo religioso. Brahman es la primera gran fórmula que viene a sintetizar, tras un largo y profundo proceso de búsqueda y meditación, la versión india de la vocación ontológica común a todas las culturas indoeuropeas.

b) Inmanencia y trascendencia de Brahman

Así pues, la definición y experiencia de Brahman significa en las Upánishads una intensa trama de posibilidades rechazadas, paradojas, propuestas inconclusas, alusiones esotéricas y conflictos entre brahmínes, renunciantes, neófitos y príncipes. Aunque varios de estos textos exploran de manera más o menos copiosa un método para explicar esta realidad absoluta a partir de sus manifestaciones o expresiones en el mundo natural (Brahman es el aliento vital, el espacio, el viento, el fuego, y muchas otras variantes), otros pasajes rechazan por completo esta opción, inclinándose por una vía negativa que asocia cada vez más a Brahman con una realidad trascendente e impenetrable, “lo que viene después” en la fórmula de la *Chândogya Upanishad*. Esta tendencia condujo a una elaboración cada vez más abstracta para describir a Brahman, ahora llamado “Uno” (*ekam*), “Eso” (*tad*), o “no esto, no esto” (*neti neti*). Esta última definición constituye el *locus classicus* del problema para expresar una realidad que es inefable. Aparece en la *Brihadâraryaka Upanishad* cuando Gargi cuestiona y pone en aprietos al sabio Yâjñavalkya. Si éste explica lo que es Brahman entonces podría acusársele de contradecir la proclamación de la inefabilidad del ser, y si no responde es susceptible de que se le acuse de falta de entendimiento. Yâjñavalkya soluciona el dilema afirmando que Brahman es “no esto, no esto”.³²

En otras ocasiones sin embargo, hubo una convivencia de ambas tendencias, de tal modo que Brahman comienza por ser alguna de estas manifestaciones naturales para luego, a través de un proceso gradual de trascendencia, identificarse con realidades cada vez más abstractas y sutiles. Esta explicación aparece por ejemplo en un largo pasaje de la *Chândogya Upanishad*, aquí glosado:

“Enséñame venerable”, [diciendo] así Nârada se acercó a Sanatkumâra [...] “El que medita en los nombres como Brahman logra aquí todo lo que desea en cuanto a los nombres”. “¿Hay, venerable, algo superior a los nombres?” “Ciertamente hay algo superior a los nombres”. “Dímelo, venerable”.

³² Cfr., *Brihadâraryaka Upanishad*, 3.8.7.

Sanatkumâra lleva entonces la atención de Nârada a niveles cada vez más sutiles del ser absoluto. La secuencia incluye la palabra, la mente, la voluntad, el pensamiento, la meditación, el discernimiento, la fuerza, el alimento, el agua, el calor, el espacio, la memoria, la esperanza y el aliento vital. En este punto Sanatkumâra enseña a su discípulo a través de una serie de paradojas que también suponen una progresión de formas de entendimiento cada vez más sutil.

Dice:

“Cuando se comprende se dice la verdad. Quien no comprende no dice la verdad; sólo quien comprende dice la verdad. Pero es necesario desear conocer el pensamiento”.

“Deseo conocer el pensamiento, venerable”.

“Cuando se piensa se comprende. Sin pensar no se comprende. Pero se debe desear conocer el pensamiento”. “Deseo conocer el pensamiento, venerable”.

“Cuando se tiene fe se piensa. Si no se tiene fe no se piensa. Sólo si se tiene fe se piensa. Pero se debe desear conocer la fe”. “Deseo conocer la fe, venerable”.

La sucesión continúa con la firmeza, la felicidad y la plenitud. Aquí, el sabio concluye la enseñanza afirmando el carácter absoluto y omnipresente del ser:

“Lo pleno es felicidad. Pero se debe desear conocer lo pleno”. “Deseo conocer lo pleno, venerable”.

“[Lo pleno] está abajo, está arriba, está al oeste, está al este, está al sur, está al norte. Es todo esto [*sa evedam sarvam iti*]”.³³

c) La visión teísta

Otra concepción de Brahman en las Upânishads es la teísta. En este caso, el ser supremo no es un dios (*deva*) según la antigua acepción védica, sino el Señor (*ishvara*) que reina sobre todos los mundos, y al mismo tiempo preserva su unidad e integridad teológicas. Salvo algunas excepciones, el dios personal de las Upânishads es siempre una entidad absoluta por encima de las figuras del politeísmo, o incluyéndolas³⁴:

Tal como una araña se mueve a lo largo de la telaraña, o como las pequeñas chispas surgen del fuego, del mismo modo este Ser surge de todos los alientos, todos los mundos, todas las divinidades, todas las criaturas.³⁵

En otros casos, la cuestión del politeísmo no lleva a un solo Dios sino explícitamente a Brahman, tal es la enseñanza del siguiente diálogo entre el sabio Yâjñavalkya y Vidagdha:

Entonces Vidagdha Shakalya le preguntó: “¿Cuántos dioses hay, Yâjñavalkya?” Y él le respondió de acuerdo con el siguiente *nivid* (invocación a los dioses). “Tantos como

³³ Chândogya Upanishad, 7.1-25.

³⁴ En la *Shvetâshvatare Upânishad* por ejemplo, el numen onto-teológico sí aparece identificado con un dios personal: Shiva.

³⁵ Brihadâranyaka Upanishad, 2.1.20.

aparecen mencionados en el *nivid* del himno que alaba a los Vishve-devas, a saber, trescientos treinta y tres, y tres mil tres”. “Si”, le dijo, “pero, ¿cuántos dioses hay en realidad, Yājñavalkya?” “Treinta y tres”. “Si”, dijo de nuevo, “pero, ¿cuántos dioses hay en realidad, Yājñavalkya?” “Seis”. “Si”, dijo, “pero, ¿cuántos dioses hay en realidad, Yājñavalkya?” “Tres”. “Si”, dijo, “pero, ¿en realidad cuántos dioses existen, Yājñavalkya?” “Dos”. “Si”, dijo, “pero, ¿en realidad cuántos dioses existen, Yājñavalkya?” “Uno y medio”. “Si”, le dijo, “pero, ¿cuántos dioses existen realmente, Yājñavalkya?” “Uno”....” ¿Cuál es ese único Dios?” “La respiración. Brahman. A quien llaman *tat* (Eso)”.³⁶

d) Brahman es conciencia

Otra de las grandes formulaciones que sintetiza la realidad todo-inclusiva de Brahman, así como su poder y unidad ontológicas, es la de la conciencia. De hecho, ésta es una de las llamadas cuatro grandes afirmaciones (*mahāvākyas*) de las Upánishads. Se encuentra en la *Aitareya Upanishad* como sigue:

Todo esto es guiado por la Conciencia, está fundado en la Conciencia. El mundo es guiado por la Conciencia. El fundamento es la Conciencia. Brahman es Conciencia [*prajñānam brahma*].³⁷

Con la noción de conciencia, el carácter absoluto y trascendente de Brahman aparece expresado por medio de un lenguaje epistemológico, dando pie, en palabras de R. Panikkar, a un “principio onto-epistémico”.³⁸ En tanto conciencia, Brahman está establecido por sí solo en su propia grandeza, sin necesidad de un segundo fundamento. Brahman es autónomo y nunca es objeto de ningún sujeto. Ni siquiera es el sujeto de un objeto, es conciencia pura y en ella cobran vida tanto el objeto como el sujeto. De ahí que, en palabras de la *Kena Upanishad*, suponer que se ha comprendido lo que es Brahman, en realidad significa que no se ha comprendido nada:

Quien no lo conoce, lo conoce; quien lo conoce, no lo conoce. No lo comprenden quienes lo comprenden; lo comprenden quienes no lo comprenden.³⁹

Esta conciencia absoluta no admite una segunda conciencia, un pensamiento reflexivo. Siendo uno y sin par, ¿quién podría estar allí para comprender a Brahman? La idea de conciencia introduce al corazón mismo de Brahman una especie de dinamismo que le permite pasar de ser una mera entidad substancial y casi inerte, a una realidad viva. Debido a su trascendencia

³⁶ Brihadāranyaka Upanishad, 3.9.1, 9.

³⁷ Aitareya Upánishad, 3.1.3.

³⁸ Cfr. Panikkar, R. *Op. Cit.*, pp. 669-674.

³⁹ Kena Upanishad, 2.3.

absoluta, Brahman se convierte en el fundamento inmediato de la vida individual.

e) Brahman es felicidad

Otro concepto importante para describir al ser supremo es la dicha o beatitud. No se trata sin embargo, de un simple atributo sino, de acuerdo con los textos, de la esencia última de Brahman. Sin duda uno de los pasajes más notables al respecto es la historia de Brighu en la *Taittirīya Upanishad*. Ahí, el estudiante Brighu es instruido por su padre Varuna en torno a la naturaleza última de Brahman. La primera instrucción es que Brahman es el alimento, la materia física (*anna*):

Brighu, el hijo de Varuna, se acercó a su padre y le dijo: “Venerable, enséñame a Brahman”.

Entonces, su padre le explicó: la materia, la vida, la vista [.....]

Al final de esa larga lista, su padre agrega la siguiente enseñanza:

Finalmente, le dijo: “En verdad, aquello de donde nacen todos los seres, aquello en lo que viven una vez que nacen, y aquello a donde se marchan al morir; eso debes desear conocer, pues eso es Brahman.

Luego de que Brighu ha hecho suya esta primera enseñanza con el apoyo de una disciplina ascética (*tapas*), regresa con su padre y le inquiriere de nuevo. El proceso continúa progresivamente con Varuna ofreciendo distintas respuestas (el aliento vital, la mente, la inteligencia y otras) y su hijo asimilándolas a través de sus prácticas espirituales. En el ápice de esta sucesión de experiencia mística, el texto declara finalmente que Brahman es dicha (*ānanda*):

Entonces supo que Brahman es dicha, pues realmente los seres nacen de la dicha, una vez que nacen viven gracias a la dicha, y es a la dicha adonde regresan al morir.

Ésta es la sabiduría de Brighu y Varuna, que se encuentra establecida en los cielos. Aquel que la conoce se vuelve estable [....] Se vuelve grande en el esplendor de la sabiduría sagrada.⁴⁰

Upánishads tardías recogerían todos estos elementos alrededor del significado último de Brahman para inferir y proponer una fórmula condensada que terminaría por convertirse en la definición más difundida sobre el ser en el pensamiento de la India. Se trata de Brahman como existencia, conciencia, y dicha (*sat-chit-ānanda*). El trasfondo conceptual para esta definición está desde luego es sus contrarios, es decir, en que Brahman no es ni irreal, ni inconciente ni

⁴⁰ Taittirīya Upanishad, 3.1.1-6.1.

sufrimiento. Esto significa que la expresión, aunque positiva, busca ante todo confirmar el carácter trascendente de Brahman a través de una vía negativa y excluyente. Como veremos más adelante, esta dependencia narrativa a los contrarios como medio para explicar la unidad del ser abre de manera inconspicua una ambigüedad en el corazón de la experiencia más plena.

2.2.3 El ser interior o *Âtman*

Al igual que la noción y experiencia de Brahman, el significado y función místico-ontológica de *âtman*, el otro gran concepto de las Upánishads, vivió un largo proceso de transformación semántica con notables consecuencias ontológicas y en último término espirituales. R. Panikkar resume ese proceso:

Sólo en las Upánishads, *âtman* significa cuerpo, el hálito vital divino, conciencia, el sujeto de cualquier sensación y cualquier evento u objeto, el sujeto autónomo, la esencia verdadera del hombre, la esencia del mundo, el sujeto de todas las acciones espirituales, así como de la conciencia cósmica, y finalmente *Brahman*. Comienza por significar el sujeto inmediato o el individuo en un sentido concreto y empírico y termina por significar el sujeto último o esencia de toda la realidad.⁴¹

En realidad, se desconoce a ciencia cierta el origen de la palabra. Pânini (siglo v a.C.), el gran maestro de la gramática sánscrita, piensa que la palabra deriva de la raíz verbal “moverse”, en el sentido de algo “vivo”, “conciente” y además “expansivo”.⁴² Más tarde se le asoció con la respiración. Aquí *âtman* comienza a cobrar una personalidad ontológica importante, pues sin respiración no hay vida; además la respiración tiene este carácter expansivo, constante e inclusivo. El siguiente paso, ya al interior de la filosofía de las Upánishads, aunque con antecedentes en la religión védica, es la identificación de *âtman* con “esencia interior”, “el ser de todas las cosas”, de modo muy semejante a lo que entendemos en un sentido muy amplio por “alma” o “espíritu”:

Âtman es el principio vital del ser humano, el alma que llena su ser [...] *Âtman* es lo que permanece cuando se elimina todo lo que no es el ser.⁴³

Es evidente que el significado de *âtman* confluye con el de Brahman. De hecho, ésta es la intención final de los diálogos y enseñanzas de las Upánishads: hacer converger ambas realidades en una experiencia definitiva. Sin embargo, al mismo tiempo cada uno conserva una

⁴¹ Panikkar, R., *Op. Cit.*, p. 697.

⁴² Cfr. Mahony, W., *Op. Cit.*, p. 372.

⁴³ Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1992, p. 73.

personalidad propia. Podemos decir que los sabios de la India, debido a su convicción total en un principio único como fundamento de toda la realidad, recorrieron dos senderos que en último término se hacen uno. Brahman, por un lado, es el resultado de una contemplación aguda sobre la realidad del universo y la diversidad, que les condujo a este principio universal e impersonal; mientras que *âtman* es el resultado de un proceso semejante pero a través de la conciencia individual. La confluencia de ambos senderos asegura que si bien uno no puede conocer al Conocedor, si en cambio puede convertirse en él. Así, el *âtman* es un principio más personal, el fundamento místico-ontológico de todas las actividades de la conciencia, el fundamento personal de la realidad impersonal de Brahman:

Podríamos decir que si *Brahman* es el ser divino que mora en el macrocosmos en su conjunto, entonces *Âtman* es el ser que habita en el interior del microcosmos.⁴⁴

Al igual que Brahman, este *âtman*, este “sí mismo”, posee en un nivel todos los atributos de la trascendencia: está más allá de la realidad espacio-temporal, es inmutable y carece de forma; y no obstante, al mismo tiempo, es la fuente invisible de toda la vida, de él procede el poder y la fuerza que infunde sentido a la existencia de todas las criaturas. Un famoso pasaje de la *Chândogya Upanishad* ilustra esta enseñanza de manera ejemplar:

“Tráeme un fruto de esa higuera”. “Aquí está, venerable”. “Ábrelo”. “Lo he abierto, venerable”. “¿Qué ves allí?” “Estas pequeñas semillas, venerable”. “Por favor, abre una de ellas”. “La he abierto, venerable”. “¿Qué ves allí?” “Nada, venerable”. [El maestro] le dijo: “Ese principio sutil que no percibes, querido, de ese principio sutil surge esta gran higuera. Créeme, querido. Esa esencia sutil es el *âtman* de todo esto. Ésta es la verdad, ése es el *âtman*. Tú eres eso, *Shvetaketu*”⁴⁵

La idea es que aún cuando no percibimos la esencia última del universo, aquí representada por el interior vacío de esa diminuta semilla, ésta es al mismo tiempo la fuente creadora y el fundamento de todo cuanto existe. Aún cuando el ser interior es totalmente “otro”, hecho que a menudo llevó a los sabios de la India a llamarlo el “testigo” (*sâkshin*), destacando así su inmutabilidad y distancia respecto al mundo de la actividad, se trata de una presencia viva que interviene directamente, pero sin confundirse, con todos los otros niveles de la realidad subjetiva. Este ser de todo no es una categoría metafísica abstracta sino una realidad espiritual tangible y conciente. Tal hecho da pie de nuevo, como ocurre con la narrativa de Brahman, a la idea de distintas manifestaciones o dimensiones del ser. Una de las más importantes, puesto que

⁴⁴ Mahony, W, *ibid*, p. 378.

⁴⁵ *Chândogya Upanishad*, 6.12.

tiene que ver directamente con una descripción completa de la *psique* humana, es la doctrina de los cuatro estados de conciencia, todos ellos contenidos en la realidad trascendente del Âtman. La enseñanza aparece en la *Chândogya* y en la *Mândûkya* Upânishads.⁴⁶ En el primer caso, tenemos al dios Indra quien acude, en calidad de discípulo, a Prajâpati para aprender sobre la naturaleza cuaternaria del Âtman: la conciencia de vigilia, la realidad onírica, la experiencia del sueño profundo sin representaciones y finalmente el estado supra-conciente del Âtman en sí. El criterio para determinar la realidad última y absoluta de este plano de conciencia es, como en muchos otros casos, la permanencia e inmutabilidad, pero también su carácter inclusivo y autónomo. El texto no niega o subestima la realidad de los primeros tres estados, pero sí subraya que el estado supremo y verdadero es el del Âtman en sí mismo, el cuarto estado o *turiya*. En este sentido, los primeros tres, aunque ontológicamente no son el fundamento ni constituyen un principio último, son verdaderos en su propia dimensión. Por su parte, la *Mândûkya Upanishad*, empleando un lenguaje más conceptual, establece igualmente que *turiya* es el fundamento de los otros tres y corresponde a la realidad del Âtman en sí mismo. Aún cuando todos son el Âtman, lo que puede traducirse como una manera de confirmar la tendencia de ver al ser en todo, en sí mismo el ser está también más allá de todo.

Otro ejemplo del Âtman como sustrato ontológico último que a la vez posee dimensiones múltiples aparece en la *Taittirîya Upanishad* que describe al Âtman a partir de la realidad externa, concluyendo en la experiencia interior de la beatitud. El texto llama al mundo el reino del alimento, pues: *en verdad, es a partir de la comida que nacen todas las criaturas que habitan sobre la tierra. Aún más, gracias a la comida viven, y finalmente es también a la comida adonde van al morir.*⁴⁷ De la realidad externa, el texto pasa al cuerpo físico del ser humano como siguiente nivel, al cual define como “ser hecho de fuerza vital”. Al interior del cuerpo físico existen otros niveles de realidad o cuerpos más sutiles y por tanto progresivamente más próximos a la verdad última. Están el ser mental, el ser hecho de conciencia, y finalmente el ser hecho de dicha: *Diferente del aquel ser hecho de conciencia y en su interior, existe otro ser hecho de dicha.*⁴⁸

Significativamente, este pasaje es muy parecido a otro en la misma Upânishad, ya citado

⁴⁶ Cfr. *Chândogya Upanishad*, 8.7-15; *Mândûkya Upanishad*, 2-7.

⁴⁷ *Taittirîya Upanishad*, 2.2.

⁴⁸ *Taittirîya Upanishad*, 2.5.

en la sección anterior⁴⁹, en el que el tema de la investigación es Brahman. Las sucesivas definiciones, el método progresivo y la conclusión es prácticamente la misma. La idea que uno infiere entonces es tan clara como sobrecogedora: este ser que es mi propio ser (Âtman) es el ser absoluto, el único y verdadero ser (Brahman). Âtman es Brahman.

2.2.4 Âtman es Brahman

De acuerdo con la tradición, esta sentencia es una de las cuatro grandes proclamaciones (*mahāvākyas*) a las que puede reducirse la sabiduría de las Upanishads, y por extensión todo el canon del vedānta. Constituye la puerta hacia la dimensión espiritual o mística de aquello que de otro modo sería únicamente una rica y lúcida narrativa especulativa. Por tanto, en ella habita la personalidad distintiva del pensamiento de la India en general, y de las Upanishads en particular, haciendo de éstas un cuerpo escritural fundamental. La afirmación le pone palabras a la más entrañable de las experiencias, y en ese sentido, constituye el suelo fértil al que difícilmente cualquier otra corriente o época no habrá de remitirse en el futuro:

«La identidad de *Brahman* y *Âtman* es el pensamiento esencial de toda la doctrina de las Upanishads.⁵⁰»

La fórmula aparece en su forma sucinta y aforística en la *Mândūkya Upanishad*:

«Todo esto es en verdad Brahman. Este *Âtman* es *Brahman*.⁵¹»

Si bien es imposible determinar si los sabios de las Upanishads infirieron esta enseñanza definitiva a partir de la experiencia interior del Âtman luego multiplicada en una dimensión superlativa al confluir con la realidad del ser universal, o al revés, desde Brahman hacia al interior de cada criatura y en el corazón del hombre; la mayoría de los especialistas parece inclinarse a creer que la evolución de este postulado ontológico fundamental surgió a partir de la realidad del Âtman, de algún modo más próximo, para transformarse luego, súbita y asombrosamente, en la experiencia del ser de todo.⁵²

Ahora bien, ¿qué significa en realidad esta identidad? ¿Cuáles son las consecuencias ontológicas paralelas a esta experiencia? En primer término significa por supuesto que hay un

⁴⁹ Cfr., infra, p. 61.

⁵⁰ Deussen, Paul, *The Philosophie of the Upanishads*, Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 38-39.

⁵¹ Mândūkya Upanishad, 2.

⁵² Cfr. Panikkar, R., *Op. Cit.*, p. 702. “En la expresión [*Âtman es Brahman*], la realización del Âtman nos conduce al descubrimiento de su identidad con Brahman”. Radhakrishnan, S., *The principal Upanisads* (p. 77): “Brahman, el primer principio del universo, se conoce a través del Âtman, el ser interior del hombre”.

único ser, que la experiencia del ser equivale al fundamento ontológico de la no-dualidad. Sin embargo, no se trata de una mera proclamación preliminar aislada. La convicción en la unidad figura ahora como el resultado final de una densa narrativa ontológica, así como de la confluencia experiencial de dos líneas conceptuales de reflexión, la de Brahman y la del Âtman. La unidad se confirma a sí misma o regresa a sí misma a través del testimonio místico de que mi propio ser, lo que en verdad soy, es también el ser de todo, y no únicamente mi propio ser. Esta identidad trae consigo una vitalidad y dinamismo muy particulares al interior del principio último, que de este modo se convierte en algo "real", en el sentido de una experiencia vital y constante. Hay una correspondencia al interior del ser que, a partir de esta unidad, confirma y reconoce un estado trascendente y absoluto. La realización de esta trascendencia no tiene ningún sentido excepto en relación con una realización en la proximidad immanente de la vida, es decir, en la experiencia íntima de mi propio ser y en mi experiencia inmediata del mundo. Esto sugiere que la realidad última no es simplemente un principio substancial o monista sin vínculo con la vida del universo. Así, aquello que inicialmente parecía sólo un camino ascendente en el lenguaje especulativo de Brahman, un camino que dejaba tras de sí los distintos planos de la realidad, se entrecruza ahora con otro sendero, el sendero interior, que no es sino el sendero de la conciencia subjetiva transformada en la conciencia universal. En términos filosóficos, la unidad vuelve a la unidad a través del filtro de la experiencia interior, o al interiorizar el camino ascendente de la metafísica más pura de Brahman. Pero además, en términos existenciales, la unidad Âtman-Brahman constituye el fundamento de la experiencia y meta última de todo el cuerpo de sabiduría de la India, esto es, el fundamento de la liberación. Así, junto a la confirmación de la supremacía del principio de identidad, la unidad de Âtman y Brahman significa que cada uno de nosotros comparte en su propio ser todo lo que el ser es. Así entendida, la liberación espiritual se convierte en un paso todavía más concreto hacia una posible vinculación entre la realidad trascendente y el mundo inmediato. Los días de la preeminencia ontológica y teológica de los dioses como meta última y como intermediarios hacia la unidad suprema han quedado atrás. La liberación espiritual es la re-definición poderosa del viejo ideal védico de la inmortalidad. La transformación ontológica alrededor de la experiencia y la narrativa de la unidad, la misma que le da su personalidad e importancia distintivas a las Upánishads, es el fundamento de esta nueva evolución conceptual, de consecuencias igualmente significativas, alrededor de la meta última de la existencia: la

liberación.

2.2.5 La liberación

Una de las fórmulas más sencillas para expresar la profunda transformación existencial que viene con la experiencia directa del ser, que como apenas vimos, descansa en la identidad ontológica de Brahman y Âtman, aparece en la ya citada *Mundaka Upanishad* en la que el sabio expresa la comunión entre conocimiento y realización: *Aquel que conoce a Brahman se convierte en Brahman.*⁵³ Esta transformación integral de la conciencia individual, que revela el verdadero ser del universo, es la liberación. Puesto que en la sección correspondiente⁵⁴ estudiamos ya, en términos generales, lo que es la liberación, aquí retomamos únicamente los elementos más importantes en el contexto del lenguaje y espíritu de las Upánishads.

A través de la experiencia de la liberación, las Upánishads pasan de la realidad absoluta del Brahman-Âtman a la realidad inmediata y particular del “yo” (*aham*). Por supuesto, debido a la profunda transformación interior que supone la liberación, este “yo” no es el *ego* que rige nuestra vida cotidiana, es el Âtman mismo en la forma de un “yo” que corresponde con el ser absoluto: *Tú eres el ser de todas las criaturas. Yo soy todo lo que tú eres [...] todo esto, todo lo que existe, todo eso eres tú*⁵⁵; así nos introduce la *Kaushîtaki Upanishad* al espacio sagrado de otra de las grandes afirmaciones de los Vedas: “Yo soy Brahman” (*ahambrahmâsmi*). Aquí, Brahman proclama en primera persona su propio ser. Es una afirmación que supone el estado de liberación porque sólo un hombre que ha alcanzado por completo esa experiencia absoluta es quien puede poner en palabras la voluntad de Brahman. La liberación supone una asimilación total de la realidad ontológica de Brahman, por tanto, tal estado supone una forma de vida desde el espacio de la conciencia más elevada, que es el fundamento y poder de toda la creación.

Aunque las Upánishads abundan en descripciones y alusiones al modo de vida de un ser así, no se trata, como en el caso de la cuestión del ser último, de una sola línea de pensamiento o de una definición uniforme. Algunas veces, la liberación aparece como un estado que viene después de la muerte del cuerpo físico. Empero, este enfoque sufre en otros pasajes una transformación radical sobre la base del espíritu propiamente upanishádico. En este caso, la

⁵³ *Mundaka Upanishad*, 3.2.9.

⁵⁴ Cfr. *Infra*, p. 43.

⁵⁵ *Kaushîtaki-Brâhmana Upanishad*, 1.6.

liberación ya no significa llegar a ser algo que no soy, es decir, pasar a un plano de realidad distinto, sino alcanzar o actualizar algo que es idéntico a mi propio ser, y en ese sentido, aunque sutil, ya presente en mí. A partir de este hecho, las Upánishads hablan de la verdadera liberación como un estado que tiene lugar aquí y ahora, en esta vida.

En el contexto de esta nueva forma de entender la liberación existen sin embargo variantes y tendencias distintas. Algunas veces, los textos subrayan que se trata de una libertad impersonal que va más allá de toda relación empírica con el mundo para abismarse en una esfera de trascendencia absoluta. Se trata pues de una narrativa sobre la liberación guiada principalmente por el lenguaje de Brahman:

Ésta es en verdad su forma, libre de deseos, libre del mal, libre de temor. Tal como un hombre no sabe sobre lo que es adentro o lo que es afuera cuando abraza a su fiel esposa, así también cuando una persona experimenta el abrazo del ser no sabe lo que es adentro o lo que es afuera.⁵⁶

En una Upánishad tardía, la *Muktika*, estas diferencias aparecen bajo dos grandes categorías: por un lado, la liberación en la que la mente unida a la conciencia suprema es conciente de su estado y desde él de la realidad que lo rodea, ahora infundida con la luz del ser; y por el otro, la liberación en la que desaparece toda conciencia de la realidad de la vigilia e incluso la onírica. La primera es una libertad en la que prevalece la forma (*saguna*), mientras que la segunda es una absorción en la realidad sin forma e indescriptible del ser (*nirguna*).⁵⁷

En realidad, las variantes son muchas más y aparecen descritas desde ángulos muy diferentes, por ejemplo según la visión que se tenga de la realidad; o de acuerdo con el grado de identidad o unión mística; o según el modo en que se experimenta a sí mismo el individuo. Es muy importante en este sentido, observar que detrás de cualesquiera de estas nociones existen al mismo tiempo ciertas características generales comunes. Una de éstas, directamente relacionada con la liberación, es la presencia de la teoría del *samsára* y el *karma*, que básicamente consiste en la apreciación de la existencia inmediata como un ciclo repetido de muerte y nacimiento, símbolos del tiempo y la finitud. El *karma*, literalmente acción, adquiere en esta teoría una connotación moral y espiritual significativa. Karma es tanto mis acciones como el efecto limitante de las mismas. El trasfondo para ambos conceptos es la nesciencia, la ignorancia como fuente de la esclavitud interminable del *samsára*. Se trata pues de un elemento

⁵⁶ Brihadáranyaka Upanishad, 4.3.21.

⁵⁷ Cfr. *Muktika Upanishad*, 2.53-54.

negativo sobre la base de una perspectiva limitada de la vida, o mejor dicho, de la vida como una realidad limitada. Sobre esta perspectiva se erige y cobra significado el imperativo de la libertad, pues de su consecución depende el fin del dilema de la esclavitud. La liberación trae consigo una discusión sobre la naturaleza previa del individuo y sobre el mundo que le rodea. Este hecho se pone de manifiesto a través del lenguaje de las Upánishads, un lenguaje que destaca la práctica del ascetismo y la figura del renunciante. Así, en el seno de la experiencia más representativa de la unidad mística, la experiencia de la liberación, se presenta de nuevo el carácter problemático del concepto mismo de la unidad. Por la lectura de algunos pasajes, uno descubre que los sabios de las Upánishads estuvieron concientes de este nuevo problema, por ejemplo, cuando sugieren que la liberación no es un estado nuevo que se alcance en un momento dado (*...su aliento no se extingue. Al ser Brahman va a Brahman*)⁵⁸; pues tal perspectiva abre la ambigüedad del “antes” y el “después”, y aún más importante la ambigüedad al interior de la afirmación esencial de una unidad ontológica absoluta que de algún modo debe por tanto impregnar la vida del universo entero. En este contexto, la cuestión más relevante ya no es si la liberación viene o no con la muerte del cuerpo, sino todas aquellas implicaciones ontológicas que pueden inferirse de una experiencia de este tipo, y en qué medida éstas refuerzan o contravienen las demás premisas y fundamentos sobre la unidad.

2.2.6 Apertura y ambigüedad en la narrativa ontológica de las Upánishads

El carácter heterogéneo que las Upánishads presentan alrededor del principio último -la experiencia del ser- y de la liberación, se refleja también en su postura ante la realidad del mundo y del ser humano. En sentido inverso, a partir de una aproximación a la gran diversidad de doctrinas sobre el *status* de la realidad fenoménica es posible ahondar en este espíritu abierto y a la vez ambiguo que define y le da textura a la narrativa ontológica de este cuerpo de escrituras.

En realidad, las diferentes tendencias especulativas sobre el mundo conforman matices distintos para dos grandes perspectivas: la ilusionista y la inmanentista. Paul Deussen, uno de los pioneros en el estudio de las Upánishads, le da por ejemplo más peso a la postura “ilusionista”, basada por un lado en la concesión de una mayor preeminencia a la teoría que ve en el ser supremo una realidad impersonal y trascendente, y por el otro, en la concepción de la

⁵⁸ Brihadáranyaka Upanishad, 4.4.6.

experiencia mística como una realidad negativa que supone exclusión y renuncia. De acuerdo con este autor, el idealismo absoluto de un Yajñavalkya es el mejor ejemplo de esta enseñanza en las Upánishads, mientras que cualquier otra doctrina, teísta o cosmogónica, es sólo una derivación de esta reflexión central.

Un buen ejemplo aparece en la *Chândogya* que nos previene de encontrar realidad en lo que es irreal, al establecer que una densa nube de falsedad nos priva de la verdad, tal como la tierra oculta al oro en sus entrañas:

Estos deseos son deseos reales cubiertos por lo irreal. Aunque son reales están cubiertos de falsedad [...] Así como quienes no conocen el terreno van de un lado a otro sin encontrar el tesoro oculto, así también todas estas criaturas, aunque van allí día tras día, confundidas por la falsedad no encuentran el mundo del *brahman*.⁵⁹

Desde luego, todas estas perspectivas conforman un antecedente importante de la teoría de *mâyâ*, desarrollada siglos después por distintas corrientes ortodoxas con tal éxito que a partir de ellas termina por conformar uno de los conceptos tipológicos más dominantes y difundidos en el pensamiento de la India. La *Shvetâshvatara Upanishad* emplea explícitamente la palabra *mâyâ* para señalar la presencia de esta ilusión que envuelve a la realidad fenoménica.⁶⁰ Para Deussen, el surgimiento de la teoría de *mâyâ* es el complemento necesario a la doctrina de la realidad absoluta de Brahman-Âtman.⁶¹

Por otra parte, están quienes consideran que una posición más positiva frente a la realidad del mundo es igualmente representativa de esta tradición y por tanto no puede minimizarse o descartarse. Se trata de aquellos pasajes en los que se afirma que una vez realizada la meta última del sendero místico, el mundo se revela en su verdadera dimensión y se convierte en el escenario perfecto para vivir y comprender la naturaleza no-dual del ser. Más que identidad entre el mundo y el ser, las Upánishads emplean conceptos que sugieren una participación o presencia del ser en el mundo. Así por ejemplo:

El dios-uno que todo lo cubre, el *âtman* interior de todas las cosas, el supervisor de la acción, el que habita en todos los seres, el testigo, el inteligente, sin cualidades, está escondido en todos los seres.⁶²

En verdad, todo esto es *brahman*, de él surge, por él es sostenido, en él se disolverá

⁵⁹ Chândogya Upanishad, 8.3.1-3.

⁶⁰ Cfr. Shvetâshvatara Upanishad, 4.10: *Uno debería saber que la materia es una ilusión...*

⁶¹ Cfr. Deussen, P., *The Philosophie of the Upanisads*, p. 44.

⁶² Shvetâshvatara Upanishad, 6.10.

[...] ése es mi *âtman* dentro del corazón, más pequeño que un grano de cebada, o de centeno, o de mostaza, o de mijo, más pequeño que un brote de mijo. Ése es mi *âtman* dentro del corazón, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos. Contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo esto....⁶³

Ciertamente es factible una confluencia de ambas posiciones, pero pensar así supone abrir de nuevo una serie de cuestionamientos y dudas no sólo sobre la realidad del mundo sino aún más decisivo sobre la experiencia misma del ser. Así pues, al menos narrativamente, esta heterogeneidad o diversidad de concepciones típica del período clásico de las Upánishads, debe leerse como una preferencia abierta hacia la postura impersonal y absolutista de Brahman y hacia la naturaleza de la iluminación como un acontecimiento que ocurre más allá de la realidad fenoménica, y por tanto hacia una visión negativa del mundo. Tal vez puede explicarse esta inclinación como una necesidad de orden didáctico, pues parece más sencillo pensar en la unidad cuando previamente se matiza negativamente al mundo. Posteriormente, las tradiciones más conservadoras del vedânta se encargarían de explicar de manera mucho más elaborada y unidimensional este planteamiento que en las Upánishads sólo aparece como una tendencia dominante.

Así pues, quizá sin estar muy concientes del alcance que tendrían sus ideas y teorías, los sabios de las Upánishads produjeron un cuerpo de conocimientos y enseñanzas que determina el derrotero y el destino de la vocación india por la cuestión del ser en tanto una realidad experiencial transformadora. Las Upánishads legaron un cuerpo de enseñanzas caracterizado por una gran apertura interpretativa, es decir, enseñanzas que no es posible definir de manera unívoca. Desde cierta óptica, esta apertura puede traducirse como ambigüedad; desde otra, como el gran logro y el poder especulativo de la tradición antigua, pues gracias a ello, el pensamiento indio se mueve con una libertad única que le permite una renovación constante que termina por hacer de las Upánishads en la historia del hinduismo lo que los griegos son para la tradición occidental: algo perdurable, inevitable y decisivo.

⁶³ Chândogya Upánishad, 3.14.1-4.

2.3 La *Bhagavadgîtâ*

2.3.1 Importancia de la *Bhagavadgîtâ* en el pensamiento de la India

La *Bhagavadgîtâ*, en realidad una sección de la épica *Mahâbhârata*, es un poema didáctico dividido en 18 capítulos cuya composición definitiva se estima puede remontarse a los siglos iv al v a.C. En varios sentidos, se trata de una obra fundamental para la historia del pensamiento filosófico-religioso de la India. Dicho de manera amplia, esta importancia tiene que ver con su capacidad integradora y sintética, su capacidad para recoger y cristalizar diferentes tendencias espirituales y líneas de pensamiento, tanto antiguas como modernas, próximas como lejanas, en un todo orgánico y profundo. En este sentido, se trata de una especie de primera gran *summa* de la espiritualidad india:

Aunque la *Gîtâ* [...] abre nuevos caminos al pensamiento humano, también acepta ideas provenientes de la tradición de generaciones pasadas [...] Cristaliza y concentra los pensamientos y sentimientos que se estaban gestando entre los diferentes pensadores de la época.⁶⁴

Siendo parte del canon del vedânta, el primer gran elemento que destaca en el planteamiento del texto es desde luego la presencia de las Upânishads, tangible sobre todo en cuanto a la idea de un único ser absoluto. Sin embargo, también están presentes la antigua religión sacrificial de los Vedas, y de manera importante, por un lado, el teísmo devocional, y por el otro, la especulación de las escuelas *sâmkhya* y yoga.⁶⁵

Es acaso esta “diversidad integral” lo que ha convertido a la *Bhagavadgîtâ* a lo largo de los siglos no sólo en una obra cuya importancia y profundidad filosófica son indiscutibles, sino además, paradójicamente, en el texto más comentado y estudiado por generaciones posteriores de pensadores, entre ellos Shânkara, Râmânuja, Vallabha, Abhinavagupta y el mismo Jñânêshwar. La *Bhagavadgîtâ* es de hecho el texto religioso de la India más popular tanto en

⁶⁴ Radhakrishnan, S., *The Bhagavadgîtâ*, Delhi, Harper and Collins, 1998, p. 13. Todas las referencias a la *Gîtâ* citadas en este trabajo pertenecen a esta edición.

⁶⁵ De origen oscuro, el sistema *sâmkhya* es uno de los más influyentes en todo el pensamiento de la India. Es probable que su antigüedad se remonte a la época de las Upânishads, aunque alcanzó su mayor auge durante los primeros siglos de nuestra era, conformando el cuerpo doctrinal metafísico que más tarde serviría de fundamento al yoga clásico de Patânjali.

De acuerdo con algunos autores, entre ellos H. Zimmer, la presencia del *sâmkhya* y el yoga en la *Bhagavadgîtâ* obedece a expresiones no-védicas, es decir, no arias, que habrían cobrado fuerza en la mente filosófica de la cultura india hacia la misma época del esplendor de las Upânishads clásicas. De este modo, el logro del texto consistiría en su capacidad para recoger y asimilar esas enseñanzas en un contexto ortodoxo. Cfr. Zimmer, H., *Philosophies of India*, pp. 378-380.

ese país como en Occidente.

Alineada con esta diversidad de líneas de pensamiento, al final de cada capítulo la *Gītā* se define así misma como *upanishad*, es decir, como enseñanza mística y como una obra que abiertamente se alinea con el grupo de textos conocidos bajo ese nombre; como *brahmavidyā*, sabiduría o conocimiento que versa sobre o se basa en la doctrina de Brahman, el ser supremo; y como *yogashāstra*, escritura yóguica o práctica.⁶⁶

El escenario dramático que le da contexto a esta *summa* sapiencial que resume varios siglos de experiencia y pensamiento es sumamente significativo: en medio de un campo de batalla se encuentra el prestigiado guerrero Arjuna, cuyo carro es conducido por Krishna, encarnación del dios Vishnú. Por diferentes razones que forman parte del contenido de la épica completa, Arjuna tiene en esta ocasión como enemigos a familiares, amigos y antiguos maestros. Ante semejante dilema, Arjuna desfallece y se refugia en la sabiduría de Krishna, quien pasa de ser un simple cochero a la voz de la revelación espiritual. Esta transformación en la personalidad de los dialogantes tiene un efecto en la realidad inmediata, pues ahora la batalla se convierte en el *locus* de una profunda reflexión sobre el ser supremo, sobre la experiencia de la no-dualidad, así como en la afirmación de esa experiencia como la meta última de la existencia humana. De manera paralela, esta realización aparece matizada rica y hondamente a través de una exposición sobre la naturaleza y dimensión místico-ontológica de la acción, el deber, el conocimiento y la devoción amorosa.

Desde este espacio, lo que está en el centro de la obra ya no es una batalla ordinaria sino la batalla por lo extraordinario. Esto quiere decir además que el debate tiene lugar ahora en un plano sutil e interior. El campo de batalla es la conciencia misma, y allí se escuchan la voz atribulada y contraída de Arjuna, y la voz iluminada y expandida de Krishna. La riqueza filosófica del poema proviene de la enorme distancia que separa las perspectivas de cada una de estas voces respecto a la realidad del ser y el hombre. En términos conceptuales, este contraste establece una diferencia epistemológica esencial centrada precisamente en la realización experiencial de la verdad. Arjuna representa la perspectiva ordinaria que ve en las diferencias, la finitud y la dualidad una verdad intrínseca a la experiencia individual y por tanto a la existencia del universo. Desde esta perspectiva, la vida se presenta como un problema insoluble. Ahora bien, ¿cuál es la perspectiva de aquel que percibe la realidad establecido en la experiencia del

⁶⁶ El colofón de cada capítulo dice en sánscrito: *ity srimāḷ bhagavadgītāsūpanisatsu brahmavidyāyām*

ser, que se ha hecho uno con la unidad? La respuesta a esta pregunta supone estudiar la fuente experiencial y conceptual del pensamiento indio: la no-dualidad, ahora en el contexto específico de la narrativa ontológica de la *Bhagavadgîtâ*.

2.3.2 Ontología

En medio de su confusión, Arjuna escucha de labios de Krishna, varias veces y en diferentes contextos, la misma sabiduría fundamental de las Upânishads sobre la existencia de un único ser. Esta afirmación es el fundamento sobre el que se erigen las otras grandes temáticas del texto, conformando su atmósfera ontológica definitiva. Se trata por sí sola de una verdad fáctica. Sin embargo, en el proceso de explicarla y transmitirla ocurre, como en el caso de las Upânishads, un proceso tan natural como inevitable de apertura interpretativa. En algunos pasajes, la *Bhagavadgîtâ* se adhiere a la tendencia absolutista del ser impersonal de las Upânishads. Si bien no ofrece en cuanto a esto argumentos tan sofisticados como los de las Upânishads, tal vez debido a su espíritu más práctico y devocional, no por ello se trata de una premisa ontológica superficial o débil en el texto.

El capítulo segundo, que expone la supremacía del ser en comparación con la realidad limitada del cuerpo físico, enumera varios atributos metafísicos y teológicos de la realidad última. El ser es indestructible, inmutable, incomprensible, sin nacimiento ni muerte, eterno, no manifiesto e impensable.⁶⁷ El texto utiliza también predicados contradictorios para establecer la jerarquía ontológica de este principio aquí llamado significativamente Brahman:

Ahora, te describiré aquello que debe conocerse y que habiéndolo conocido se obtiene la vida eternal. Se trata del gran Brahman, sin comienzo y que no es ni existente ni no-existente.

Está afuera de todos los seres y también en su interior. Es inmóvil y también se mueve. Es muy sutil como para poder conocerle. Está lejos y no obstante cerca.⁶⁸

En contraste con este principio impersonal y sin forma, la realidad multiforme y temporal aparece matizada como algo ontológicamente inferior. Mientras que el ser es uno y perfecto, la realidad inmediata no lo es en la misma medida.

Sin embargo, otros pasajes explican este mismo principio como la fuerza que da vida y sentido al universo. Aunque nunca queda en entredicho su condición trascendente, se trata de

yogashâstre....

⁶⁷ *Bhagavadgîta*, 2.17-20, 25.

⁶⁸ 13.12, 15.

varios versos en los que el ser supremo se identifica con la ley universal que rige el cambio y el devenir del universo, y aún más con una presencia que mora en el interior de todas las cosas, incluyendo al hombre: *El Señor mora en el corazón de todos los seres.*⁶⁹

De este modo, la realidad impersonal y abstracta del ser adquiere este rostro más personal y próximo. Este elemento “personal” se vuelve preeminente en varios pasajes en los que el ser es caracterizado como un dios benevolente a quien se puede venerar y con el que se puede establecer una relación. La figura misma de Krishna, en tanto forma viva de la nueva teología hindú de los *avatâra* o encarnaciones de Dios, es el mejor ejemplo de esta tendencia:

Quando un devoto desee adorar con fe cualquier forma [divina], seré Yo quien haga de esa fe algo firme. Dotado con esa fe, el devoto invoca esa deidad particular y a través de ella cumple sus deseos, no obstante cualquier beneficio lo concedo únicamente Yo.⁷⁰

Algunos otros versos parecen buscar aclarar o contextualizar esta especie de experiencia múltiple en el corazón del ser mismo, pues en ellos ocurre una selección de todos esos aspectos destacando que el primario y más esencial es el del ser trascendente e impersonal. Se trata de una especie de retracción en la que las ideas de un Dios personal, de un principio vivo en el alma del hombre y fundamento del universo, aunque podrían *dar la impresión* de ser idénticos al ser absoluto, en realidad no alcanzan el esplendor de este último, el ser trascendente. Así por ejemplo, después de una exposición de sus distintas manifestaciones, Krishna afirma, negando cualquier identidad unívoca con el aspecto inmanente y reservando la jerarquía ontológica más alta al ser inefable e indescriptible:

Comprende que cualquier criatura existente dotada de gracia, gloria y vigor, ha surgido de solo un fragmento de Mi esplendor.⁷¹

Este hecho ha llevado a algunos autores a hablar de una doble naturaleza de la *Gîtâ*, una trascendente o superior, y la otra inmanente o inferior. H. Zimmer, por ejemplo, ve en la apertura interpretativa de esta narrativa sobre el ser último un síntoma de la asimilación y confluencia de tradiciones que ocurre a lo largo de los 18 capítulos del texto. Así por ejemplo, la teoría de las cualidades o atributos de la realidad psíquica y física (*gunas*)⁷², que ocupa un lugar importante en la doctrina dualista del *sâmkhya*, se integra a la ontología del texto:

⁶⁹ 18.61.

⁷⁰ 7.21-22.

⁷¹ 10.41.

⁷² La teoría de los tres atributos o *gunas* de la realidad material y mental: la inercia u oscuridad (*tamas*), la actividad o pasión (*rajas*), y la armonía o pureza (*sattva*).

Y cualquier estado de la naturaleza que prevalezca [...], comprende que todos ellos surgen únicamente de mi propio ser. Yo no estoy en ellos, ellos están en Mí.⁷³

De este modo, *el monismo trascendental de la doctrina védica sobre el Ser en tanto Brahman confluye armónicamente con la doctrina pluralista del dualismo ateista del sâmkhya, de tal modo que ahora pueden verse las dos enseñanzas en la India como descripciones de la misma realidad desde dos perspectivas distintas.*⁷⁴

En suma, estamos ante una apertura en el lenguaje del texto en cuanto al modo en que ha de entenderse la no-dualidad. Aunque es bastante claro que el ser es uno y que esta unidad es trascendente y absoluta, aunque también es claro que el ser es al mismo tiempo la realidad más íntima del ser humano y de cada criatura en el universo, de tal suerte que lo eterno se entremezcla con lo temporal; no queda claro en cambio el verdadero *status* ontológico de la realidad manifiesta en tanto tal. De hecho, hay varios versos que parecen abrir una distancia entre ésta y el ser. En este contexto es importante señalar la presencia del concepto de *mâyâ* en la *Bhagavadgîtâ*.

Por un lado, aparece como el poder inherente al ser personal (*ishvara*), el poder creador de Dios que da pie a la realidad fenoménica. En este caso, se trata de un concepto positivo:

Aunque no tengo nacimiento y soy imperecedero, aunque soy el Señor de todas las criaturas y estoy establecido en mi propia naturaleza, entro en la realidad (fenoménica) a través de mi poder (*mâyâ*).⁷⁵

Sin embargo, por otra parte tenemos una noción negativa de *mâyâ* en la medida en que este poder es en realidad una ilusión o apariencia a los ojos del ser individual, impidiéndole reconocer la verdadera naturaleza del mundo y de su propio ser. La verdad se convierte en algo oculto e invisible, y el hombre se encuentra entonces bajo el hechizo de la ignorancia espiritual que sólo el conocimiento puede vencer. Esto significa a su vez que el ser adquiere de nuevo un matiz de lejanía y trascendencia. La experiencia negativa previa de la realidad inmediata, definida como ilusión, nutre la superioridad ontológica del ser supremo que debe alcanzarse en "otro" plano de realidad absolutamente distinto:

Al ocultarme con mi poder creador (*yogamâyâ*), no me revelo a todos. Este mundo de ignorancia no puede conocerme: a Mí, el que no tiene nacimiento, el inmutable.

Mí *mâyâ* divina, hecha de las cualidades [*gunas*], es difícil de superar. Pero

⁷³ 7.12.

⁷⁴ Zimmer, H., *Op Cit.*, p. 393.

⁷⁵ 4.6.

aquellos que se refugian en Mí, sólo ellos logran ir más allá.⁷⁶

Aún cuando, en este sentido negativo, *mâyá* es un efecto divino y la idea de ilusión podría tener cabida únicamente desde la perspectiva individual y no desde la del ser, en realidad la *Gîtâ* abre la posibilidad de ambas perspectivas no sólo en este contexto sino en varios otros. El mundo es menos real que su causa, que el poder del cual procede. Este carácter ontológicamente inferior del mundo aparece mencionado en el texto a través de la contradicción y la dualidad inherente a la experiencia inmediata, mientras que lo real debe estar, por definición, por encima de los contrarios:

Oh Arjuna, todos los seres nacen en la ilusión, subyugados por la dualidad que surge del deseo y el odio...⁷⁷

No hay pues, al menos narrativamente, una solución definitiva o inequívoca a la personalidad múltiple del ser en la *Bhagavadgîtâ*, y sin duda éste es el origen para sostener o justificar de manera igualmente cabal tanto una interpretación immanentista del texto o, como en el caso de Shánkara (s. vii d.C.), una versión absolutista en la que la meta más alta viene acompañada de una supresión del aspecto cambiante del mundo. Queda implícito el hecho de que la solución última habita en el interior de la experiencia directa, y acaso por esto la obra insiste en que la enseñanza que expone no es sencilla. La dificultad es por tanto de orden existencial más que teórico:

Alguien lo contempla como algo asombroso; así mismo alguien habla de Él como algo asombroso; y alguien más escucha de Él como algo asombroso; pero incluso luego de escucharlo, nada sabe de Él.⁷⁸

En términos generales, esta discusión sobre el ser último en la *Bhagavadgîtâ* constituye el núcleo de lo que los especialistas identifican con el llamado *jñâna marga* o *jñâna yoga*, el sendero del conocimiento o la unión con el ser a través del conocimiento. Empero, gran parte de la influencia e importancia del texto se debe a la presencia de otro par de vías hacia ese estado de plenitud, que se entremezclan y confunden con la reflexión pura en torno a la naturaleza no-dual del ser. Me refiero a los conceptos de acción (*karma*) y devoción (*bhakti*). Por sí solos representan dos de las más grandes enseñanzas de la *Gîtâ* en particular, y a partir de ella, de toda la tradición espiritual de la India. Ambos conceptos, como veremos, participan

⁷⁶ 7.25, 14.

⁷⁷ 7.27.

⁷⁸ 2.29.

de este fundamento metafísico heterogéneo, que a veces parece apostar por un ser trascendente y remoto, y otras por un principio más personal e inmediato que vive en el corazón de todo.

2.3.3 El sendero de la acción

Varios autores identifican las enseñanzas espirituales que la *Bhagavadgîtâ* ofrece sobre el deber y la acción como el tema central de la obra. Sin embargo, la mayoría también reconoce que el fundamento último que sostiene y da sentido a este tópico es la exposición sobre el ser no-dual, en otras palabras, la cuestión ontológica fundamental, que acabamos de ver. Se trata en realidad de enseñanzas, tanto en términos conceptuales como prácticos, necesariamente interrelacionadas. Este lazo construye una narrativa en la que el hombre tiene como deber último, independientemente de la vía o medio que siga, la realización de la unidad en su propio ser. Ésta es por ejemplo la opinión de Abhinavagupta (s.x d.C.), el gran maestro del shivaísmo de Cachemira, quien ve en la *Gîtâ* esencialmente un tratado sobre la liberación espiritual, en cuya consecución intervienen con igual importancia la sabiduría mística (*jñâna*) y la acción correcta (*karma*)⁷⁹. Elsa Cross resume esta “interrelación dinámica”:

... el karma yoga, la acción, conduce por sí mismo al jñâna yoga o conocimiento, y a su vez, es el conocimiento lo que constituye la acción o sacrificio más perfecto.⁸⁰

El tema del karma aparece en el texto desde el planteamiento dramático del mismo. El dilema inmediato de Arjuna es una representación de un problema más profundo que rebasa la situación específica que lo origina. En realidad, el dilema versa sobre el deber y la acción correcta en general, es decir, a un nivel existencial y espiritual. Este problema le permite a Krishna exponer por un lado, como ya vimos, su visión del ser último. Por el otro lado y sobre la base de la exposición ontológica de la no-dualidad, el dilema toma la forma de la siguiente pregunta: ¿cuál es el deber del hombre en el mundo? Zimmer comenta:

Karma Yoga, ese gran principio ético incorporado a este realismo cuyo fundamento es ontológico [...] implica que el individuo debe continuar con sus deberes habituales y sus actividades cotidianas, pero con una nueva actitud, una actitud de desapego respecto a los frutos de sus acciones...⁸¹

La *Gîtâ* lleva de este modo la enseñanza más sublime sobre la unidad al mundo cotidiano de la

⁷⁹ Cfr., *Gîtârthasangraha of Abhinavagupta*, capítulo I, V.2-6; edición de Dr. S. Sankaranarayanan, Tirupati, Oriental Research Institute, 1985; pp. 3-4.

⁸⁰ Cross, E., *Op Cit.*, p. 156.

⁸¹ Zimmer, H., *Op Cit.*, p. 386.

acción. La prescripción se convierte en un verdadero aforismo de la sabiduría india, una consumación excelsa de siglos de reflexión y búsqueda espiritual: actúa pero permanece en la experiencia del ser, vive en la diversidad pero permanece en la unidad:

Emprende tus acciones por ellas mismas y nunca debido a sus frutos; no realices acciones debido a sus frutos, pero tampoco permitas que haya algún apego hacia dejar de actuar.⁸²

Krishna nos revela además el secreto de esta renunciación activa, o en sentido inverso, nos explica la causa de su mayor obstáculo: la dualidad. Se trata de una idea muy significativa porque fundamenta de nuevo la senda de la acción en conceptos ontológicos alrededor de la dualidad y la no-dualidad:

Considerando por igual el placer y el dolor, la ganancia y la pérdida, la victoria y la derrota, levántate y pelea.⁸³

En realidad, la preocupación de Arjuna -¿cuál es mi deber, es correcto pelear, llevar a cabo esta acción?- pone sobre la mesa una antigua tendencia espiritual en la India: la renunciación como medio necesario para aproximarnos y conocer nuestro ser, el ser de todo. El origen de esta idea de renunciación puede trazarse a nociones védicas muy antiguas relacionadas con el valor que posee el cumplimiento del deber al interior de una concepción profunda sobre el orden absoluto que rige y determina el destino y devenir de todo. Pues bien, la *Gîtá* no sólo pone en tela de juicio tal concepción, sino que la analiza de un modo nuevo y asombroso, abriendo una dimensión distinta para los conceptos de renunciación y deber. El texto es sumamente práctico en cuanto a esto, y su misticismo sumamente realista:

No es absteniéndote de trabajar que el hombre se libera de sus actos, ni tampoco es por la mera renunciación que logra tal perfección.

Pues nadie puede permanecer ni siquiera por un instante sin realizar acciones; la acción es inherente a todos los seres debido a las fuerzas de la naturaleza.⁸⁴

Si la esencia misma de la vida, la textura de la realidad, es por definición acción constante, al grado incluso que cuando opto por no actuar aún así estoy impelido por la fuerza de la acción, entonces el ideal ascético de la renunciación en pos de la verdad transmundana e inmutable debe trasladarse a una dimensión más sutil y eficaz. Este entendimiento lleva a la *Gîtá* a la afirmación del deber y el mundo sobre la base de la adhesión experiencial a la unidad del ser.

⁸² 2.47.

⁸³ 2.38.

⁸⁴ 3.4-5.

Krishna se pone a sí mismo como el mejor ejemplo de esta sabiduría (*No hay ningún tipo de acción en los tres mundos que yo deba realizar, ni nada que deba obtener que no posea ya; y no obstante cumplo con mis acciones*⁸⁵), revelando por lo demás otro de los grandes principios del pensamiento indio: la congruencia entre lo que soy y lo que enseño, la preeminencia de un trasfondo existencial como criterio último de cualquier sabiduría. El resultado es desde luego paradójico: actuar sin actuar, actuar sin apego a los frutos de mis acciones. Así pues, lo que tenemos es una depuración o interiorización del concepto de renunciación más que un rechazo o superación.

Nuestro compromiso en el mundo obedece a un hecho que va más allá de un interés o beneficio personal. El cumplimiento de nuestro deber obedece a la integridad y dignidad de la creación entera sobre la base de la existencia de un único ser como fundamento verdadero del universo. Está pues en función del ser universal⁸⁶.

La vía a la realización del ser en el mundo y sin renunciar a mi individualidad es un camino que no apunta hacia un reino supratemporal en las profundidades del alma, pero que tampoco busca un reino terrenal ni una simple victoria mundana. En este sentido, se trata, como lo han señalado varios autores, de un camino “intermedio”, de un “tercer” camino, justo en medio y casi a contrapelo de las dos grandes sendas, la de la trascendencia que tiene como condición la renuncia, y la de la immanencia que pierde de vista la realidad suprema del ser absoluto. Un camino que surge donde parecía no haber nada, convirtiéndole en una vía escurridiza y difícil:

Invariablemente, la Gîtâ toma un tercer camino y ofrece una enseñanza que no deja de resultar difícil, una enseñanza que puede ser fatal tan pronto como no tengamos la pureza mental y de corazón que se requiere en todo momento.⁸⁷

La visión final no pertenece únicamente a aquel que da la espalda al mundo en pos del ser, entonces por definición trascendente; sino también a aquel que actúa en el mundo inmerso todo el tiempo en la experiencia constante de la unidad.

Ahora bien, en realidad el karma yoga de la Gîtâ no aclara tampoco de manera positiva el *status* ontológico de la realidad fenoménica, que como ya vimos, presenta varias dimensiones

⁸⁵ 3.22. Con “los tres mundos” el texto se refiere al ultramundo, la tierra y la esfera celestial.

⁸⁶ Un antecedente importante de esta enseñanza aparece en la *Katha Upanishad* (1-2): *Todo esto está habitado por el Señor, lo que se mueve entre lo móvil. Goza con la renuncia; no desees la riqueza de otro. Actuando se debería desear vivir aquí cien años...*

⁸⁷ Panikkar, R., *The Vedic Experience*, pp. 648-649.

según la forma en que se entienda al ser último. No obstante, sí al menos insinúa una posible conciliación -desde la óptica del deber y la acción- entre el significado del antiguo ideal de la renuncia, que ocupa gran parte del discurso de las Upánishads, y una experiencia igualmente despierta o última de la realidad manifiesta. Tal conciliación pudiera hacernos pensar entonces que esta última es una expresión del ser y no una proyección ilusoria. Sin embargo, esto no se establece con claridad en el texto.

2.3.4 El sendero del amor místico

Entendido como resultado de la relación íntima entre el fundamento ontológico último (*jñānayoga*) y la realización práctica de ese principio en y a través del mundo (*karmayoga*), el yoga o camino de la devoción es una parte integral de la enseñanza total de la *Gîtâ*. Más que una tercera alternativa, *bhaktiyoga* se desprende de las enseñanzas del ser y la acción, al mismo tiempo que se dirige a ellas. Esta complementariedad se encuentra claramente definida en el espíritu igualitarista del texto, al que mucho deben los movimientos devocionales posteriores que se difundieron por toda la India:

Oh Arjuna, aquellos que se refugian únicamente en Mí, incluso si son "intocables", mujeres, *vaishyas*, o *sûdras*, ellos también alcanzan la meta suprema.⁸⁸

Se trata de una proclamación poco común en el contexto de una obra tradicional, es decir, que forma parte del canon ortodoxo vedantino. Sin embargo, también es una afirmación lógicamente necesaria sobre la base de la expansión interpretativa del ideal de renunciación que ahora reconoce la presencia divina en el ser de todas las cosas, ahí en medio del mundo:

Aquel que me ve en todas partes y ve todas las cosas en Mí; para esa persona no estoy oculto ni ella está oculta para Mí.⁸⁹

De acuerdo con el texto, este proceso de interiorización o introspección activa, que supone la visión de la realidad trascendente en la inmediatez del mundo, desemboca en una experiencia de amor ilimitado. Una vida entregada al cumplimiento del deber que no espera nada a cambio, con la conciencia despierta en la unidad de todas las cosas, se convierte ahora en una vida al servicio de ese ser. En ese punto, sólo el amor puede expresar ese estado:

Escucha pues, oh Arjuna, cómo al practicar yoga, con una mente anclada en Mí y

⁸⁸ 9.32. *Vaishyas* y *sûdras* corresponden a los dos grandes grupos sociales inferiores en el sistema de castas hindú. Los llamados "intocables" son aquellas personas fuera del sistema de castas, ocupando un grado aún por debajo de las dos castas anteriores.

⁸⁹ 6.30.

considerándome tu refugio, me conocerás por completo y sin lugar a dudas.⁹⁰

Algunos pasajes confirman esta concatenación y en ese sentido parecen indicar también una jerarquía que tendría en su estadio más alto la devoción mística a un Dios personal, por encima de la tendencia especulativa que tiene como fundamento último la realidad absoluta del ser sin forma. Así por ejemplo:

En efecto, el conocimiento es mejor que la práctica; mejor que el conocimiento es la meditación; y mejor que la meditación es la renunciación a los frutos de la acción....

Aquel que considera por igual la injuria y el elogio, que es silencioso, contento con cualquier cosa (que acontezca), que no posee una morada fija y cuya mente es estable, ese hombre que me ama, me es también muy querido.

Pero aquellos que con gran fe me estiman como su meta más elevada [...], tales devotos me son supremamente queridos.⁹¹

En otros casos, sin embargo, el amor es referido como el camino más elemental e inmediato, idea que sugiere una posición espiritualmente inferior o al menos preliminar. En el capítulo duodécimo Arjuna pregunta:

Entre aquellos devotos que te adoran [como un dios personal] y aquellos que adoran al Ser imperecedero y trascendente, ¿cuáles de ellos poseen un mayor conocimiento del yoga?

Y Krishna responde:

Quienes fijan su mente en Mí y me adoran siempre con gran fe y disposición- a ellos los considero los mejores yoguís.

Pero quienes adoran lo imperecedero, lo indescriptible, lo trascendente, lo omnipresente, lo inefable, lo inmutable e inmóvil, lo constante.

Al controlar todos sus sentidos, con una mente estable ante cualquier situación [...] ellos llegan a Mí sin lugar a dudas.

La dificultad es mayor para aquellos cuyos pensamientos están puestos en lo trascendente, pues la meta de lo trascendente es difícil de alcanzar para los seres humanos.⁹²

Independientemente de cuál sea la postura que se adopte ante la noción de amor, ya sea como medio preliminar o como experiencia culminante, lo más significativo aquí es que la *Gītā* representa la primera gran elaboración, y por tanto el antecedente formal escritural más representativo, de la devoción en la narrativa místico-ontológica de la India. Esto significa entre otras cosas que se trata de un punto de referencia obligado para cualquier aproximación ulterior

⁹⁰ 7.1.

⁹¹ 12.12, 19-20.

⁹² 12.1-5.

sobre la misma experiencia, incluyendo nuestro estudio del *Amritānubhava* de Jñānēshwar, quien está asociado con un movimiento devocional.

Si bien pueden detectarse algunos antecedentes sobre la noción espiritual y mística del amor⁹³, lo que hace peculiar y original la elaboración de la *Gītā* es que el amor no es únicamente un vehículo de exaltación a un dios particular, sino que esa experiencia confluye de algún modo con la experiencia de la totalidad, converge con la experiencia de la unidad última, antes reservada exclusivamente al discernimiento contemplativo de las Upānishads. El amor forma ahora parte integral de una narrativa ontológica. Así, la adoración a un Dios personal no se opone a la realización del estado trascendente sino que constituye el camino más perfecto y directo a esa experiencia. La antigua asociación entre amor y culto religioso no sólo se expande ahora a una dimensión ontológica importante sino que además trae luz a la realidad misma del ser, enriqueciendo así la vocación india por la unidad.

2.4 El vedānta no-dual de Shānkara⁹⁴

2.4.1 Elementos preliminares

El interés y criterio principales para elegir y exponer el vedānta no-dual de Shānkara radica en el papel preeminente que tiene su teoría, en relación con el pasado, frente a la tradición de las Upānishads y la *Bhagavadgītā*; y hacia el futuro, como punto de referencia obligado en el desarrollo del pensamiento moderno y contemporáneo de la India. La manera en que Shānkara aborda y resuelve las enseñanzas previas sobre la unidad y la liberación, cuya narrativa ontológica como vimos invita en muchos sentidos a una tarea hermenéutica, ocupa sin lugar a dudas un sitio central. Shānkara formaliza, por así decirlo, la antigua tendencia a considerar irreal el mundo sobre la base del carácter exclusivamente trascendente del ser, sobre la base narrativa del imperativo de salvaguardar la jerarquía metafísica del ser.

No hay autor o comentarista que no señale y destaque la importancia de Shānkara en la evolución del pensamiento de la India, en particular debido a su labor como reformador y renovador del espíritu contemplativo de las Upānishads, y por extensión, de la antigua sabiduría

⁹³ Sobre este tema, véanse entre otros, Sen, K.M., *Hinduism*, p. 20; Dasgupta S.N., *Hindu Mysticism*, p. 119; Radhakrishnan, S., *The Bhagavadgītā*, p. 59.

⁹⁴ Debe observarse que por sí sola la expresión '*advaita-vedānta*' o '*vedānta no-dual*' es harto genérica e incluso ambigua, pues en realidad no existe un sistema de pensamiento *advaita* uniforme o exclusivo. Por el contrario, existen varias escuelas *advaita* cuya clasificación obedece a menudo a profundas diferencias exegéticas.

védica. Al mismo tiempo, no hay autor que no haya cuestionado el pensamiento ortodoxo de Shánkara, en particular su concepto de *mâyá* o ilusión, en los doce siglos que nos separan de él.

Históricamente, este doble hecho ha convertido al vedânta en general, y al vedânta no-dual en particular, en el sistema con mayor reputación y profundidad, en comparación con otras escuelas surgidas también en un periodo posterior a las Upánishads y en cierto sentido bajo la influencia paradigmática de las mismas⁹⁵:

No es una exageración afirmar que [...] el *vedânta* en general, y el *advaita vedânta* en particular, han capturado la imaginación espiritual, filosófica y cultural de la India con un grado sin paralelos en el pensamiento indio.⁹⁶

Desde un punto de vista filosófico no hay un solo sistema que puede compararse con el pensamiento de Shánkara en profundidad, sutileza y nivel de reflexión.⁹⁷

Según los datos que se tienen, Shánkara debió haber nacido hacia finales del siglo séptimo en un aldea de la región de Kerala, al extremo sur de la India, en el seno de una prestigiada familia de brahmínes⁹⁸. Casi niño, abandona su hogar y se convierte en un asceta renunciante. Viaja por todo el país, estudiando a profundidad las diferentes ramas del conocimiento védico en el más puro estilo de la ortodoxia. Luego de una estancia prolongada en Bénares encuentra finalmente a su maestro espiritual, un asceta en el sentido más radical de la palabra de nombre Govinda, a su vez discípulo del célebre sabio vedantino Gaudapâda, autor del comentario a la *Mândúkya Upanishad* y que en varios sentidos puede considerarse como el fundador del vedânta no-dual y por tanto el antecedente más importante para entender el pensamiento de Shánkara. Siendo aún muy joven, Shánkara comienza a enseñar y rodearse de discípulos. La hagiografía de su vida registra debates memorables en los que el filósofo se impone a los sabios más grandes de la época y a los representantes más importantes de las corrientes espirituales entonces en boga, entre ellas el budismo. Es entonces que Shánkara asume su misión como reformador del hinduismo tradicional y restaurador de la sabiduría védica expresada de manera definitiva (aunque en un estilo críptico o incluso ambiguo) en las Upánishads, la *Bhagavadgîtâ* y los

⁹⁵ Me refiero a las *darshanas* o escuelas filosóficas tradicionales de la India, a saber, *nyâya*, *vaisheshika*, *sâmkhya*, *yoga* y *mîmâmsâ*.

⁹⁶ Grimes, John, *Problems and Perspectives in Religious Discourse. Advaita Vedânta Implications*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 29.

⁹⁷ Thibaut, G., *Vedânta-Sûtras. With the Commentary by Sankârâcarya*, Vol. 1, Delhi, Motilal Banarsidass, p. xiv.

⁹⁸ Los brahmínes *nambutiri*, que por siglos conformaron la élite religiosa, artística e intelectual de Kerala. Famosos por su espíritu liberal, hasta la fecha puede sentirse su influencia en la personalidad y alto nivel educativo de esta región en comparación con otros estados de la India.

Brahmasûtra, es decir, en las enseñanzas del canon triple del vedânta, al que dedica amplios y profundos comentarios, hoy canónicos. Como parte de esta tarea, Shánkara fundó diez órdenes monásticas y varios monasterios, todos ellos funcionando hasta la fecha con la reputación más alta en la India. Poco se sabe de su muerte.

En términos filosóficos, la preocupación principal de Shánkara consiste en exponer de manera sistemática las aparentes contradicciones de las Upánishads, aunque sin pasar por alto otros textos del canon védico. Como señalamos en la sección correspondiente, no es posible identificar una línea única de pensamiento o una sola teoría común al amplio cuerpo de enseñanzas conocido como Upánishads. Aún cuando sus distintos planteamientos condujerón a diferentes conclusiones sobre el ser y la realización interior, también es cierto que es posible detectar una recurrente inclinación, pero no única, a explicar la realidad del ser según conceptos y métodos narrativos y prácticos que destacan ideas como la trascendencia, impenetrabilidad, impersonalidad y otras, a exclusión de sus conceptos contrarios. Este hecho vino a conformar un lenguaje dominante, más o menos identificable, que es necesario confirmar y esclarecer narrativamente. Hacia esta necesidad está dirigido el esfuerzo especulativo de Shánkara quien finalmente creará una nueva escuela, aunque fundada en el espíritu antiguo del pensamiento indio:

La indefinición que existe en las enseñanzas de las Upánishads [...] explica que haya surgido la necesidad de sistematizarlas.⁹⁹

.....el talento de Shánkara se demuestra en el modo en que ha sabido conciliar ciertos pasajes contradictorios de las Upánishads con el fin de establecer una doctrina coherente.¹⁰⁰

Aunque Shánkara no es desde luego el primero en emprender esta tarea, que de hecho puede trazarse a las Upánishads mismas (muchas de ellas son una revisión de otros textos con el fin de entenderse a sí mismas y refinar la explicación última respecto al ser); si en cambio constituye el ejemplo más sofisticado y representativo de este proceso. Como parte de este proceso, Shánkara hará suyo y dará un mayor peso, un peso esencial y definitivo, al discurso de la trascendencia negativa del ser, presente, como vimos, de manera notable pero ambigua en las Upánishads:

Shánkara [es] quien mejor ha captado y expuesto no la única tendencia doctrinaria de

⁹⁹ Hiriyanna, M., *The Essentials of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, p. 151.

¹⁰⁰ Martin-Dubost, Paul, *Op. Cit.*, p. 97.

las Upánishads, pero sí la que con mayor énfasis se manifiesta en ellas.¹⁰¹

De este modo, Shánkara le otorga un carácter único y distintivo a la convicción upanishádica en una realidad absoluta, excluyente e inmutable. La mayoría de sus obras, en particular sus tres comentarios canónicos, sintetizan la visión ortodoxa que ve en el ser supremo o Brahman la única realidad por encima de cualquier dios personal. Así, aun cuando reconoce que existen varias líneas de pensamiento en las Upánishads considera que sólo una de ellas constituye la enseñanza más importante y consumada, mientras que las otras, en especial, aquella que parece sugerir la realidad de la diversidad y la presencia de la divinidad en el mundo inmediato, es decir, las teorías más immanentistas de las Upánishads, son únicamente una concesión a formas preliminares de pensamiento que necesariamente culminan en la realización del ser absoluto y trascendente, ontológicamente superior a la realidad ordinaria de la pluralidad. Lo real es lo que está libre de contradicción, lo que no está sujeto al cambio:

Shánkara analiza ambas posturas en varios de sus comentarios y concluye que la primera de ellas [el mundo es una apariencia y no forma parte por sí solo de la realidad última] constituye la enseñanza de las Upánishads, mientras que la segunda [la óptica que le otorga realidad al mundo, aunque ciertamente nunca de manera independiente respecto a Brahman], en su opinión, aparece propuesta en los textos sólo tentativamente. Esto quiere decir que conforma únicamente una etapa preliminar de la enseñanza, y que en última instancia las Upánishads dejarían atrás tal perspectiva, afirmando en su lugar la otra, a saber, que Brahman y sólo él es verdaderamente real.¹⁰²

¹⁰¹ Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen, *Filosofía y literatura de la India*, Buenos Aires, Kier, 1983, p. 89.

¹⁰² Hiriyanna, M., *Op. Cit.*, p. 23. Cabe agregar que el hecho de que Shánkara haya subrayado sólo uno de los múltiples rostros y lenguajes de las Upánishads no se debe únicamente a que éste sea, en efecto, la tendencia con mayor elaboración en estos textos. Shánkara tenía otras razones importantes, sobre todo si se considera que él siempre se vio a sí mismo como un reformador del canon ortodoxo del vedánta. Entre esas razones están, por un lado, el auge del dualismo expresado por la escuela *sámkhya* que a grandes rasgos le atribuye a la realidad fenoménica un *status* totalmente opuesto a la realidad espiritual del ser, conformando así dos principios irreductibles. Por el otro lado, tenemos la influencia de la teoría del vacío ontológico (*śūnyavada*) desarrollada por el budismo, que niega la substancialidad del principio último tanto en su dimensión universal (Brahman) como personal (Ātman). A los ojos de Shánkara ambas escuelas representan una deformación o un olvido peligroso de la verdadera esencia del pensamiento de la India y por tanto de la verdadera vocación de la cultura milenaria que le da vida. De este modo, la preocupación por recuperar el espíritu más puro de las Upánishads se entrecruza con esta otra preocupación por salvaguardar el *status* absoluto y no-dual de un ser que es substancial e inmutable. Todos estos elementos y factores llevan casi de manera inconspicua a Shánkara a crear una narrativa fundada en la superioridad metafísica del ser frente a la apariencia cambiante del mundo.

2.4.2 “El ser es real; el mundo ilusorio”

Ésta es la famosa sentencia atribuida a Shánkara que a lo largo de los siglos ha servido para sintetizar su pensamiento.¹⁰³ Representa además el mejor ejemplo de la estrecha relación que guardan la especulación sobre el ser y la reflexión en torno a la condición ontológica del universo.

En el *Átmabodha*, un texto breve que condensa las grandes ideas de Shánkara, aparece una variante igualmente significativa de esta afirmación. Dice:

Brahman es diferente del universo,
no existe nada diferente de Brahman;
si brilla algo diferente de Brahman,
es falso como un espejismo.¹⁰⁴

Varios pasajes de sus *bhāshya* o comentarios al canon triple del vedānta incluyen también argumentos importantes sobre esta postura que da más importancia al espíritu absolutista de las Upānishads. Así por ejemplo, al comentar la formulación negativa de la realidad última como “no esto, no esto”, que aparece en la *Brihadāranyaka Upanishad*, Shánkara establece:

¿Cómo es que a través de este par de palabras *neti neti* (“ni esto ni esto”) se busca describir la verdad última? Mediante la eliminación de todas las diferencias, estas palabras se refieren a algo que no posee ningún sello distintivo como un nombre, una forma, acción, heterogeneidad, especie o cualidad [...] Brahman no posee ninguna de estas señales distintivas. De ahí que no se le pueda describir como “tal y tal”, como ocurre por ejemplo cuando describimos una vaca, diciendo: “allí va una vaca de color blanco y cuernos”. Sólo se puede describir a Brahman a través de un nombre, forma y actos, si éstos le son sobrepuestos, como ocurre con palabras como “conocimiento, dicha, existencia”, o “inteligencia pura”, o “Brahman” y “Átman”. Sin embargo, cuando queremos describir su verdadera naturaleza, más allá de todas las diferencias, se convierte en una tarea totalmente imposible. En ese punto, solo queda un camino a seguir, describirlo como *neti neti*, eliminando así cualquier especificación posible que haya sido conocida sobre él [...] no hay otra descripción más apropiada que ésta, y por tanto es la única descripción...¹⁰⁵

Aunque Shánkara reconoce en el pasaje anterior una vía positiva para explicar ese ser trascendente, por ejemplo a través de sus atribuciones tradicionales “existencia, conciencia y

¹⁰³ *Brahma satyam, jagan mithya*. Se trata de una expresión ampliamente conocida que sin embargo no posee referencia textual.

¹⁰⁴ *Átmabodha*, 63. Edición de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Filosofía y literatura de la India*, Buenos Aires, Kier, 1983, p. 133. Todas las citas de este texto corresponden a esta edición.

¹⁰⁵ Mādhāvananda, Swami, *The Brihadāranyaka Upanishad. With The Commentary of Shankaracarya*, Calcuta, Advaita Ashrama, 1965, pp. 345-347.

dicha" (*sat-chit-ânanda*)¹⁰⁶, en último término se trata también de una proyección o imposición sobre la naturaleza absoluta del ser. Argumentativamente es pues mucho más significativo y frecuente su uso de la vía negativa. Shánkara hace explícita la procedencia de este método en un pasaje del citado *Âtmabodha*. Dice:

Considere que Brahman es aquello que las Upánishads definen mediante la eliminación de lo que no es Él...¹⁰⁷

El ser es autónomo y fundamento de sí mismo (*Como la lámpara para ser luminosa no necesita de otra lámpara, así el Âtman para ser conciencia no necesita de otra conciencia por ser la conciencia su propia naturaleza*¹⁰⁸), y esto significa no sólo eternidad y ausencia de forma sino necesaria y definitivamente inmutabilidad e inactividad. El ser es el testigo (*sâkshin*) de lo que cambia, pero él mismo jamás cambia:

Sepa uno siempre que el Âtman es diferente del cuerpo, los sentidos, la mente, el intelecto, la materia, y que, como un *râja*, es el testigo de todas las actividades.¹⁰⁹

Sin duda, uno de los textos de Shánkara que mejor ilustra la vía negativa en su pensamiento es el *Nirvânashatkam*, un himno de seis estrofas que describe el estado de liberación. Aquí algunos de sus versos:

No soy la mente conciente ni la inconciente, ni la inteligencia ni el ego; ni los oídos ni la lengua ni los sentidos del olfato y la vista; ni éter, ni aire, ni fuego, ni agua, ni tierra.....

No soy virtud ni vicio, tampoco placer ni dolor; no soy el mantra ni el lugar sagrado; tampoco soy los Vedas ni los sacrificios.....

No tengo ni pensamientos, ni forma. Soy omnipresente, estoy en todas partes, pero trasciendo los sentidos. No soy el desapego ni la liberación ni nada que se pueda medir. Soy conciencia y soy dicha. Soy Shiva. Soy Shiva.¹¹⁰

Así, con el fin de preservar la integridad trascendente del ser, Shánkara desarrolla de manera paralela una perspectiva negativa de la realidad del mundo caracterizada por la dualidad, el cambio y la inconsistencia ontológica. El ser es uno y esto significa en consecuencia que es sólo Brahman, la realidad absoluta, libre de toda determinación. Brahman sólo puede aprehenderse, en términos filosóficos, a través de la negación, y en términos prácticos, a través de la renunciación. Es así que Shánkara llega a concebir a Brahman como todo lo que el mundo no

¹⁰⁶ *Âtmabodha*, 24: *Así como la luminosidad es la naturaleza del sol, la frialdad del agua, el calor del fuego, así la naturaleza del Ser es existencia, conciencia, felicidad y eterna pureza.*

¹⁰⁷ *Âtmabodha*, 57.

¹⁰⁸ *Âtmabodha*, 29.

¹⁰⁹ *Âtmabodha*, 18. *Râja* significa rey o emperador.

¹¹⁰ *Nirvânashatkam* 1, 4, 6. En: *El néctar del canto*, México, Editorial Siddha Yoga Dham de México, 2000, pp.

es. Conciente de toda la realidad, más allá del alcance de los sentidos, Brahman nunca es objeto de conocimiento o percepción, mientras que el mundo, al serlo, no puede entonces homologarse con el ser supremo y por tanto es menos real. La negación salva al principio ontológico de la predicación pero además introduce la idea de que la realidad fenoménica por sí sola, al menos narrativamente, puesto que no es real, no tiene ningún valor ontológico.

El ser no es una cualidad real de las cosas que son sólo apariencias, ni un objeto de pensamiento. El ser es inefable. Dice Shánkara:

Varios pasajes de las escrituras que niegan abiertamente que Brahman posea alguna característica demuestran además que el Ser no tiene diferencias [...], así ocurre también con aquel pasaje de las escrituras que narra cómo Bâhva al ser cuestionado sobre Brahman por Vâshkalia, responde guardando silencio. Bâhva le dijo: "Oh amigo, conoce a Brahman", y entonces se quedaba callado. Después de que Vâshkalia le inquirió por segunda y tercera vez, su maestro respondió: "Te estoy enseñando, pero tú no comprendes. El Ser es silencio".¹¹¹

El carácter inefable e indeterminado de Brahman se entremezcla y confunde con su naturaleza inmutable e imperecedera, de tal modo que conceder existencia al universo fenoménico equivaldría, en la obra de Shánkara, a aceptar la existencia de una realidad aparte de Brahman. Siguiendo esta lógica, tampoco es posible identificar al universo con el ser absoluto, pues ello supondría comprometer su inmovilidad trascendente. Varios autores coinciden en este punto en que el paradigma o criterio ontológico de mayor importancia en el lenguaje de Shánkara es precisamente la inmutabilidad, la permanencia en medio del cambio:

[Para Shánkara], sólo puede ser real aquello que es siempre idéntico a sí mismo, en todos los tiempos, en todos los lugares y todas las circunstancias; es decir, más allá de todo tiempo, lugar o condición.¹¹²

La convicción experiencial en la visión de unidad, la convicción filosófica en el principio de identidad como fundamento último de toda la realidad, significó para Shánkara asumir que su contrario, el cambio, presupone una pérdida de identidad y unidad, y por tanto, el mundo aunque parece ser real, en realidad no lo es. El cambio es mera apariencia (*vivârtâ*) que se proyecta o superpone (*adhyâsa*) sobre el fondo sin mácula del ser:

[*Vivarta* o *adhyâsa*] significa literalmente superimposición [...] Consiste en captar un objeto en forma distinta de lo que es, en tomar a ese objeto por otro, en atribuir a ese

184-186.

¹¹¹ Brahma Sutra Bhâshya, 3.2.17. Thibaut, G., *Op Cit*, Vol. 2, p. 157.

¹¹² Cross, Elsa, "La visión de unidad en la filosofía hindú como superación del sufrimiento y la ignorancia", en: Cabrera, Isabel y Nathan, Elia (compiladoras), *Religión y sufrimiento*, México, UNAM, 1996, p. 32.

objeto una naturaleza y cualidades que no son suyas...¹¹³

Con estos presupuestos ontológicos en mente, Shánkara se ve en la necesidad de desarrollar una teoría que establezca la ilusión del mundo y cuyo objetivo es doble, pues no sólo define la condición de la realidad inmediata sino que además confirma la realidad trascendente e inmutable del ser.

El concepto clave en este proceso recae en una antigua palabra sánscrita, presente incluso desde los Vedas: *mâyâ*. En un himno del *Rig Veda*, *mâyâ* aparece como el poder del dios Indra para transformarse en algo diferente a lo que en realidad es:

A través de *mâyâ*, Indra se presenta de muchas maneras [...], asume forma tras forma desplegando *mâyâs* alrededor de su cuerpo.¹¹⁴

Es difícil inferir del himno una connotación ontológica negativa de *mâyâ*, sin embargo sí aparece prefigurada la idea metafísica representacional que contrasta los conceptos de apariencia y realidad. Más tarde, en las *Upánishads* en particular, pero también en la *Bhagavadgîtâ*, gracias a la evolución de la reflexión especulativa y a las profundas transformaciones espirituales de la mente hindú, *mâyâ* aparece en un contexto ontológico más formal, de tal suerte que adquiere también una importancia más decisiva para la explicación del principio último. El siguiente pasaje de la *Shvetâshvatara Upanishad* es representativo:

Uno debería saber que la materia es una ilusión y el gran Íshvara es el hechicero.¹¹⁵

En su estudio introductorio a los *Brahmasûtra*, el especialista G. Thibaut resume el origen de la dimensión ontológica de *mâyâ* entre los pensadores de las *Upánishads*:

Es posible trazar con bastante certeza las líneas de pensamiento que finalmente condujeron a la elaboración de la teoría completa de *mâyâ*. En primer lugar, la profunda especulación realizada alrededor de Brahman significó que la noción de *advaita* fuese tomada en un sentido cada vez más estricto, es decir, como algo que no sólo suponía la exclusión de cualquier segundo principio externo a Brahman, sino además la ausencia de cualquier elemento de dualidad o pluralidad en la naturaleza del único ser universal.¹¹⁶

Ahora bien, aunque la palabra tiene antecedentes significativos debe atribuirse a Shánkara su renovación semántica así como su importancia no sólo para la historia del pensamiento indio

¹¹³ Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Op. Cit.*, p. 43

¹¹⁴ *Rig Veda*,

¹¹⁵ *Shvetâshvatara Upanishad*, 4.2. En el caso de la *Bhagavadgîtâ*, véanse en este mismo trabajo algunas de las referencias más importantes en relación con el concepto de *mâyâ*. Cf. *infra*, pp. 76-77.

¹¹⁶ Thibaut, G., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. cxxv.

posterior a él, sino *desde él* hacia el pasado cuando uno estudia la época antigua de la filosofía de la India. De nuevo, esto no quiere decir que no sea posible encontrar la semilla especulativa de la doctrina de *mâyâ* en otros textos, sin embargo el carácter “formal” o más consumado de la misma debe atribuirse a la interpretación que Shánkara hace de aquellas tendencias y teorías tempranas.

Etimológicamente, *mâyâ* deriva de la raíz verbal *-mâ* que significa “medir”, “mesurar”, “limitar”. De esta raíz procede su relación con la acepción más filosófica de “ilusión”, con la que de hecho se le ha asociado con mayor importancia dentro de la tradición, sobre todo a partir precisamente del pensamiento de Gaudapâda y Shánkara.

En el caso específico de Gaudapâda, su famosa *Kârîka* o comentario a la *Mundaka Upanishad*, una obra definitiva en el pensamiento de Shánkara, incluye entre otras las siguientes ideas sobre *mâyâ*, entendida como ilusión:

Si la creación proyectada existiera [realmente], sin suda sería permanente. [Sin embargo], esta dualidad es simplemente *mâyâ* [ilusión, apariencial]; en realidad [sólo hay] no-dualidad.¹¹⁷

En un pasaje posterior, Gaudapâda introduce la famosa analogía de la cuerda que es confundida con una serpiente, y que Shánkara retomaría en múltiples contextos:

Tal como ocurre con una cuerda, [cuya naturaleza] no puede determinarse con precisión en medio de la oscuridad, y uno imagina [que posee la naturaleza de] otra entidad como la de una serpiente; así también [es] el Âtman, a quien confundimos [con todo tipo de cosas].

Cuando se determina con precisión que la cuerda es una cuerda, el atributo imaginario desaparece, y la experiencia de la no-dualidad [emerge] en la forma de: “[Esta es] una cuerda”. Del mismo modo [sucede] cuando se confirma al Âtman.¹¹⁸

Aunque *mâyâ*, de acuerdo con otros pasajes tanto de Gaudapâda como de Shánkara, está asociada o proviene del ser que es por definición Uno¹¹⁹, por sí sola no es real ni aprehensible. Es ontológicamente insubstancial y por tanto su poder o efecto, tanto al ocultar la unidad como al revelar dualidad y diversidad, es igualmente irreal, se trata sólo de algo sobrepuesto y cambiante. Las comparaciones que Shánkara hace con la magia y el teatro para describir en un plano cósmico la ilusión del mundo y en el plano del individuo la ignorancia espiritual, son en

¹¹⁷ Gaudapâda-Kârîka, 1.17. Edición de Raghunath Damodar Karnakar, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973, p. 6

¹¹⁸ 2.17-18. *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁹ *Cfr.*, Gaudapâda-Kârîka, 2.12: *El Âtman brillante se imagina a sí mismo a través de su Mâyâ*; [es] Él solo [quien] *piensa a todos los entes -ésta [es] la conclusión del Vedânta* [de las Upanishads].

este contexto muy elocuentes e ilustrativas:

Tal como un actor es siempre un ser humano independientemente de si usa el disfraz de su papel o no, así también quien conoce perfectamente a Brahman es siempre Brahman y nada más.¹²⁰

Ilusión e ignorancia pueden verse por tanto como sinónimos: *Cuando la fuerza universal conocida como māyā opera en la mente del individuo, se le llama avidyā, "ignorancia"*¹²¹, de tal suerte que en sentido contrario la realidad de Brahman es sinónimo del conocimiento supremo, cuestión que dicho sea de paso explica la importancia superlativa que Shánkara concede al conocimiento frente al yoga de la acción o la devoción.¹²² En términos del universo entero, el error consiste en creer que Brahman es la vastedad cósmica que nos ofrecen nuestros sentidos. En términos de la conciencia subjetiva, el error consiste en concebir nuestro cuerpo y mente como *todo* nuestro ser. Así pues, la ignorancia no es sólo una falta de conocimiento que me impide discernir lo que en verdad es mi ser sino un principio cósmico de naturaleza indefinible y que es necesario erradicar.

Cuando el buscador alcanza la realidad única del ser, *māyā* se extingue automáticamente confirmando por un lado su insubstancialidad ontológica y por el otro su naturaleza indescriptible. Todo lo que queda es el substrato inmutable del ser absoluto. La unidad Brahman-Âtman es la fuente de la ilusión del mundo sólo en el sentido parcial de ser su trasfondo incondicionado y la naturaleza última de todo lo que nos rodea. Por ende, sólo rompiendo el apego hechizante a la realidad cambiante del mundo y al incesante flujo mental puede emerger la verdadera naturaleza del ser en su prístina pureza, libre de toda mutación:

El Âtman siempre presente parece ausente a causa de la ignorancia; una vez destruida ésta, aparece presente, como el collar en el propio cuello.¹²³

Este hecho aparece de nuevo en la explicación que Shánkara ofrece sobre el origen del universo. Aún cuando, varios pasajes de las Upánishads sostiene que el universo surge y retorna a Brahman (*De verdad, todo este universo es Brahman, de Brahman emerge, sin*

¹²⁰ Vivekachûdâmani, 555. Edición de Mâdhavânanda, Swami, *Vivekachûdâmani of Sri Sankarâcârya*, Calcuta, Advaita Ashrama, 1992. Ésta es acaso la obra más importante y difundida de Shánkara.

¹²¹ Theos, Bernard, *Hindu Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 127. Véanse además, Cross, E., "La visión de unidad en la filosofía hindú como superación del sufrimiento y la ignorancia", p. 31; Tola, Fernando y Dragonetti, C., *Op. Cit.* p. 46.

¹²² En su comentario a la *Gîtâ*, Shánkara insiste en que las enseñanzas sobre el deber y la acción en el mundo, así como sobre la devoción amorosa a Dios, son medio preliminares para acceder al conocimiento del ser (*jñâna yoga*).

¹²³ Âtmabodha, 44.

*Brahman se desintegraría, y a través de Brahman respira y vive*¹²⁴), Shánkara no admite que la creación sea un proceso real. Siguiendo de nuevo a Gaudapâda¹²⁵, mantiene que en realidad ningún mundo es creado. Puesto que lo real, por definición, no nace ni jamás ha sido creado, la idea de creación sólo tiene sentido en la esfera de la ilusión. Así, afirmar que el universo surge de Brahman y que en él se funde, como reza el pasaje upanishádico, no significa, en la interpretación de Shánkara, que haya en efecto una creación, sino únicamente que el mundo es transitorio y, en consecuencia, aparente:

Tal como las partes del espacio etéreo que se encuentran delimitadas por jarrones y ollas en realidad no son distintas respecto al espacio etéreo universal, o tal como el agua de un espejismo en realidad no es distinta de la superficie arenosa –pues su naturaleza es ser visible en un momento para desvanecerse en el siguiente, y aún más, porque no es posible percibirla en su verdadera naturaleza [...]; del mismo modo este universo múltiple con todos sus objetos sensoriales, sujetos preceptores y demás no existe de manera independiente a Brahman.¹²⁶

En el estado de realización mística, de acuerdo con Shánkara, la ilusión cesa y lo real emerge, al tiempo que en sentido inverso, lo real nunca supone la ilusión. Aparecer es siempre aparecer en lugar de lo real, mientras que el ser es siempre y únicamente ser, una realidad inmutable y substancial. El mundo no es parte ni aspecto alguno de Brahman sino siempre, en sentido categórico, su apariencia. La sola existencia de la diversidad física y mental implica irrealdad. Conocer el mundo en su esencia última significa trascender su realidad fenoménica, dejando al descubierto el fundamento absoluto de Brahman. Se trata entonces de un no-dualismo que narrativamente, sin embargo, recurre a un proceso de exclusión. Lo que importa es únicamente que la unidad de Brahman y Âtman “es”, y que además no es una realidad predicable desde ninguna perspectiva, mientras que la cuestión de si ese ser absoluto abraza o incluye el resto de la realidad es un tema secundario. Aunque no hay ninguna duda o debate en torno al carácter único o total del ser, fuera del cual nada existe que pueda describir o siquiera percibir su estado, esto es, aún cuando no se discute la experiencia última de la unidad como fundamento ontológico, la forma de llegar o acceder narrativamente a esa unidad es lo que le otorga una personalidad distintiva y relevante al vedânta de Shánkara dentro de la historia del pensamiento de la India. En esta aproximación, la teoría de la ilusión ocupa un sitio central. No es pues de

¹²⁴ Chândogya Upanishad, 3.14.18. Otro ejemplo notable es el de la Taittirîya Upanisad, 3.1.1-6.

¹²⁵ En el 3.27 de su Kârîka donde establece: *Gracias a mâyâ se comprende el nacimiento de las cosas existentes, sin embargo no en un sentido real.*

¹²⁶ Brahma Sutra Bhâshya, 11.1.14.

extrañar que sea precisamente este concepto el origen de la divergencia entre el advaita vedánta y otras escuelas vedantinas.

Al proclamar la unidad en estos términos, finalmente la interpretación de Shánkara abre una nueva ambigüedad respecto a esa unidad, o mejor dicho, al ser la inmutabilidad y la trascendencia negativa el paradigma decisivo para salvar la unidad, se vuelve irremediable no introducir cierta ambigüedad en el concepto mismo de unidad. Dicho paradójicamente, es *necesario introducir este elemento ambiguo a la experiencia de la unidad para salvar el discurso de la unidad.*

En términos prácticos, no es casualidad que la senda preeminente de la negación esté fundada en la obra de Shánkara en las disciplinas ascéticas de la renuncia y el desapego (*vairagya*), nacidos del discernimiento (*viveka*) entre lo real y aquello que sólo es relativamente real.¹²⁷

La realización de la naturaleza verdadera de la realidad fenoménica acompaña la realización del ser. Así pues, la liberación no sólo significa actualizar la unidad del ser y la experiencia de la identidad entre el *âtman* y *Brahman*, sino necesariamente realizar que el mundo no es, ni fue, ni será. La vía de la trascendencia confluye con la vía negativa y ambas con la de la exclusión ontológica. Trascendencia significa centrarse en eliminar aquello que no es real y apostar por lo real, negando progresivamente todo valor ontológico a lo transitorio. Se trata pues de una liberación “de”. Por su parte, la esclavitud significa conceder una condición semejante al conocimiento del mundo y al conocimiento espiritual. La liberación significa abandonar irremediablemente la vida de lo finito en aras de lo infinito. Destruir la fantástica irrealdad del mundo, para salvar la realidad del ser.

2.5 La irrupción de una nueva narrativa ontológica y la crítica al pensamiento de la trascendencia

Como hemos visto, a partir de una apertura narrativa intrínseca pero al mismo tiempo sin perder de vista una profunda convicción en la experiencia de la no-dualidad, el pensamiento de la India dio origen a un espectro muy variado de líneas de interpretación alrededor de ese mismo núcleo experiencial. Entre todas esas opciones, de un modo casi natural, una de ellas

¹²⁷ Véase en particular, Vivekachûdâmani, 17-21.

adquirió una mayor presencia al grado de convertirse en un lenguaje dominante. Me refiero a la vía de la trascendencia ontológica que excluye o minimiza la realidad cambiante del mundo inmediato con el fin de justificar y comunicar el verdadero sentido de la unidad mística, y también, en consecuencia, para definir el estado último o liberación.

Como parte integral de este complejo proceso, aproximadamente en la misma época en que Shánkara formalizó de manera sistemática dicha tendencia, consumando así una inclinación muy antigua en la India, comienzan a surgir en distintas regiones del país nuevas corrientes e ideas, a menudo con un origen sumamente oscuro, que se proponen explicar ese mismo estado y la realidad del ser desde ópticas muy distintas. En general, se trata de líneas de pensamiento que buscaron conciliar todos los aspectos de la realidad al interior de la experiencia mística, sin que esto significara un demérito del carácter trascendente y absoluto del ser, pero tampoco poniendo en entredicho o minimizando el *status* ontológico del mundo y el individuo.

Para autores como K. Sen esta nueva e inusitada formulación nacida de las profundidades de la conciencia india es el resultado de una antigua tendencia que gradualmente trasladó el centro de la experiencia espiritual del espacio supraterrrenal de los dioses védicos a esferas de la realidad más y más próximas a la vida inmediata y al interior de la conciencia humana. Así, mientras que en el mundo sacrificial védico la consagración ritual es el medio para acceder a la dimensión espiritual de la vida, ubicada en el reino celestial de los dioses: *...en las filosofías postvédicas (Upánishads, Bhagavadgîta, budismo y jainismo), es el hombre quien ocupa el centro de atención, mientras que los dioses son secundarios [...] En las épicas, Rama y Krishna son humanos [...] y los dioses son sus sirvientes.*¹²⁸ Siglos más tarde, esta tendencia alcanzaría un nivel radical: *Pero otros grupos [...] como los nâthas, yoguis y siddhas irían aún más lejos y afirmarían que los misterios religiosos se encuentran en el cuerpo humano.*¹²⁹

Aunque en todo caso este argumento no explica cómo a partir de las mismas fuentes antiguas surgieron corrientes ortodoxas como la del *advaita vedânta*, si sirve como introducción a esta nueva concepción de la realización espiritual. En términos muy generales, existe la creencia de que más que un desarrollo del cuerpo escritural canónico, todas estas corrientes están asociadas con fuentes heterodoxas, en particular con la llamada tradición

¹²⁸ Sen, K.M., *Hinduism*, p. 55.

¹²⁹ *Ibid*, p. 69.

tántrica¹³⁰, cuya orientación teológica está, en la mayoría de los casos, centrada alrededor de la figura del dios Shiva. Se trata de movimientos sectarios que trajeron consigo definiciones creativas sobre la meta última de la existencia humana enmarcada también en una concepción ontológica distinta. Aunque a primera instancia la aportación conceptual de estas escuelas parece simple, una reflexión más detenida revela un horizonte narrativo ontológico completamente distinto:

Ésta es la innovación gradual de los *siddhas*: la redefinición del estado de iluminación como una experiencia compatible con la actividad corpórea y con el funcionamiento sensorial e intelectual.¹³¹

Así, en contraste con las antiguas enseñanzas sobre la realidad última y la liberación, estas corrientes asegurarán que:

...la trascendencia ascendente e introspectiva es una etapa importante del sendero místico que lleva a la perfección. Pero además afirmarán que ese camino exclusivamente introspectivo no ofrece la meta más elevada del yoga.¹³²

En el corazón de este movimiento se encuentran por un lado, la figura históricamente ambigua del legendario asceta Goraknāth o Gorakashanāth (s. xi d.C.¹³³), a quien Jñānēshwar identifica como predecesor de su propia línea espiritual y por tanto de sus enseñanzas.¹³⁴ Por el otro lado, está la escuela del shivaísmo no-dual de Cachemira (s. ix al xiii d.C.), al extremo norte de la India, a la que Jñānēshwar pudo haber tenido acceso como lo indica la mención explícita, en su *Amritāmbhava*, de los *Shivasūtra*, el texto más importante de esta tradición¹³⁵.

Resumiendo:

¹³⁰ La palabra “tantra” deriva de la raíz verbal *-tan*, “expandir”; y *-tra*, “salvar”. En consecuencia, se refiere a aquel conocimiento que se difunde para salvar al hombre. El tantra es un cuerpo de escrituras y prácticas reveladas atribuido al dios Shiva. En su conjunto buscan responder a las necesidades espirituales de nuestra época. Aunque su antigüedad puede remontarse alrededor incluso de la época de las Upānīshads clásicas (s. vi a.C.), su formulación e influencia en el paisaje espiritual de la India comienza a partir de los primeros siglos de nuestra era y hasta el siglo xiii. Existe desde luego toda una polémica respecto a su valor y posición frente al cuerpo ortodoxo védico y vedantino. Para algunos se trata de una re-interpretación, aunque poco tradicional, de los Vedas y debido a esto en ocasiones se le conoce como el quinto veda. Para otros autores, el tantra y todas las escuelas que se originan en él representan una corriente alterna o incluso contraria al canon autoritativo tradicional.

¹³¹ Muller-Ortega, Paul, “The Siddha: Paradoxical Exemplar of Indian Spirituality”, en: Muller-Ortega, P., Mahony, W., et al., *Meditation Revolution*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000, p. 213.

¹³² *Idem*

¹³³ Respecto a los problemas que supone fijar la época en que vivió y enseñó Goraknāth, véase más adelante en el capítulo tercero la sección correspondiente, *supra*, pp. 116-117.

¹³⁴ Cfr. Muller-Ortega, *ibid*, p. 185. Jñānēshwar fue un *siddha nātha*, tal como lo demuestra el linaje de gurus que ofrece al final de su magistral comentario a la Bhagavadgītā, la Jñānēshwarī. El pasaje en la Jñānēshwarī es el 18.1730-1742.

Son varias las tradiciones en la India que han formulado nociones acerca de la perfección humana [...] Ciertamente, se puede indagar entre las tradiciones shivaítas, tal como éstas se desarrollaron en el norte del país a través de linajes, en particular en Cachemira [...] Entre las figuras centrales de esta serie compleja de linajes se encuentran también los maestros conocidos Matseyandranâth y Goraknâth.¹³⁶

Puesto que el pensamiento de la escuela *nâth* constituye una fuente contemporánea a Jñanêshwar hago a referencia a ella en el capítulo siguiente, y a continuación esbozo únicamente los conceptos principales del shivaísmo no-dual de Cachemira.

2.6 El shivaísmo no-dual de Cachemira

2.6.1 Antecedentes

La escasa información disponible sobre esta escuela es en realidad un reflejo del sinfín de ambigüedades alrededor de los orígenes históricos y filosóficos de la tradición shivaíta en general. Un especialista resume esta situación cuando señala:

Ha habido varios intentos de trazar la historia del shivaísmo. No obstante, los estudios clásicos, como el de Bhandarkar, y también exploraciones más recientes [...] ofrecen únicamente introducciones elementales sobre la historia del shivaísmo. Simplemente existe un gran número de enormes vacíos a lo largo de la secuencia que va del proto-Shiva de Mohenjo-Daro, pasando por el Rudra védico, el *Shatarudrîya* del *Yajur Veda*, el Rudra-Shiva de las *Upânishads*, el Shiva de las *Purânas*, y las concepciones de grupos sectarios tempranos como los *pashupatas*, hasta llegar a teologías shivaítas mucho más complejas que aparecen en distintas revelaciones *agâmicas* y que en última instancia produjeron, en una de las vertientes del proceso, el concepto de Shiva tal como lo enseña Abhinavagupta [en el shivaísmo de Cachemira]...¹³⁷

En el caso particular del llamado shivaísmo de Cachemira, acepción empleada ampliamente a partir del título de la obra pionera que sobre esta corriente espiritual escribió J.C Chatterji¹³⁸, la única fuente conocida para intentar definir o delimitar el vasto cuerpo de enseñanzas y prácticas de esta tradición es un relato de uno de sus máximos exponentes y sabios, Abhinavagupta:

...Durvâsa tuvo tres hijos nacidos de su propia mente, y todos fueron grandes yoguis. Los inició en cada una de las corrientes escriturales tántricas de la época: A su hijo Amardaka en la escuela dualista; a Shrînâtha en la escuela dual-no-dual; y finalmente a Tryambaka en la vertiente no-dual [...] Durante quince generaciones, Tryambaka y sus

¹³⁵ Cfr. Amritânubhava, 3.16.

¹³⁶ Muller-Ortega, *ibid*, pp. 181-182. Matseyandranâth es una figura aún más oscura y legendaria que el propio Goraknâth.

¹³⁷ Muller-Ortega, Paul, *The Triadic Heart of Shiva*, Nueva York, Albany Press, 1989, p. 26.

¹³⁸ Cfr., Chatterji, J.C., *Kashmir Shaivism*, Albany, SUNY Press, 1998.

sucesores transmitieron este conocimiento a sus hijos, también nacidos mentalmente. El dieciseisavo descendiente, Sangamâditya, se estableció en Cachemira durante el siglo octavo.¹³⁹

La realidad es que no existe una sola tradición consistente o uniforme confinada geográficamente a la región de Cachemira como el nombre lo sugiere. Antes bien, se trata de una variedad de ideas y subescuelas resultado de un ambiente intelectual y religioso muy propicio para la recepción favorable de textos tántricos y agámicos que de algún modo prefiguran lo que hoy conocemos con el término genérico shivaísmo de Cachemira. Conviniendo en esto, podemos decir que el shivaísmo de Cachemira se desarrolló de los siglos viii o ix hasta el siglo xiii. Dentro de ese periodo de más de 400 años se produjo un inmenso volumen de textos, tradicionalmente divididos en tres grandes cuerpos canónicos (*âgama*, *spanda* y *pratyabhijña shâstras*), que a su vez suponen tres grandes corrientes y tres grandes líneas de maestros y sabios entre los que destacan Vasugupta (s. viii.ix), considerado el fundador de esta escuela; su discípulo Kallata; Somânanda; Utpaladeva; y ya en el siglo x, Abhinavagupta.

2.6.2 La ontología expansiva de Shiva y Shakti

Como el mismo nombre de esta escuela lo indica, el numen conceptual, teológico y místico descansa en el término Shiva, uno de los más ricos y extendidos de la espiritualidad hindú. Es importante observar que el significado de Shiva dentro de esta escuela es multi-dimensional, pues sin negar o ignorar su acepción tradicional, es decir, como el nombre del dios que personifica uno de los tres grandes procesos cósmicos, imagen ricamente matizada por la mitología y la literatura, los filósofos de Cachemira ampliaron su significado hacia esferas filosóficas centradas en la experiencia de la unidad. Así, en sentido estricto, el término designa al ser último, la realidad última que da vida a cada una de las criaturas y aspectos del universo. A partir de un primer acercamiento, Shiva, como en el caso del Brahman impersonal de las Upânishads y del *advaita vedânta*, es el fundamento inefable y sin forma de todo el universo.

Al igual que los sabios de las Upânishads, quienes vieron en el fenómeno de la conciencia una vía ideal para describir el carácter inclusivo y absoluto del ser, los pensadores de

¹³⁹ Pomedá, Carlos G., (introd., trad., y comentarios), *The Heart of Recognition*, (sin lugar de edición), SYDA Foundation, 1999, p. 6. Véase también, Lakshman, Jee S., *Kashmir Shaivism. The Secret Supreme*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1991, pp. 91-95.

esta escuela proclaman la realidad de la conciencia como el atributo más distintivo de Shiva, al grado de convertirse en uno de los conceptos más utilizados de la metafísica shivaíta:

El concepto de conciencia constituye el sólido fundamento sobre el cual se erige la metafísica del shivaísmo de Cachemira. Bien podría describirse como una psicología de la conciencia absoluta.¹⁴⁰

Mientras que las Upánishads sintetizan esta experiencia en la gran afirmación “Brahman es Conciencia”, los *Shivasûtra*, el texto más importante de esta escuela, establecen de manera igualmente categórica: *El ser es conciencia (Chaitanyâtma¹⁴¹)*. La palabra sánscrita para esta conciencia suprema es *chiti*. Siendo otro nombre de Shiva, *chiti* es un principio eterno que sirve de fundamento a la manifestación y la vida del universo entero. Todas las cosas sin excepción son de la naturaleza de esta conciencia omnipresente. La preeminencia de *chiti* en la ontología del shivaísmo ocurre también en el lenguaje religioso de esta escuela. Esto quiere decir que la conciencia no sólo es absoluta desde un punto de vista especulativo sino también en el lenguaje experiencial de los misterios divinos:

Los distintos dioses que gobiernan todos los mundos, languidecen ante la gloria de Shiva; son como meras burbujas en el vasto océano de Su conciencia.¹⁴²

El poder y supremacía teológica y ontológica de *Shiva-Chiti* va más allá incluso del concepto tradicional de trascendencia. A diferencia por ejemplo, del ser-testigo del vedânta cuya característica principal también es la conciencia, la conciencia de Shiva no es una conciencia pasiva, sino participación directa en la vida del universo. De este modo, sin rechazar la experiencia de los sabios de las Upánishads respecto a Dios o el ser, el shivaísmo de Cachemira elabora una sofisticada visión de esta conciencia llena de actividad. *Chiti* es la luz con la que Shiva ilumina cada aspecto y cada forma del universo trayendo vida y sentido al mismo. Empleando un lenguaje “onto-epistémico”, lo que esto significa es que la conciencia, en virtud de su trascendencia, es tanto aquel que percibe un objeto, es decir, el sujeto conciente de algo, como el objeto de percepción. Ambos son conciencia:

La conciencia y sus contenidos son en esencia idénticos e igualmente reales. Son dos aspectos de la misma realidad.¹⁴³

¹⁴⁰ Dyczkowski, Mark S.G., *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989, p. 44.

¹⁴¹ Shivasûtra I. I. Singh, Jaideva, *Shiva Sutras. The Yoga of Supreme Identity*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, p. 6. Todas las citas de este texto pertenecen a esta edición.

¹⁴² Dyczkowski, M., *op. cit.*, p. 104.

¹⁴³ *Ibid*, p. 48.

Así, ya sea que asociemos a Shiva con los conceptos “ser” o “conciencia”, es importante comprender, y éste es el elemento más relevante de la narrativa ontológica del shivaísmo y en consecuencia de su visión total del universo, que ese principio último supone una inclusión radical de todos los campos de experiencia y los distintos planos de realidad. Todo reside al interior de esta masa de conciencia, y es ahí dentro que ocurre el despliegue creador que da vida a la diversidad y a las aparentes contradicciones de la vida. No existe pues nada, ni el llamado mundo externo ni en el mundo interior, que no esté contenido en la mente conciente de Shiva.

En este contexto, el concepto clave para entender la trascendencia de Shiva es la inclusión. Las consecuencias de este planteamiento inclusivo no dejan de resultar tanto abrumadoras como novísimas en el desarrollo narrativo de la experiencia mística en la India:

Esta conciencia todo-inclusiva solo es posible si hay una identidad esencial entre el universo y la conciencia.¹⁴⁴

La afirmación de la presencia única y absoluta de Shiva en todas las cosas demanda una apertura radical del entendimiento para que éste sea capaz de abrazar sin sobresaltos o contradicción todo lo que existe como expresiones de un mismo principio. Así pues, y de nuevo viene bien recordar aquí al *advaita vedānta* que como vimos define la integridad y trascendencia de Brahman descartando cualquier atribución o predicación, en el shivaísmo tenemos que el planteamiento tradicional que niega la existencia de cualquier cosa de manera independiente al ser no sólo implica que sólo el ser es real, verdaderamente real, sino además que nada existe afuera, aparte o escindido, es decir, que la realidad suprema de Shiva nulifica en un nivel esencial, el concepto de ilusión o apariencia. Aunque ambas posturas coinciden en que nada ni nadie puede cualificar al ser absoluto desde afuera o previamente, pues el ser es siempre causa de sí mismo y una realidad autónoma y autosuficiente, el vedānta busca comprender esta autonomía y supremacía del ser a través de la exclusión de cualquier elemento que no cumple con el criterio de la trascendencia, mientras que en el shivaísmo esta idea supone la inclusión radical de todos los aspectos de la realidad.

La antigua enseñanza de las Upánishads que establece que el universo emerge y retorna a Brahman, adquiere en el shivaísmo una dimensión casi literal cuyo significado implica que el ser, sin perder su condición y jerarquía ontológica, es uno con su creación. El énfasis está en la

unidad integral del ser que al mismo tiempo incluye la diversidad y el cambio como parte de su inteligencia creadora. De la idea de una conciencia inclusiva se desprende la de un ser activamente involucrado en el devenir del universo.

Como parte de este argumento, los sabios de Cachemira llegaron a la conclusión de que este vínculo entre el ser trascendente y el devenir del universo sólo puede explicarse desde el ser mismo a través del concepto de libertad (*svātantrya*), un entendimiento cuyos ecos pueden remontarse de nuevo a la sabiduría perenne de los Vedas.

Al igual que la conciencia, la libertad ocupa un lugar central en la naturaleza del principio místico-ontológico. Shiva es conciencia, pero una conciencia activa o creadora, es decir, una conciencia que no se conforma con ser en sí misma, sino que desea manifestarse. En este sentido, debe observarse que para Shiva atestiguar el mundo finito y contradictorio y además desear libremente manifestar ese mundo son dos aspectos de un mismo evento. La libertad o voluntad divina está en el centro del concepto de trascendencia y conciencia absolutas.

Volviendo al ejemplo de la vida mental del individuo, puede decirse que tal como éste diseña a voluntad diferentes realidades al interior de su conciencia siendo testigo de ellas, así también, como declara el *Ishvarapratyabhijña*, otro de los textos importantes de esta tradición:

...la voluntad del Señor, que desea manifestarse como jarrón, un pedazo de tela y demás, y que de hecho es el fundamento de que el mundo sea una manifestación de la Conciencia (*ābhāsa*), es la causa, el agente y la acción misma.¹⁴⁵

El fundamento de este movimiento creador de la conciencia es la libertad. No hay ninguna razón o justificación teórica o pragmática sobre la realidad del mundo que no sea la voluntad libre de Shiva para manifestarse. La realidad fenoménica obedece a este poder infinito de la Conciencia. Shiva es siempre *lo que es* y *lo que quiere ser*. A su ser no conviene únicamente la inmutabilidad trascendente sino además la diversidad immanente del mundo. Dicho en los términos teológicos de esta tradición: Shiva es siempre Shakti.

Así, aunque el shivaísmo de Cachemira habla de una conciencia última, ésta sin embargo puede comprenderse narrativamente a partir de dos aspectos con personalidades y funciones propias. Se trata, por así decirlo, de la versión shivaíta para explicar la unidad de los contrarios

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 47

¹⁴⁵ *Ishvarapratyabhijña*, 2.4.21. Pandey, K.C., *Doctrine of Divine Recognition*, Vol. 3, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, p. 188.

sin negar la realidad de los mismos. Abhinavagupta, el más grande de los pensadores del shivaísmo, explica:

Estos dos aspectos, pasivo y activo, emergen simultáneamente en la forma de energía (*shakti*) y del dueño de esa energía (Shiva).¹⁴⁶

Esta especie de juego de unión y separación al interior de lo que en realidad es siempre Uno, se explica como la relación íntima y necesaria del principio último (Shiva) y su poder o energía (Shakti). Shiva es el aspecto trascendente mientras que Shakti es el aspecto dinámico. Puesto que la esencia del ser es la unidad, esta polaridad que tiene como fin incluir la realidad del mundo en el corazón de la experiencia mística, nunca significa separación u oposición de dos principios:

Unidos profundamente como el calor y el fuego o el frío y el hielo, Shakti —el poder de Dios- y Shiva —aquel que posee ese poder- jamás se separan.¹⁴⁷

A través de su shakti, Shiva contrae a voluntad su condición trascendente, pero a la vez se extiende y multiplica en la variedad de formas. Shakti representa este doble poder de Shiva: libertad en sí y libertad para asumir la forma de lo finito. Así pues:

La libertad respecto a cualquier limitación implica la capacidad de manifestarse en incontables formas.¹⁴⁸

La visión de la unidad de todas las cosas es de nuevo una expresión de la libertad del ser y no supone una confusión desordenada de las dimensiones de la realidad; antes bien significa una relación interna y conciente que obedece a un único principio, tanto en su carácter puro como en su manifestación en el mundo de la diversidad. Shakti es entonces, desde una óptica muy específica, el principio que “niega” y no obstante “confirma” la esencia de Shiva. A través de ella lo que es Uno aparece como pluralidad, y no obstante tal experiencia está ocurriendo siempre en el seno de la unidad.

No es extraño entonces que abunden las analogías que comparan al ser con un artista, y aquí de nuevo es interesante como paradójico la proximidad con Shánkara quien como vimos también compara al ser con un ilusionista o un actor que cambia constantemente de atuendo¹⁴⁹. Sin recurrir a ningún recurso externo, pues Shiva es todo lo que existe y nada hay aparte de su conciencia, este Dios artista imagina y crea todos los claroscuros de la vida:

¹⁴⁶ Tantráloka, 29.119. Traducción y edición de Raniero Gnoli (*Luce delle sacre scritture*, Torino, Utet, 1980).

¹⁴⁷ Dyczkowski, M., *op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 110.

Saluciones a ti, que pintas el cuadro de los tres mundos y de ese modo despliegas en todo su esplendor tu asombroso genio; a *Shambo*, que es hermoso con los millones de matices delineados con el pincel de Su energía única, sutil y pura.¹⁵⁰

Hay en esta cita una clara connotación de jovialidad y espontaneidad alrededor de la libertad creadora de Shiva. El poder conciente o *shakti* es una extensión lúdica del ser que tiene que ver más con una experiencia estética que una explicación metafísica. Tal vez por esto, en ocasiones a Shakti también se le llama en el lenguaje místico de esta escuela, Uma, *la voluntad de Dios, la doncella eternamente joven*.¹⁵¹

Esta emisión lúdica y extática de todos los mundos, este dinamismo incesante y estético recibe también el nombre de *spanda*, literalmente vibración o pulsación. Se trata de un concepto sumamente significativo porque Jñanēshwar hace alusión a él en el *Amritānubhava*. *Spanda* es la energía vibrante de Shiva que permite el proceso creador del universo:

Spanda es la pulsación espontánea y constante del absoluto, que se manifiesta objetivamente como el ritmo con el que emerge y luego desaparece cada detalle dentro de la infinita pintura del universo [...] Al mismo tiempo, *spanda* es la vibración universal interior de la conciencia.¹⁵²

Kshemarāja, el discípulo de Abhinavagupta, interpreta los conceptos de *shakti* y *spanda* como experiencias idénticas, y de hecho en ocasiones emplea el nombre compuesto de *spandashakti* para subrayar esa identidad. Así pues, si no hay diferencia alguna entre la realidad trascendente y la vida del universo, es decir, si la conciencia suprema es una realidad todo-inclusiva, *spanda* es entonces un concepto que reúne necesariamente cada instante en el tiempo real y en el tiempo divino, cada momento de la vida inmanente y cada momento de la eternidad trascendente del ser.

2.6.3 Un mundo hecho de luz

Como bien señala el especialista M. Dyczkowski, una de las características más notables en las fuentes originales de esta tradición es el uso constante de analogías relacionadas con las propiedades de la luz para describir la naturaleza de la realidad fenoménica. Partiendo del concepto de Shiva-Shakti, los pensadores de esta escuela definen a la conciencia en sí misma como *prakāsha*, la luz en sí misma, sin referente a ninguna realidad; y de *vimarsha*, el modo en

¹⁴⁹ Cfr. *infra*, p. 92.

¹⁵⁰ Spandakārikavivritti, 6.8. Citado por Dyczkowski, *ibid*, p. 107. *Shambo* es otro nombre de Shiva.

¹⁵¹ Spandakārika, 1.13.

que esta luz se refleja, ilumina o dispersa espontáneamente para que en ella sean visibles o cobren vida los contornos y perfiles de la realidad fenoménica, ocultando de algún modo la realidad invisible y pura de la luz en cuanto tal. Shiva es *prakāsha* cuando nos referimos al poder mismo para mostrar o dar luz, y es *vimarsha* cuando hablamos de este mismo poder en su efecto, al revelar la naturaleza plural y cambiante del mundo. A través de *vimarsha*, la luz pura del ser se hace conciente dentro del orden espacio-temporal.

Dentro de este lenguaje, el mundo es caracterizado como aquello que se muestra y reposa en a la luz del ser, o simplemente como aquello que destella o brilla. La idea de nuevo puede remontarse a algunos pasajes de las Upánishads. Por ejemplo en un famoso pasaje de la *Shvetāshvatara Upanishad*:

No brillan allí el sol ni la luna ni las estrellas, ni brillan tampoco estos relámpagos ni el fuego. Es debido a su resplandor que todas las cosas brillan. Es gracias a su luz que todo esto se ilumina.¹⁵³

A partir de esta alusión a los fenómenos de la luz, Abhinavagupta establece que cualquier aspecto de la realidad es una expresión del ser no sólo por cuanto éste constituye su fundamento sino porque en última instancia todas las cosas *brillan en el ser. No están en lugar del ser, son en el ser.* La apariencia, uno de los conceptos con los que tradicionalmente se asocia al mundo, significa en este contexto la actualización constante del poder dinámico inherente a la conciencia última. Dicho en términos más sencillos, el mundo no es una ilusión proyectada sobre el trasfondo impersonal del ser:

La manifestación de una entidad en su forma específica es un *factum* [...]; es decir, es real.¹⁵⁴

Es importante no confundir afirmaciones como ésta con testimonios de un panteísmo ingenuo y llano, que ve en las cosas a Dios mismo. En realidad, yo, las cosas, o ambos, conforman la realidad múltiple de un ser que es trascendente y que con base a esa trascendencia es al mismo tiempo manifiesto e inclusivo. Desde esta perspectiva, en realidad nada surge ni nada llega a su fin. Al igual que el *advaita vedānta*, pero desde argumentos totalmente distintos, el shivaísmo niega la idea de la creación original:

[Todas las cosas] existen en Shiva tal como los rayos azules habitan en el ópalo; en

¹⁵² Dyczkowski, M., p. 24.

¹⁵³ Shvetāshvatara Upanishad, 6.14.

¹⁵⁴ Dyczkowski, M., p. 53.

realidad no surgen de ninguna parte ni dejan de existir.¹⁵⁵

Mientras que Shánkara niega la creación del mundo debido a que éste es ontológicamente insubstancial y por otra parte porque el ser, según el paradigma de la inmutabilidad y la trascendencia metafísica, nunca se manifiesta en la forma de la realidad fenoménica, el shivaísmo la niega porque no hay diferencia entre el mundo manifiesto y el ser mismo. En el primer caso la negación viene de la exclusión del mundo, mientras que en el segundo de la inclusión.

2.6.4 La liberación

Partiendo de todas estas ideas y desde luego volviendo a ellas o confirmándolas desde el espacio de la experiencia mística, los sabios de Cachemira reinterpretaron finalmente todos los conceptos alrededor de la realización interior o la liberación. Puesto que el ser es una conciencia omnipresente que abarca sin exclusión todos los aspectos de la vida, la liberación se convierte en un evento inminente más que misterioso. Estamos pues, casi forzados a reconocer la unidad del ser:

¿A través de qué camino no se llega a Ti? ¿Qué palabras hay que no se refieran a Ti?
¿En qué meditación no eres Tú el objeto de contemplación? ¿Qué hay pues que no seas Tú, oh Señor?¹⁵⁶

Lo que estos versos de enorme intensidad mística nos invitan a reconocer es que el paso de la realidad limitada del individuo a la unidad expansiva de la conciencia suprema no supone una renuncia del mundo, y por tanto no percibe ese mundo de antemano como una realidad inferior o ajena a la experiencia última. La vida mística no es la conquista de un estado exclusivamente trascendente, pero velado originalmente por una realidad dual e inexplicable que es necesario superar. En otras palabras, la vía del shivaísmo, y en general de todas las corrientes que forman parte de esta reinterpretación innovadora de las enseñanzas antiguas, no es una liberación “de”, sino una liberación “hacia”. La liberación no equivale a un desprendimiento de la realidad inmediata sino la participación genuina en esa realidad. Tampoco equivale a acceder a un plano ajeno o más allá de esta realidad, más allá de la apariencia. El lenguaje de la liberación no gira ahora alrededor de una perspectiva limitada del mundo, sino como dice Maheshvarânanda, otro maestro de esta escuela:

¹⁵⁵ Tantrâloka, 11.110. Citado por Dyczkowski, M., *Ibid*, p. 83.

El secreto de la liberación en vida consiste en la contemplación profunda de la naturaleza de *mâyâ*.¹⁵⁷

En este punto, la especulación teológica del shivaísmo desemboca en otra de las *mahāvākyas* o gemas aforísticas de las Upánishads: “Yo soy Shiva” (*shivo ’ham*), es la versión de esta escuela para el “Yo soy Brahman” (*ahambrāhmasmi*) de las Upánishads. Abhinavgupta lo expresa así:

...el universo y sus múltiples aspectos surgen de Mí, reposan en Mí y una vez que desaparecen, nada queda [que no sea Yo].¹⁵⁸

Tal vez debido a esto, el shivaísmo, como muchas otras tradiciones místicas, enseña que la senda hacia la realización final es en realidad un camino sin camino. En el yoga de esta escuela se le llama *anupayâ* a ese camino, literalmente “la senda sin senda”. Todas las ideas alrededor de este concepto surgen en realidad desde la experiencia última más que de su consecución. Tal consecución es sólo un proceso subjetivo que el individuo formula para dar sentido a su condición actual frente a una condición ideal. No es que ese estado previo sea falso o inferior, simplemente es limitado. La liberación es el estado constante del ser aquí y ahora, en todo momento. En ese punto, incluso Shiva y Shakti se confunden en la revelación más entrañable de la verdad no-dual:

Esta [Luz] no es ni energía, la gran Diosa, ni tampoco es Dios, aquel que posee la energía; no está fundada en nada ni es fundamento de nada. No es objeto de meditación porque no hay nadie que medite en ella.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Stavacintâmani, 5.21. Citado por Dyczkowski, M., *Ibid*, p. 106.

¹⁵⁷ Mahârthamañjarî, 47. Citado por Dyczkowski, M., *Ibid*, p. 54.

¹⁵⁸ Tantrâloka, 3.287. Citado por Dyczkowski, M., *Ibid*, p. 109.

¹⁵⁹ Tantrâloka, 2.24. Citado por Dyczkowski, M., *Ibid*, p. 177.

Capítulo Tercero

Jñanēshwar y el *Amritānubhava*

3.1 Jñanēshwar. Una semblanza biográfica

Aparte de cierta divergencia en torno a las fechas de nacimiento y muerte de Jñanēshwar¹, la mayoría de los especialistas coinciden en los hechos que tuvieron lugar entre ambos momentos. Las fuentes para la reconstrucción de la vida del santo son un texto del siglo xviii sobre la vida de los santos conocido como *Bhaktavijaya*, escrito en lengua marathí por Mahipat; varios poemas atribuidos por un lado al santo Namdev, quien se cree fue contemporáneo y amigo cercano de Jñanēshwar, y por el otro, a Janabai, discípula espiritual de Namdev; los detalles autobiográficos ofrecidos por el propio Jñanēshwar en diferentes pasajes de su obra, en particular los que aparecen en sus poemas; y por último dos biografías inéditas de supuestos discípulos del santo, Satyamalanath y Sacchittananda Baba. No es mi deseo repetir aquí esa asombrosa historia, inevitablemente enriquecida por la hagiografía. En cambio, transcribo a la letra la versión del Dr. Tulpule, a mi parecer bastante clara y breve, y remito al lector a textos como el de Bahirat, Ranade, Bhagwat, Edwards y E. Cross para una exposición más detallada de la vida de Jñanēshwar. Tulpule dice:

Todo lo que sabemos a ciencia cierta sobre Jñanēshwar es que junto con sus dos hermanos, Nivrīti y Sopana, y su hermana, Mukta, fue hijo de un asceta convertido en jefe de familia, y en consecuencia todos quedaron fuera del sistema de castas y tuvieron

¹ Uno de los máximos comentaristas de la literatura maratha, R.D. Ranade expone en su libro *The Poet Saints of Maharashtra* el origen de estas diferencias alrededor de las fechas de nacimiento y muerte de Jñanēshwar. La primera versión, defendida por Bahirat, asegura que Jñanēshwar nació en 1275 y murió en 1296 a los 22 años. La segunda opinión, basada en los relatos de Janabai, nos dice que Jñanēshwar nació cuatro años antes, en 1271. Puesto que la fecha de redacción de la *Jñāneshwarī*, la obra magna del santo, ha sido fijada en el año 1290, según establece el propio texto, varios autores tienden a pensar que la segunda opción es más viable, pues la precocidad literaria y espiritual de Jñanēshwar no aparecería tan descabellada (hubiese compuesto la obra a los 19 años y no a los 15). Sin embargo, el dilema resurge al revisar su fecha de muerte. Si nació en 1271 y murió en 1296 como lo sostienen los poemas de varios santos, Jñanēshwar hubiera tenido entonces 25 años, lo cual contradice sus propias palabras en un poema en el que asegura haber vivido 22 años, y que en consecuencia nos lleva a pensar de nuevo en la posibilidad de que nació en 1275, o a contradecir el testimonio existente de que murió en 1296 y fechar su nacimiento en 1293.

que ir a Paithan, en ese entonces el centro académico, para conseguir un certificado de pureza con los *pandits*; una vez que lo obtuvieron se marcharon a Nevase, donde Jñaneshwar escribió su comentario a la *Bhagavadgītā*, que llegaría a conocerse como *Jñaneshvari*; [sabemos también] que entabló una amistad espiritual con Namdev, el gran *bhakta* de Pandharpur; que juntos hicieron un peregrinaje a algunos lugares sagrados del norte; y finalmente que al regresar de ese peregrinaje, Jñaneshwar murió en estado de meditación, o entró en *sāmadhi* absoluto, en Alandi, cerca de Pune, en el año 1296 d.C.²

Como ya mencionamos en la introducción, a pesar de su corta vida, Jñaneshwar fue un escritor prolífico. Además de su extenso comentario a la *Bhagavadgītā*, popularmente conocido como *Jñaneshvari*³; es el autor de una carta filosófica conocida como *Pāsashtī* dirigida al asceta Chāngdev⁴; del *Haripāth*, una colección de himnos devocionales que exaltan la repetición del nombre de Dios (*Hari*) como sendero a la iluminación⁵; de más de mil poemas o canciones místicas conocidas como *abhanga* en la literatura maratha⁶; y por último del tratado que aquí

² La semblanza aparece en la introducción que Tulpule hace a la *Jñaneshvari* en la edición de Swami Kripananda, Nueva York, SUNY Press, 1989, p. xi. Una versión casi idéntica aparece en su libro *Classical Marathi Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979.

³ *Bhavārtha Dipikā* o *Jñaneshvari* es considerada la obra maestra de la literatura maratha. Escrita en metro *ovī*, la obra es mucho más extensa que la *Bhagavadgītā*. Debido a su belleza estilística y a la profundidad de su contenido, la UNESCO la eligió como patrimonio de la humanidad. Este hecho inspiró en 1948 su traducción al inglés, realizada por Vitthal G. Pradhan (Londres, Allen & Unwin). En 1989 apareció una excelente versión modernizada del texto de Pradhan, por Swami Kripananda (*Jnaneshwar's Gita. A Rendering of the Jnaneshvari*, Nueva York, SUNY Press).

⁴ Varios autores coinciden en que esta breve obra escrita a manera epistolar puede verse como una síntesis de las enseñanzas centrales del *Amritāmbhava*. Las ediciones del *Amritāmbhava* de la fundación SYDA (*The Nectar of Self-Awareness*, Nueva York, 1979) y de R. K. Bhagwat (Madras, Samata Books, 1997) incluyen una traducción de la *Chāngadeva Pāsashtī*.

⁵ Prácticamente todos los santos poetas de Maharashtra escribieron *haripāthas*. Se trata de composiciones poéticas breves que exaltan el nombre de *Hari* (*Haripāth* significa “canta el nombre de Hari”) como vía mística a la realización del estado supremo. Respecto al *Haripāth* de Jñaneshwar, que ocupa los poemas 48 al 74 de la *Abhanga Gāthā*, existen por lo menos un par de traducciones al inglés (la versión de Kulkarni, y la de la Fundación SYDA en *The Nectar of Self-Awareness*, Nueva York, 1979), así como la excelente versión francesa de Charlotte Vaudeville (*L'invocation. Le Haripāth de Dīyāndev*, Paris, École Française D'extrême-Orient, 1969). En esta obra, Vaudeville discute la autenticidad de la obra ofreciendo argumentos interesantes como para pensar en la existencia de un “segundo Jñaneshwar”.

⁶ Las canciones místicas o poemas devocionales de Jñaneshwar que conforman capas y capas de manuscritos procedentes de diferentes épocas y lugares, fueron compilados en una colección contemporánea conocida como *Sārtha Shrijñāndev Abhanga Gāthā*, editada por P.N. Joshi (Pune, Suvichār Prakāshan Mandal, 1969). Desde luego existen varios cuestionamientos respecto a la autenticidad de todos y cada uno de los poemas incluidos en esta colección. Como sea, la tradición popular la considera y venera como auténtica. Desafortunadamente son muy pocas las canciones traducidas a lenguas occidentales. El libro de P. V. Bobde (*Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics of Saint Jñānesvara*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987), probablemente el único texto en inglés dedicado a la traducción de las *abhanga* de Jñaneshwar, incluye sólo 110 poemas de los más de mil atribuidos al santo. Recientemente, otra especialista, Catharina Kiehnle ha emprendido la tarea de traducir varios de esos poemas junto con amplios estudios introductorios en los que por cierto se plantea la tesis, defendida también por Vaudeville, de que el Jñaneshwar de la *Jñaneshvari* no sería el autor de los poemas, o al menos de gran parte de ellos. Cfr., Kiehnle, C., *The Sealed Letter: A Garland of Songs on Yoga*; y *The*

nos ocupa, el *Amritāmbhava*.⁷

Con esta presentación, aún así de escueta, no es difícil adivinar que tenemos en Jñānēshwar un caso excepcional. En efecto lo es. Tanto en su obra como en su vida, Jñānēshwar representa un caso ejemplar de sabiduría literaria y filosófica, así como de realización mística. Como señalamos en la introducción, Jñānēshwar escribe intencionalmente en su lengua vernácula, pues busca romper la prescripción ortodoxa que ve en el sánscrito el vehículo exclusivo para el conocimiento y la difusión de la sabiduría y las enseñanzas sagradas. Esta excepcionalidad, junto a su precocidad, acaso sólo pueden explicarse a partir de un único hecho: su propio estado de conciencia. Como veremos, es este estado, el de la iluminación mística, en el que constantemente encuentran sentido último sus ideas y planteamientos consumados en una visión “espontánea y natural” de la unidad absoluta de todas las cosas, así como sus alusiones y también objeciones a otras corrientes o conceptos de la tradición hindú. Como ha señalado E. Cross:

Una de las impresiones más poderosas que deja la lectura de Jñānēshwar es que a pesar de tomar en cuenta la tradición filosófica anterior, su pensamiento y su escritura se afirman de un modo muy propio y vigoroso porque parten fundamentalmente de su experiencia interior.⁸

Sin embargo y aún cuando todo esto le ha merecido entre otras cosas el título de padre de la literatura maratha, Jñānēshwar sigue siendo un pensador poco conocido cuya importancia es más bien local, y no me refiero únicamente entre los círculos occidentales de especialistas de la religión y la filosofía de la India, sino incluso entre los especialistas de origen indio. Así por ejemplo, autoridades en el mundo intelectual del hinduismo como S.N. Dasgupta o Bhandarkar lo ignoran por completo, mientras que Radhakrishnan y K.M. Sen se limitan a mencionar su nombre, el primero por cierto en una nota a pie de página sobre los diferentes comentaristas de la *Bhagavadgītā*.⁹ La causa principal de este desconocimiento es la tendencia entre los estudios pioneros del hinduismo, tanto de la India como de Occidente, a considerar únicamente o con

Conservative Vaishnava, (Jñānēshwar Studies I, II, III), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.

⁷ Para las diferentes ediciones del *Amritāmbhava*, véase en este capítulo la sección correspondiente, pp.134-137.

⁸ Cross, Elsa, *La experiencia interior: confluencias de la espiritualidad hindú en Jñānēshwar*, p. 23.

⁹ Cfr., Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, p. 531; Sen, K.M., *Medieval Mysticism of India*, Delhi, Oriental Books, 1974, pp. 55-56. Este autor menciona a Jñānēshwar únicamente en relación con Namdev, otro de los grandes santos de la época y supuesto amigo de Jñānēshwar. Dice: *De acuerdo con la tradición [...] Namdev nació en 1363 en la aldea de Narsi [...] y su guru fue el famoso Jñānēshwar.*

una valor superior aquellos textos escritos en sánscrito.¹⁰

Es necesario pues, ahondar en detalle en qué consiste esa excepcionalidad, desentrañando así su verdadera importancia para la historia del pensamiento de la India, y justificando además, en el contexto específico de esta tesis, su relevancia como medio para explorar los fundamentos ontológicos del misticismo indio.

3.2 Jñānēshwar en el horizonte de la espiritualidad hindú

3.2.1 Jñānēshwar: confluencia de tradiciones

Como mencionamos en el primer capítulo y como de hecho lo hemos trazado ya al elegir las fuentes y momentos del hinduismo apenas expuestas en el capítulo anterior, el elemento esencial para contextualizar un texto como el *Amritānubhava* en el horizonte de la espiritualidad de la India es la experiencia mística de la no-dualidad. Aún cuando pueda existir una línea narrativa de continuidad entre las diferentes escuelas y textos, es importante recalcar que en última instancia el criterio de la experiencia última ocupa un lugar preeminente, sobre todo cuando se busca comprender la manera en que Jñānēshwar se mueve con gran libertad a través de diferentes cuerpos de enseñanzas y tradiciones eligiendo aquéllas, incluso sólo parcialmente, que corresponden con su propia experiencia y dejando de lado elementos que no se ajustan a su óptica, notablemente por ejemplo la teoría vedantina de la ignorancia espiritual. Este hecho, hace además que Jñānēshwar parezca alejarse de enseñanzas previamente vertidas en su *Jñāneshwarī*, en particular aquellas que lo asocian por un lado con un movimiento devocional *vaishnava*, y por el otro, con cierta obediencia al canon védico, para inclinarse por enseñanzas yóguicas alternas, también prestigiosas pero no vedantinas, como las de los *nāth*.¹¹

Aún cuando varios autores señalan esa libertad y flexibilidad interpretativas como algunos de los rasgos distintivos en la obra de Jñānēshwar, son pocos quienes se han detenido a analizarlos con profundidad. Uno de esos estudios es el de Elsa Cross, quien ve en Jñānēshwar un fenómeno único de confluencia armónica de tradiciones y corrientes diversas, incluso

¹⁰ Una vez que el hindí adquirió el *status* de lengua nacional, este fenómeno de jerarquización entre el sánscrito y las lenguas vernáculas de la India ocurrió también con el hindí frente al resto de las lenguas del país, atrasando aún más la difusión y el estudio de toda la literatura no escrita en hindí. Esto explica por ejemplo que autores como Kabīr (s.xv) o Tulsidas (s.xvi) hayan sido estudiados y reconocidos en una época muy anterior al descubrimiento de la obra de Jñānēshwar y de otros santos de Maharashtra.

¹¹ Cfr. Vaudevillc, Ch., *L'Invocation. Le Haripath de Dnyandev*, París, École Française D'extremc-Orient,

conceptualmente antagónicas. El fundamento para esta convergencia es la experiencia directa y el estado espiritual del propio Jñaneshwar, y no un mero principio ontológico o una ingeniosa elaboración intelectual. Confluencia no significa aquí suma de partes, en este caso, de diferentes tradiciones y figuras relevantes, sino redefinición de antiguos conceptos y experiencias. El *Amritānubhava* se convierte así en una especie de surtidor que transfigura o radicaliza enseñanzas previas invitándolas a decir lo que antes era sólo atisbo o de plano imposibilidad. Cross sintetiza este fenómeno cuando afirma:

Jñaneshwar aparece así como una especie de crisol donde se funden los metales de muy distintas tradiciones. Pero es también una piedra de toque, pues todos esos metales los vuelve oro.¹²

Poco sin embargo hemos dicho sobre el contexto histórico de Jñaneshwar, y en consecuencia sobre esas muy distintas tradiciones espirituales en boga durante su época y presentes de algún modo en su obra. Es importante dedicar algunas líneas a ello, pues aunque el horizonte y contexto últimos son la experiencia interior, también es cierto que ésta no se encuentra desprovista de un contexto filosófico y religioso inmediato y concreto, y antes bien matiza y enriquece a aquélla.

3.2.2 Fuentes e influencias

Son dos principalmente los movimientos que contribuyen al ambiente religioso en el que crece y escribe Jñaneshwar: por un lado, el culto devocional *vaishnava* de los *vārkarī*¹³ alrededor del dios Vitthala con base en el pueblo de Pandharpur, Maharashtra; y por el otro, las enseñanzas subterráneas de los ascetas *nāth* shivaitas.¹⁴ Sin embargo, aunque éstas son las evidencias inmediatas histórica y culturalmente, no debe olvidarse que detrás de ellas se

1969, pp. 5-8; Ranade, *Jñaneshwar. The Guru's Guru*, Nueva York, SUNY Press, 1994, p. 19.

¹² Cross, E., *Op. Cit.*, p. 24

¹³ La palabra *vārkarī* viene de la raíz *-vāri*, que significa "viajar", y *-karī*, "aquel que efectúa ese viaje". Por tanto, un *vārkarī* es básicamente un "peregrino". Cfr. Tulpule, S.G., "The Breath of Heaven Played There: The Poet Saints of Maharashtra", en: *Darshan Magazine*, n. 80, Nueva York, 1993, p. 13.

¹⁴ Cfr. Ranade, *Op. Cit.*, pp. 6-9 y Bahirat, *The philosophy of Jñanadeva. As gleaned from the Amritānubhava*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, pp. 1-7, 100-113. De menor importancia y presencia es la secta vishnuita de los ascetas *mahāmubhāvas*, que no gozó de la misma popularidad y carisma de los *vārkarī*. Al respecto, Ranade reconoce la existencia de cierta influencia en Jñaneshwar en términos literarios y estilísticos, no obstante es muy poco lo que puede afirmarse en cuanto a una influencia de fondo y en general en cuanto a su concepción última de la realidad: *...no es posible afirmar que los Mahāmubhāvas ejercieran una gran influencia durante esa época. Independientemente de si Jñanadeva fue un simple partidario o un opositor a ellos, lo cierto es que asumió una perspectiva mucho más amplia y liberal, que se remonta a la fuente misma de la religión en la India.* (p. 6)

encuentra el vasto y antiguo legado espiritual del canon védico y vedantino, y por tanto se trata de una presencia igualmente importante en el lenguaje y pensamiento de Jñānēshwar. Ahora bien, entre la *bhakti* de Maharashtra y las corrientes yōgūicas subterráneas hay diferencias considerables, así como las hay en el sentido y el papel que cada una juega en la obra de Jñānēshwar. El culto de los *vārkarī* representaría la forma externa e históricamente identificable de Jñānēshwar, al grado de que al interior de dicho culto se le considere no sólo como una de sus figuras más importantes sino incluso su fundador, y de hecho una encarnación (*avatāra*) del dios Vishnú:

En “Jñānēshwar Maharaj”, los *vārkarī* no sólo honran a un antecesor respetado, el jefe de su linaje espiritual, sino que además lo adoran como una divinidad, como un *avatāra* del dios Hari o Vishnu, ambos identificados con el Señor Vitthal de Pandharpur....
Los *vārkarī* no dudan en llamar a “Jñānēshwar Maharaj” el fundador de su linaje y fundador también del peregrinaje a Pandharpur....¹⁵

Por su parte, las enseñanzas de los maestros *nāth* constituyen un trasfondo más hermético y menos “público” en su obra. Así, mientras que el rostro externo aparecerá más en la *Jñānēshvarī* y en sus poemas, la dimensión shivaíta ocupa el primer plano en el *Amritānubhava*. Sin embargo, como veremos, tanto en términos filosóficos como en términos históricos, ambas corrientes están lejos de ser contrarias o correr cada una por su cuenta sin conexión. Varios autores coinciden en una proximidad y sincretismo que vendría a reunir ambos movimientos dando un carácter muy particular al medioevo espiritual de Maharashtra. Una vez más, Jñānēshwar vendría a ser el ejemplo mejor consumado de este proceso en el doble sentido de “crisol” y “piedra de toque”.

3.2.3 El movimiento devocional (*bhakti*) en Maharashtra

El movimiento devocional de los *vārkarī* pertenece a una compleja red de movimientos similares ocurridos durante un amplio periodo de tiempo, aproximadamente a partir del siglo vii d.C. y en varios casos vivos hasta la fecha. Esa red está presente prácticamente en todas las regiones de la India, y se le conoce con el nombre genérico de cultos o movimientos *bhakti*. A pesar de una aparente falta de conexión original, debido principalmente a su disparidad geográfica, los movimientos *bhakti* responden a un fenómeno común: dar cauce y expresión al

¹⁵ Vaudeville, Ch., *L'Invocation*, p. 4, pie de página. La importancia de Jñānēshwar y su condición semi-divina entre los miembros del culto *vārkarī* se pone de manifiesto todos los años durante los dos grandes peregrinajes de este movimiento a la ciudad santa de Pandharpur, pues en ellos la imagen y las sandalias de Jñānēshwar

anhelo espiritual de las mayorías, tradicionalmente limitadas en ese ámbito por el espíritu ritualista y elitista de la ortodoxia brahmánica. Al mismo tiempo, también es cierto que durante su largo proceso de consolidación intervinieron, en ocasiones de manera notable, la tradición sacerdotal brahmánica, por lo que se podría hablar de algún grado de sincretismo entre ésta y los cultos populares, que de hecho siempre han existido en la historia religiosa y social de la India. La diferencia estaría en que son ahora los movimientos populares quienes toman la iniciativa y terminan por despuntar de manera autónoma en su conformación final, dando vida literaria y espiritual, por ejemplo, a las lenguas vernáculas de la India.¹⁶ En último término, la *bhakti* medieval propone y busca la misma enseñanza fundamental inherente al pensamiento de la India: la experiencia íntima de la unidad; pero las prácticas, métodos y lenguaje serán distintos.

Se trata pues, de movimientos populares centrados alrededor de un dios, por lo general Vishnú o Shiva¹⁷, pero también y con frecuencia alrededor de los grandes santos de la época, en los que se tiene como ideal la ausencia de las diferencias basadas en casta, género o posición social, y la proclamación del amor devocional como la vía directa para el conocimiento divino y la experiencia mística. Entre los movimientos más importantes están la *bhakti vaishnava* del sur de la India (siglos xi y xii), y a partir del siglo xiii el culto, también *vaishnava*, de los *vârkari* alrededor del dios Vitthala, una forma de Vishnú, también llamado Vithobâ o Panduranga (lit. "el de los miembros blancos", paradójicamente un epíteto de Shiva), con sede principal en el pueblo de Pandharpur, al sureste de Maharashtra.

Además de su fuerte sentido de identidad comunal y social, entre los conceptos más notables de los *vârkari*, se encuentran los siguientes: 1) El sendero espiritual y el estado de realización no suponen necesariamente renunciación o ascetismo. En cambio, se pone énfasis en el poder del amor y la rectitud moral; 2) el principio anterior deriva en la idea de que cualquier persona sin distinción puede alcanzar el conocimiento divino. El hecho de que varias de las grandes figuras y santos del movimiento hayan sido gente común y corriente vino a constituir

abren la procesión.

¹⁶ Así por ejemplo, en el caso del hindi, se considera que esta lengua debe enormemente su desarrollo y consolidación a Kabir (s. xv), otro de los grandes santos medievales, quien escribió profusamente y suele llamársele "el padre de la poesía en hindi". Cfr. Vaudeville, Ch., "Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity", en: Schomer, K., *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 22.

¹⁷ Este hecho dará pie a las dos grandes vertientes teológicas de la *bhakti*, la *vaishnava* y la *shaiva*.

un testimonio vivo que demuestra y funda este postulado¹⁸; 3) puesto que la espiritualidad es asunto de todos los seres humanos y no supone un rechazo o renuncia al mundo concreto, hay una tendencia importante a pensar que el mundo no es un obstáculo para conocer a Dios, sino su manifestación y por tanto el sitio perfecto para cultivar las virtudes y prácticas devocionales; 4) la devoción de los *vārkarī* se caracteriza por una relación paternal (*prema-bhakti*) con el dios Vitthala, a su juicio la personificación misma (*svarūpa*) del dios Vishnú. De este modo, aunque el ideal es la comunión con la realidad trascendente y sin forma es igualmente válido e importante una relación devocional con la manifestación de esa unidad absoluta; 5) tres grandes pilares del movimiento son la práctica del nombre divino (*nāma*), la devoción al maestro espiritual y la importancia de mantener la compañía de los santos (*satsang*).¹⁹

Aunque tradicionalmente, desde una perspectiva superficial, la *bhakti* de Maharashtra estaría ubicada entre los movimientos devocionales *vaishnavas* o *bhāgavatas*, como también se les conoce, este hecho ha sido puesto en duda por varios autores que luego de percatarse de varias ambigüedades alrededor del culto a Vitthala, han pensado que podría tratarse en realidad de un culto shaiva implícito, y finalmente de un sincretismo en el que sobresale sólo externamente la figura de Vishnú, pero en el que cohabita de forma subrepticia un fondo conceptual y religioso de orientación shaiva, lo que daría por resultado, en la acepción de Vaudeville, un “vaishnavismo nominal”:

Es posible afirmar que el dios Vithobā de Pandharpur está totalmente rodeado por Shiva

En Maharashtra [...] es posible seguir paso por paso la fusión gradual del culto shaiva con la *bhakti* no-sectaria de los *sants*.²⁰

Charlotte Vaudeville ha señalado tanto los elementos iconográficos que hacen suponer este vínculo, como los elementos tangibles en la propia personalidad espiritual de los *vārkarī*, principalmente una apertura que les permite eliminar diferencias no sólo en términos sociales, común a toda la *bhakti*, sino aún más importante en términos espirituales y filosóficos:

Independientemente de su tradición religiosa particular, los *sants* son buscadores del

¹⁸ *Al ser gente común, los sants hicieron factible que todos pudieran identificarse con ellos, y no sólo con las grandes figuras míticas o los grandes ascetas, que representaban una condición inaccesible para ellos. Cfr., Cross, E., op. cit., p. 185.*

¹⁹ En relación con estas tres prácticas como fundamento de los *vārkarī*, véase, Vaudeville, Ch., “*Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity*”, pp. 31-35.

²⁰ Vaudeville, Ch., *Myths, Saints and Legends In Medieval India*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 204-224. Véase también, Abbott, J.; Godbole, N.R., *Stories of Indian Saints*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988, p. xxxi y xxxii

“*niranjana* puro”, el absoluto [...] que trasciende cualquier afiliación tradicional. Esta actitud espiritual no solo tiende a borrar la distinción entre *nirguna* y *saguna* sino además la distinción tradicional entre shivaísmo y vaishnavismo.²¹

Es sumamente complejo delinear las fuentes u orígenes de esta apertura religioso-conceptual que aún hoy le da vida al culto *bhakti* de los *vārkarī*. Cross resume esta complejidad aludiendo a los estudios de Vaudeville y G.B. Sardar:

En Maharashtra confluyen muchas tradiciones. Vaudeville explica también cómo antes de Jñānēshwar ha habido ya una interpenetración entre la tradición de los *nātha* y la del vedānta, que resulta en un vishnuismo nominal [...] Así, acabamos teniendo en realidad un shivaísmo disfrazado.

En su libro *The Saint-Poets of Maharashtra*, G.B. Sardar dice, por otra parte:

“El pensamiento Shaiva de Cachemira y las sectas devocionales del sur ya habían hecho sentir su influencia en esta región. Detrás de Dnyaneshwara estaba la tradición misma de la secta Nātha. Ya fuera Krishna de Dwaraka o Vitthala de Pandhari (Pandharpur), lo dos eran deidades que habían sido traídas desde regiones vecinas. Chakradharaswami trajo consigo la influencia del sendero devocional de Gujarat. La secta Vārkarī absorbió todas estas tendencias que venían del norte y del sur y creó en Maharashtra una fuerza nueva e integrada. Había en ella elementos mutuamente dependientes, pero no una dualidad conflictiva”.²²

El resultado de esta intrincada trama de influencias y correspondencias, todas ellas entrelazadas por una convicción en la experiencia de la unidad por encima de cualquier dogmatismo ortodoxo, conformó el ambiente de apertura religiosa e intelectual que auspició y nutrió a Jñānēshwar para crear un lenguaje espiritual renovado que al mismo tiempo rebasa con mucho las demarcaciones culturales, históricas y sociales de los *vārkarī*, y no obstante les da vida y sentido últimos. Este hecho es particularmente notable en el modo en que Jñānēshwar hace confluír la *bhakti* de Maharashtra y las enseñanzas de la secta *nāth*. Así que junto al sincretismo natural de la época, tenemos la propia tarea hermenéutica de Jñānēshwar en la misma dirección y siempre poniendo por encima su propio estado de iluminación. Jñānēshwar logra esto de una forma tan consumada que, en sentido inverso, su pensamiento y su vida se convierten a su vez en un medio para comprender el sincretismo de toda una época.

²¹ *Ibid*, p. 243

²² Cross, E, *op. cit.*, p. 180.

3.2.4 Los *nāth*

a) ¿Quién es Gorakhnāth?

Al igual que el movimiento de los *vārkarī*, la secta *nāth* jugó un papel crucial en esta red de confluencias de tradiciones que conforma la atmósfera espiritual en la que vivió Jñanēshwar.

Una de las leyendas familiares del propio santo nos habla de esta influencia:

Tryambakpant, el bisabuelo de Jñanadeva, fue iniciado por Gorakhnāth. A su vez, el discípulo de Gorakhnāth, Gahinināth, inició a los abuelos de Jñanadeva, Govindpant y Nirai. Él inició además al hermano de Jñanadeva, Nivrittināth, quien a su vez inició a Jñanadeva.²³

Ahora bien, ¿quiénes son los *nāth* o quién es Gorakhnāth? La posible respuesta a esta pregunta sólo puede insinuarse en perspectiva a partir de fuentes muy posteriores a este oscuro, y no obstante, ampliamente conocido personaje de la espiritualidad medieval de la India. En términos muy generales, la escuela *nāthī*, cuyos maestros a veces también se les conoce como *siddhas*, es una de las muchas corrientes tántricas que se desarrollaron alrededor del siglo x de nuestra era, principalmente en el norte de la India y en la meseta tibetana. De manera muy semejante al shivaismo de Cachemira, los apelativos *nāth* y Gorakhnāth son en realidad sinónimos de un enorme cuerpo de ideas y enseñanzas cuya determinación histórica y sistemática es sumamente compleja²⁴. En un texto sobre las diferentes sectas que remiten su origen y doctrina a las enseñanzas de Gorakhnāth, G.W. Briggs enumera algunas de las distintas referencias que pueden extraerse sobre su vida, la mayoría impregnadas del mito y la leyenda. Dice:

A partir de la época medieval y en adelante, Gorakhnāth (Goraksha Nātha) se convirtió [...] en un maestro de yoga bien reconocido en el norte y oeste de la India [...]. De

²³ Bahirat, B.P., *The Philosophy of Jñānadeva*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, p. 5. Véase también, Ranade, R.D., *Jñaneshwar*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 7. Como parte de esta red imprecisa de confluencias, es importante adelantar que de acuerdo con los argumentos de varios especialistas, basados tanto en elementos iconográficos como teológicos, es muy probable que detrás del culto al dios Vithala, una forma de Vishnú, descansa en realidad un antiguo culto a Shiva.

²⁴ El libro de S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults* (Calcuta, 1942) fue uno de los primeros estudios escritos en una lengua occidental alrededor de los *nāth*. Esta obra fue precedida únicamente por la de Mohan Singh (*Gorakhnāth*, 1937), hoy en día imposible de conseguir, y la de G.W. Briggs (*Gorakhnāth and the Kānpata Yoguis*, 1938). En una época más reciente, A.K. Banerjea elaboró un amplio estudio monográfico sobre las ideas principales de los *nāth* en su obra *Philosophy of Gorakhnāth* (1962). Existen algunos otros estudios en hindi, cuyo material de estudio suelen ser desde luego fuentes del norte de la India. Sólo unos cuantos autores, entre ellos V.D. Kulkarni, han prestado cierta atención a estudiar la presencia de los *nāth* en Maharashtra emprendiendo la ardua tarea de editar fuentes disponibles. Menciono todo esto con el fin de llamar la atención respecto a lo lejos que estamos siquiera de comenzar a comprender las enseñanzas de los *nāth* en general así como su influencia en el mapa espiritual de la India.

Nepal a Rajasthán, del Punjab a Bengala, del Sind al Decán, la tradición folclórica está llena de alusiones a Gorakhnáth....²⁵

En varios casos, Gorakhnáth aparece como un ser deificado, y en ocasiones se le iguala incluso con Shiva. La mayoría de las sectas convienen en esto, pues les confiere una reputación especial. Aunque las leyendas y datos son confusos y abundantes, abarcando tanto fuentes literarias como descripciones populares, lo que es innegable es la influencia que este yogui ejerció en el clima espiritual de la India medieval:

Algunos aspectos del yoga tántrico, y en especial las enseñanzas y disciplinas de Gorakhnáth [...] constituyen un elemento importante de la cultura medieval de la India, que en su mayoría aparece asociada con algún tipo de *bhakti*, ya sea en su forma shaiva o vaishnava.²⁶

Por otra parte, es posible relacionar la figura de Gorakhnáth con el shivaísmo de Cachemira. Algunos autores sugieren que no es imposible establecer, a pesar de que no hay dudas en cuanto a la ubicación de Jñaneshwar en la región central del país, el origen de Gorakhnáth en el norte donde pudo haber heredado el aparato filosófico que le da vida a su pensamiento, principalmente al entrar en contacto con las diversas escuelas que nutren e inspiran al shivaísmo no-dual; o incluso directamente con esta escuela:

...debemos notar que el ideal de los *náth* es análogo al que encontramos en los sistemas agámicos no-duales de la India antigua y medieval.²⁷

El pensamiento Shaiva de Cachemira [...] ya había hecho sentir su influencia en esta región [Maharashtra]. Detrás de Jñaneshwar estaba la tradición misma de la secta Nātha.²⁸

Briggs acepta que la fuente más fidedigna, o la menos ambigua, para fechar históricamente a Gorakhnáth es precisamente la ofrecida por Jñaneshwar. Este autor deduce que Gorakhnáth debió haber vivido entre los años 1200 y 1100. Como es común a estos casos, a la imprecisión biográfica se suma una gran ambigüedad respecto a su obra. En otro estudio sobre Gorakhnáth, el autor A.K. Banerjea presenta una larga lista de los posibles textos escritos por el yogui²⁹. Se trata de más de quince, pero los textos afines, aunque tal vez no escritos por él, incluyendo varias Upánishads tardías y tantras, son más de una veintena. Deben considerarse además

²⁵ Briggs, Weston George, *Gorakhnáth and the kánphata yogis*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, p. 179.

²⁶ Vaudeville, Charlotte, *Kábir*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1974, p. 120.

²⁷ Banerjea, A. K., *Philosophy of Gorakhnath*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988, p. xiii.

²⁸ Sardar, G.B., *The Saint-Poets of Maharashtra*, Bombay, Orient Longmans, 1969, p. 27.

incontables poemas procedentes de épocas muy distintas y de diferentes regiones firmados con su nombre.

b) Shiva y Shakti

Al igual que en el shivaísmo de Cachemira, entre los seguidores de la escuela *nâth* el término Shiva no se refiere únicamente a un dios personal sino a la conciencia última que sirve de fundamento y da vida a toda la creación. Shiva es pues, un concepto teológico, filosófico y también, el contenido final de la experiencia mística.

En el capítulo quinto de su estudio sobre el pensamiento de Gorakhnâth, A. K. Banerjea incluye la siguiente definición del principio último, tomada de un texto llamado *Siddha-Siddhânta-Paddhati*, atribuido al yogui. Dice:

La realidad absoluta es algo completamente diferente de cualquier cosa que conozcamos o pudiéramos conocer [...]; está más allá del tiempo y el espacio, es conciencia auto-luminosa, infinita y eterna, inmutable, indiferenciada, trascendente y no-dual.³⁰

Elegí deliberadamente esta definición para mostrar cómo aún cuando Gorakhnâth en efecto desarrolla una visión distinta sobre la naturaleza del ser último, ello no supone de ningún modo que las formulaciones dominantes de la tradición centradas en un ser trascendente, sean equivocadas o debieran ser superadas. Así, sustentada en elementos poéticos simbólicos, esta descripción confirma en varios sentidos la convicción india en un único ser, fundamento de todo cuanto existe pero a su vez más allá de la realidad fenoménica. Se trata pues, de una definición tradicional, en la medida en que repite las observaciones y enseñanzas ontológicas de las Upânishads y del vedânta en general, es decir, del Brahman impersonal y sin forma completamente ajeno y distinto a lo que nuestros sentidos o mente pueden percibir o comprender.

En otros pasajes de su obra Gorakhnâth nos introduce a una dimensión más expansiva del ser. Al igual que en el shivaísmo, el eje de este nuevo entendimiento tiene que ver con el paradigma de la inmutabilidad. Para Gorakhnâth, si el ser es uno entonces debe incluir en un nivel igualmente esencial el dinamismo cósmico que penetra y da vida a la realidad manifiesta. En términos generales, Gorakhnâth llama a esa realidad *parâsamvit*, la unión perfecta de Shiva

²⁹ Cfr. Banerjea, A. K., *Philosophy of Gorakhnâth*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988, p. 26.

³⁰ *Idem*.

y Shakti:

En todos los planos de la existencia es únicamente *Samvit* quien reina, quien une todas las partes y atributos. En todos los planos de la realidad existe únicamente el glorioso *Samvit* revelándose a sí mismo. En todos los planos de la vida fenoménica es únicamente *Samvit* quien se manifiesta en formas objetivadas, finitas y mutables. En todos los tipos de experiencia mental, es también este *Samvit* quien aparece en formas subjetivas y con gran habilidad asume diferentes características limitadas.³¹

En términos muy semejantes a la tradición *agámica* de Cachemira, Gorakhnâth establece con estas palabras que Shiva, la conciencia suprema, no es una realidad estática o pasiva, sino involucrada activamente en todos los planos de la realidad. Gorakhnâth emplea principalmente dos conceptos para transmitir el significado de esta *shakti* inherente a Shiva, por un lado, la idea de poder o energía, y por el otro, la idea de voluntad o libertad. Dice:

Ese Ser supremo que no tiene nombre (ni forma o manifestación) existe eternamente por sí mismo, es uno, sin nacimiento ni muerte [...] (Los *siddhas*) conocen bien su extraordinario poder, inherente a su naturaleza y de hecho idéntico a Él, y cuya esencia es voluntad pura.³²

Es interesante observar en esta cita cómo Gorakhnâth comienza por establecer de nuevo la integridad ontológica del ser en los términos de la trascendencia para luego, desde ese espacio, conducir la exposición hacia una dimensión dinámica caracterizada por la voluntad libre. Sin embargo, esta *shakti* nunca supone una segunda naturaleza o principio. Antes bien, es “*el aspecto eterno y dinámico del ser supremo...*”³³ Puesto que el paradigma de la plenitud ontológica ya no es la inmutabilidad, y el método narrativo para explicarlo ya no es la negación y la exclusión de todo aquello que no cumpla con los requisitos de la trascendencia, ese mismo y único ser es capaz ahora de abrazar la manifestación del mundo sin verse afectado por ello. Además de espectador, el ser decide, es decir, imprime su voluntad creadora, y en ese proceso deviene, es decir, abarca la creación entera.

Esta voluntad, que es otro nombre para *shakti*, nunca se convierte en una fuerza distinta o paralela a Shiva, abriendo de ese modo una posible contradicción al interior de la afirmación de la no-dualidad ontológica. Empleando un lenguaje poético amoroso, por cierto muy semejante al que Jñanêshwar presenta en su *Amritânubhava*, Gorakhnâth sintetiza esta unión definitiva de Shiva y Shakti:

³¹ *Ibid*, pp. 47-48.

³² *Ibid*, p. 37.

³³ *Ibid*, p. 58.

Shakti es immanente a Shiva y Shiva es immanente a Shakti, no veas diferencias entre los dos, como no las hay entre la luna y la luz que ésta irradia.³⁴

c) El mundo

Como venimos señalando, para los *nāth* la voluntad que da origen al mundo no es una fuerza separada a la realidad del ser, sino su expresión natural. Esto nos lleva a suponer entonces que cualquier consecuencia, imaginada o real, producto de esta voluntad tampoco significa una escisión respecto al ser o una pérdida de su *status* ontológico. Esto implica entre otras cosas que nuestra experiencia cotidiana de imperfección, contradicción y dualidad no son eventos aparte o proyectados *sobre* el fondo inmóvil del ser. Gorakhnāth coincide con la idea vedantina de que *desde la perspectiva de la unidad absoluta el mundo no puede tener una existencia separada*³⁵, sin embargo, a diferencia de Shānkara, esto no significa meramente que el mundo carezca de realidad y sea un mero hechizo inexplicable, aunque funcional pragmáticamente. Por el contrario, el mundo debe estar asociado con el ser aún en su supuesta apariencia y contradicción. Si el ser es uno, entonces este lazo con el mundo debe hallarse y definirse en los términos de esa unidad y no en la elaboración de una realidad insubstancial o un segundo principio. El resultado es que el mundo es el escenario de este despliegue paradójico del poder libre del ser, aún cuando en ello va de por medio una especie de ocultamiento de su naturaleza trascendente. Desde esta perspectiva no es posible negar o minimizar la realidad fenoménica, antes bien la realización interior tiene que ver con una comprensión de su verdadera naturaleza. Con este fin, Gorakhnāth emplea el concepto de juego (*vilās*), que también encontraremos en Jñānēshwar:

.....[Los *nāth*] describen a menudo el sistema cósmico, con todas sus complejidades y catástrofes solo en apariencia incomprensibles, como *chid-vilāsa*, [...] o *Shiva-Shakti-vilāsa*, que significa la manifestación libre, perfecta, lúdica y gozosa del ser trascendente en el plano fenoménico.³⁶

d) La liberación

Como hemos mencionado antes, la idea de liberación en el pensamiento de la India resume tanto el arquetipo de la “perfección humana” como el de la unidad última. Aún cuando la liberación debería suponer un estado supremamente positivo, en el contexto del discurso

³⁴ *Ibid.*, p. 63

³⁵ *Ibid.*, p. 36

³⁶ *Ibid.*, p. 77

ontológico tradicional o dominante se trata de un concepto negativo, pues se funda en la aceptación de una realidad previa caracterizada por el dolor y la incertidumbre. De este modo, junto a esta libertad entendida como autonomía o plenitud, aparecen necesariamente conceptos opuestos relacionados con aquello que uno debe superar o trascender, aquello de lo que uno se libera.

Gorakhnâth también emplea el concepto de liberación para hablar de la meta última de la vida humana y en consecuencia para exaltar la realización del ser absoluto en el corazón del hombre. Sin embargo, retomando los conceptos de unidad dinámica (Shiva-Shakti) y manifestación lúdica, esa experiencia adquiere ahora una nueva dimensión. Al igual que en el shivaísmo de Cachemira que ve en la meta última una experiencia de expansión ilimitada de la conciencia abarcando todos los planos de la realidad, para *Gorakhnâth y su escuela, el ideal supremo de la vida humana no se realiza del todo incluso si se alcanza y disfruta de la conciencia de Shiva en el estado más profundo de absorción* [introspectiva]. *En la medida en que la existencia corpórea continúa, esta conciencia de Shiva ha de ser traída de vuelta a todos los otros planos de la conciencia empírica.*³⁷

Así, sin salir del espacio semántico del antiguo ideal del *jīvanmukta*, de aquel que se ha liberado en esta vida, Gorakhnâth formula su propio ideal de liberación y realización últimas; lo llama *samârasakaruna*, que en sus propias palabras significa:

La realización de la unidad espiritual de todos los órdenes de la existencia, el estado de conciencia perfectamente espontáneo; vivir una vida de total naturalidad, ecuanimidad, tranquilidad y plenitud: ésta es la esencia del *samâdhi* [la absorción mística].³⁸

Este estado de espontaneidad, como lo describe Gorakhnâth, que es además el único estado posible de esta conciencia absoluta implica el gozo de la realidad inmediata y no únicamente de la dicha interior. *Samârasa* es la interpenetración simultánea de todos los órdenes y planos de la existencia. Es también la experiencia de la unidad amorosa de Shiva y Shakti, por la que *este mundo, empíricamente hablando, se transforma en un mundo perfectamente hermoso y lleno de dicha.*³⁹

³⁷ *Ibid.*, p. 245.

³⁸ *Ibid.*, p. 246.

³⁹ *Ibid.*, p. 248.

3.2.5 Dificultades para definir a Jñānēshwar en la tradición

Habiendo explorado la red de confluencias espirituales que prevalecieron durante la época en que Jñānēshwar escribió su obra, es más sencillo comprender las dificultades y discrepancias interpretativas que el santo ha suscitado históricamente entre aquellos que se han acercado a su obra con seriedad⁴⁰. Este hecho es particularmente visible en el caso del *Amritānubhava*, cuyo lenguaje, a diferencia del de la *Jñānēshwarī* o de su poesía, es explícitamente más “filosófico” o “especulativo”, y por tanto donde el especialista puede encontrar un campo fértil para inferir o justificar el pensamiento completo de Jñānēshwar así como identificar sus influencias y su lugar en la tradición espiritual de la India.

Así por ejemplo, B.P. Bahirat, autor de uno de los pocos textos que existen sobre el *Amritānubhava* y de la primera traducción del mismo al inglés, parece inclinarse por una interpretación basada en los conceptos más importantes del shivaísmo no-dual de Cachemira, pero al mismo tiempo mostrando ciertas reservas para otorgar a esta escuela la originalidad plena de los mismos. A lo largo de su comentario se limita a mencionar aquí y allá ese supuesto, aunque sin extenderse demasiado ni a profundidad, por ejemplo afirmando sólo que *aún cuando Jñānēshwar utiliza el concepto de māyā [vedantino por excelencia], en realidad es más importante el sentido de chit-vilās [shivaíta por excelencia];*⁴¹ o que *la contribución original de Jñānēshwar al pensamiento idealista de la filosofía india es su teoría de chit-vilās*⁴². Además, a manera de apéndice esboza algunas líneas conceptuales que en efecto parecen vincular a ambos pensamientos a partir de una comparación entre el *Amritānubhava* y el *Spandakārika*, uno de los textos más importantes del shivaísmo no-dual de Cachemira. Su posición es en suma vaga.

En otros momentos esta superficialidad crítica aparecerá bajo la afirmación, por cierto injustificada, de una supuesta “superación” del shivaísmo por parte de Jñānēshwar a través del concepto de *bhakti*, es decir, a través de su filiación espiritual a los *vārkarī*:

En cuanto al shivaísmo de Cachemira, es probable que haya existido alguna influencia de esta escuela, pues Jñānēshwar menciona los *Shivasūtras*. Sin embargo, Jñānēshwar

⁴⁰ Es importante anotar que esta dificultad no es exclusiva del “caso Jñānēshwar”, sino que se trata más bien de un fenómeno intrínseco a todos los santos poetas de la India medieval, en los que ocurre siempre esta confluencia sutil de tradiciones místicas aparentemente contradictorias. Al respecto, véase el ensayo de Ch. Vaudeville, “*Sant Mat: Santism as the universal path to sanctity*”, en: Schomer, K., *Op. Cit.*, pp. 21-40.

⁴¹ Bahirat, B.P., *op. cit.*, p. 126.

⁴² *Ibid*, p. xii.

profundiza aún más en la naturaleza de la *shakti* [el aspecto femenino de la divinidad] también mencionada en el shivaísmo [...]. Para Jñanēshwar, *shakti* no es solo energía, sino además amor divino (*bhakti*)...⁴³

Bahirat critica de paso a otros especialistas, en particular a S.D. Dandekar, quien se empeña en encontrar en Jñanēshwar un expositor de los conceptos tradicionales del *advaita vedānta*, y quien por tanto sostiene que el mejor modo de comprender la obra del santo es a la luz del pensamiento de Shānkara.

Otro par de versiones al inglés del *Amritānubhava* así como sus respectivos estudios introductorios, la de la Fundación SYDA y la de Bhagwat⁴⁴, parecen coincidir con la postura de Bahirat en el sentido de que es el shivaísmo no-dual de Cachemira donde ha de hallarse el parentesco conceptual más próximo y significativo a la experiencia de Jñanēshwar. Sin embargo, tal como ocurre con Bahirat, ninguna de estas ediciones profundiza en el asunto. Elsa Cross, quien también descarta a Shānkara como medio para entender a Jñanēshwar, adhiriéndose de un modo más abierto a la perspectiva shivaíta, sugiere acertadamente que la vaguedad u oscuridad que rodea esta conexión entre Jñanēshwar y el shivaísmo de Cachemira se debe a la propia oscuridad que rodea a esta tradición, en varios sentidos considerada heterodoxa.

Ranade por su parte opta por una lectura menos unilateral de Jñanēshwar, armonizando las influencias de las *Upānīshads*, el *vedānta* y en especial del shivaísmo de Cachemira y los *nāth*. Sin embargo, con frecuencia se trata de una alusión sin ningún fundamento y de hecho su análisis e interpretaciones, por ejemplo del *Amritānubhava*, utilizan principalmente un lenguaje y conceptos tomados del *vedānta* y el *sāmkhya*, negando implícitamente una aproximación desde los planteamientos del shivaísmo de Cachemira y contradiciendo afirmaciones como la siguiente: *....es evidente que Jñanadeva fue influido ampliamente por la filosofía de los Shivasūtra*.⁴⁵

Por su parte, a partir de la trama de confluencias históricas y culturales entre vaishnavismo y shivaísmo inherentes a la región central de la India, Vaudeville sostiene que el

⁴³ *Ibid*, p. 130.

⁴⁴ Bhagwat, R.K., *Shri Jnanadeva's Amritānubhava*, Madras, Samata Books, 1997; y *The Nectar of Self-Awareness*, (sin lugar de edición), Fundación SYDA, 1979. En su introducción, Bhagwat dice: *El Amritānubhava contiene la quintaesencia de la filosofía shivadvaita* (p. xii). Más adelante hace referencia a este vínculo entre Jñanēshwar y un shivaísmo de Cachemira al que extrañamente denomina *Shambavi Vidya*, fundado por Gaudapacarya, sin ofrecer mayores datos al respecto. Elsa Cross ha señalado ya la ambigüedad de esta afirmación e incluso la posibilidad de que se trate de una introducción apócrifa. (Cfr., Cross, E., p. 240).

Amritānubhava es un texto escrito desde un punto de vista shaiva, particularmente bajo la influencia de los *nāth*. Vaudeville agrega que esta preferencia en Jñānēshwar parece tener como fin crear un vínculo con una tradición reconocida y prestigiosa pero no ortodoxa o brahmánica. Este hecho, sin embargo, no nos permite pasar por alto las alusiones explícitas y casi necesarias al canon védico tanto en el *Amritānubhava* como en la *Jñāneshwarī*.⁴⁶

Por último están quienes ignoran por completo la presencia del shiváismo y de Gorakhnāth y llevan a cabo una interpretación que en diferentes momentos se parece más a una glosa del vedānta, bajo otro contexto y otro lenguaje, que un análisis de lo que el propio Jñānēshwar quiso decir. En esta línea estarían la traducción y comentario del *Amritānubhava* por R.S.Balsekar, y los estudios de S.R. Sharma y P. Maharaj.⁴⁷ De acuerdo con Bahirat, la mayoría de los estudios disponibles sobre la obra de Jñānēshwar escritos en marathí siguen también esta línea de interpretación, subestimando así *el carácter distintivo de Jñānadeva*.⁴⁸

Otro hecho sobresaliente, como contradictorio, es que mientras los análisis de la poesía y la *Jñāneshwarī*, realizados por éstos y otros autores, presentan abundantes referencias a la *bhakti* y los *vārkarī*, éstas prácticamente son olvidadas a la hora de abordar y comentar el *Amritānubhava*.

A pesar de la posible confusión que este panorama pudiera sugerir, al interior de todas estas diferencias interpretativas encontramos un elemento positivo de suma importancia: la enorme abundancia semántica que hay en la experiencia y el pensamiento de Jñānēshwar, y en sentido inverso, la gran apertura interpretativa que hay en esta confluencia de corrientes y figuras a partir de la experiencia que Jñānēshwar describe en el libro. En su conjunto, este fenómeno revela algunos de los grandes principios del pensamiento de la India, en particular y de manera significativa, la supremacía de la experiencia sobre cualquier especulación o historicismo. Más que una relación ambigua con alguna de estas corrientes en particular, trátase de líneas tradicionales o de escuelas yóguicas, lo que tenemos es una lucidez única basada en la

⁴⁵ Ranade, R.D., *Jnaneshwar. The Guru's Guru*, p. 204.

⁴⁶ Véase, Vaudeville, Ch., *Saints and Legends In Medieval India*, p. 245.

⁴⁷ Así por ejemplo, en su libro *Teachings of Jñānadeva* (sin lugar de edición, 1965, p. 10), Sharma dice: *...tal como sucede en la Isha Upanishad, Jñānadeva parece ir más allá de la relatividad del conocimiento y la ignorancia hacia una experiencia inefable*. Por su parte Pandit Mahāraj afirma: *Cuando Shānkara afirma que el mundo es irreal, quiere decir que es así únicamente cuando se cree que posee una existencia aparte de Brahman; del mismo modo Jñānadeva afirma: "Aquello que nace y luego muere, aparece entre ambos momentos sólo como māyā, sin embargo en esencia es el ser imperecedero"*. (Citado en el libro de Sharma, p. 13).

⁴⁸ Bahirat, *op. cit.*, p. 33.

necesidad de transmitir con libertad la experiencia, que de este modo avanza narrativamente a través de varios y muy diversos contextos y lenguajes.

Este hecho nos muestra por un lado, el genio de Jñānēshwar para redefinir, a partir del espíritu particular de su época, diferentes líneas espirituales reuniéndolas en una experiencia única y mostrando por lo demás su fundamento común; y por el otro, *desde* la perspectiva de esos grandes momentos del hinduismo, la gran apertura y flexibilidad semántica del pensamiento de la India, epitomizada en su capacidad para moverse libremente entre distintos cuerpos conceptuales y narrativos, así como entre las dimensiones más profundas de experiencia interior o mística, dicho de otro modo, para poner la filosofía al servicio de la experiencia última, y por tanto, para hacer del misticismo la fuente última de la fundamentación ontológica del universo y el hombre. En este sentido, Jñānēshwar ilumina una historia que está construida de esa misma luz. Su obra ilumina esa antigua y constante búsqueda-encuentro inherente al misticismo de la India que busca desentrañar aquel lenguaje capaz de transmitir la experiencia de la unidad de todas las cosas, la unidad no-dual.

3.2.6 La experiencia interior como fundamento último

Hemos pues apuntado que el carácter ejemplar de Jñānēshwar y, como veremos, en específico de su *Amritānubhava*, no procede únicamente de un dominio de las diferentes escrituras y tradiciones, o del modo en que él las asimila y re-interpreta, sino ante todo del poder extraordinario que emana de su experiencia directa de las cuestiones últimas de la existencia, y la forma en que esa experiencia determina cualquier selección escrituraria o interpretación de otras tradiciones. En realidad, una cosa no se opone a la otra, pero en última instancia es la segunda, la experiencia personal, el elemento decisivo. Este hecho nos trae de vuelta a uno de los grandes conceptos del pensamiento de la India: el valor místico-ontológico de la experiencia (*anubhāva*), en este caso en relación con el valor del conocimiento intelectual o el de un canon establecido. En otras partes de esta tesis ya he mencionado este hecho, sin embargo me parece que es importante volver a anotararlo.

En su comentario a la *Bhagavadgītā*, Jñānēshwar expone ambos aspectos, destacando su respectiva importancia:

Aunque una persona puede ser erudita, si no valora el conocimiento por el que se alcanza la realización del Ser, entonces es también ignorante.⁴⁹

⁴⁹Jñānēshwarī, 13.823-824. Edición de Kripānānada, Swami, *Jñānēshwar's Gīta*, Nueva York, SUNY

Y entonces agrega, en un pasaje que recuerda la ya citada lección de Sanatkumâra a Nârada de la *Chândogya Upanisad* (7.1.1):

Está versado en los *Smritis*, conoce los secretos de la magia, y posee un dominio del glosario completo de raíces védicas. Es un experto en gramática y proficiente en lógica; sin embargo, es ciego en el entendimiento del Ser supremo...Del mismo modo, todas las ciencias son infructuosas sin la ciencia suprema del Ser.⁵⁰

Ahora bien, en lo que podría parecer una paradoja, Jñanêshwar señala en el mismo texto que aunque el estudio escritural, el respeto a la tradición o la filiación a un grupo o escuela particular, son por sí solos insuficientes para conocer al ser, esto no mengua la función que tienen en la disciplina espiritual. Así, afirma que la búsqueda del ser supremo puede verse también limitada si no cuenta con el apoyo del estudio de las escrituras:

Por tanto, oh Arjuna, comprende que una persona que no conoce las escrituras...tiene un cuerpo en el que está creciendo la semilla de la ignorancia...Todo lo que dice es meramente la flor de la ignorancia y cualquier acción meritoria que lleve a cabo es su fruto.⁵¹

En realidad, es la experiencia misma la que permite esta conciliación de elementos y la que nutre ambas afirmaciones. Y es el valor que esa experiencia tiene lo que le da a Jñanêshwar esa libertad y apertura para acudir a diferentes ámbitos de la espiritualidad hindú y al mismo tiempo para señalar las limitantes de aquellas enseñanzas y fuentes que no obedecen a ella. Así pues, si bien las escrituras validan y proveen importantes delimitaciones semánticas para “medir”, por así decirlo, la autenticidad de la experiencia interior, en realidad éstas fueron concebidas y tienen su fundamento justo a partir de la misma fuente: la experiencia directa (*anubhâva*). Junto a la afirmación generalizada de que el canon escritural antiguo es un conocimiento revelado (*shruti*), es igualmente importante la afirmación de que tal experiencia irrumpe bajo contextos distintos en épocas diferentes en un nuevo individuo. Este hecho no sólo asegura el valor y autenticidad de la experiencia en un lugar y tiempo concretos sino en última instancia el de la revelación original y el texto que le da vida.

Es de este modo que textos en apariencia pertenecientes a tradiciones distintas, sea del canon del vedânta o de la secta *nâth*, son abrazados por la experiencia interior de Jñanêshwar revelando así un espectro de sentido más amplio o antes impensable. En suma, lo que vuelve

Press, 1989, p. 208.

⁵⁰ Jñanêshwarî, 13.835.

canónico un texto y lo que determina la pauta para ese horizonte en el que puede inscribirse el pensamiento de Jñaneshwar, es la enseñanza misma y no el canon, ni la época, la tradición, o la afinidad grupal con la que se asocia al santo. Así, aunque en general puede hablarse de Jñaneshwar como una figura asociada al movimiento *bhakta* medieval, y en particular con el culto de los *varkari*, en realidad la aproximación más profunda a su pensamiento no provendrá de esta determinación nacida de una afinidad sectaria o una realidad histórica particular.

Por otra parte, la experiencia no sólo es capaz de incluir ciertas enseñanzas o tradiciones completas, sino que al interior de ambas puede seleccionar aspectos o conceptos y descartar otros. Así por ejemplo, aunque Jñaneshwar es afín a las sectas del linaje de los *nath*, esto no significa que cada idea y práctica de esta escuela forme parte *tabula rasa* de su obra y pensamiento. Lo esencial es de nuevo la libertad de la experiencia en sí. Lo mismo puede decirse del caso particular de la *Jñaneshwari*, que a pesar de ser un comentario a la *Bhagavadgita*, uno de los pilares de la tradición del vedanta, incluye elementos normalmente no asociados con un texto de esta índole o de plano completamente ajenos a ella⁵². De nuevo, esta interpenetración de elementos procedentes de tradiciones distintas o incluso antagónicas tiene su fundamento en la intimidad de la experiencia en tanto criterio final de autenticidad y valor de una enseñanza.

Tal confluencia de fuentes y conceptos de ningún modo comprometen a Jñaneshwar como adepto de una secta o teoría en particular, ni con una identidad filosófica o social en especial, pues su selección de diversos elementos no obedece a una fidelidad sectaria o canónica sino simplemente a su valor para aportar algo al entendimiento de la experiencia última. No hay en sus palabras la necesidad de polemizar o desacreditar, ni la obligación de ajustarse a un canon o una tradición. De nuevo, la integración o combinación de elementos se basa únicamente en la experiencia del ser y en ese sentido lo que en verdad es susceptible de volverse canónico es la enseñanza y no el texto, la tradición o el autor, aunque al mismo tiempo nunca se niega a ninguno de éstos. Éste es de hecho el fundamento último que une a las grandes síntesis del pensamiento de la India que presentamos como preámbulo a este análisis del *Amritanubhava*. El criterio final al elegir y exponer las Upánishads, la *Bhagavadgita*, el vedanta de Shankara y el shivaismo de Cachemira, es la enseñanza sobre la experiencia de la unidad de

⁵¹ Jñaneshwari, 13.836-839.

⁵² Para esto véase en especial el comentario de Jñaneshwar al capítulo sexto de la *Gita*, donde el santo utiliza un lenguaje abiertamente esotérico, incorporando conceptos como los de *guru*, energía *kundalini*, y prácticas y

todas las cosas; y es esta experiencia la que a su vez une o aproxima las diferentes narrativas ontológicas que surgen para explicarla. En conjunto entonces, la diversidad de narrativas conforma un proceso vigoroso de redefinición y depuración del significado y sentido de la experiencia interior.

En este sentido, y ésta es una de las tesis de este trabajo, puede considerarse a Jñanēshwar un autor clásico y ortodoxo, pues su pensamiento forma parte de ese movimiento integral de tradición alrededor de una misma experiencia definitiva, pero al mismo tiempo no lo es, desde el momento en que no se limita a asumir una posición doctrinal particular u obedecer un canon tradicional.

Nos hemos extendido en este hecho porque creemos que juega un papel fundamental en el origen y el contenido del *Amritānubhava*, un texto que encarna en varias dimensiones esta libertad interpretativa cuyo fundamento último, como bien reza su nombre, es la experiencia (*anubhāva*).

3.3 El *Amritānubhava*

3.3.1 Lugar y significado en el pensamiento de Jñanēshwar

En el *Bhaktavijaya*, un texto popular del siglo xviii que relata la vida de varios de los grandes santos de Maharashtra, se encuentra una leyenda en torno al origen del *Amritānubhava*. Ésta aparece inmediatamente después de la anécdota asociada con el origen del otro gran texto de Jñanēshwar, la *Jñāneshwarī*, que dice así:

Jñanadev escribió en lengua marathí este libro [la *Jñāneshwarī*] para hacer accesible el profundo significado de la *Bhagavadgītā*, y en última instancia para que cualquier hombre sabio, devoto y virtuoso pudiera acceder al verdadero conocimiento.

El texto agrega entonces:

Nivrīti, el guru de Jñanēshwar, le pidió a éste con amor: “A partir de tus propias ideas sobre el tema escribe el *Amritānubhav*.” Respondiendo que así lo haría, se inclino ante su Maestro. Fue entonces que reflexionando sobre sus experiencias espirituales compuso el *Amritānubhav* [...] Jñanēshwar escribió el *Amritānubhav* como respuesta a los herejes y arrogantes que hablaban superficialmente [sobre la experiencia interior] basándose en meras fantasías.⁵³

disciplinas cuyo origen es notablemente yóguico y no védico o vedantino.

⁵³ Abbot, Justin, y Godbole, N.R., *Op. Cit.*, p. 150.

Esta historia refleja de algún modo la personalidad del *Amritānubhava* frente a otras obras de Jñānēshwar. Se trata de un texto de una personalidad más libre, sin apego a ninguna línea particular de pensamiento o a un cuerpo conceptual ya establecido. El tema, como lo describe la leyenda, es la experiencia espiritual de Jñānēshwar. Más que un texto de difusión que busque compartir con la gente común y corriente la sabiduría restringida tradicionalmente a la ortodoxia brahmánica, se trata de un texto que expone directamente la naturaleza del ser último y el estado de realización interior. La última parte en la cita anterior (...como respuesta a los herejes y arrogantes que hablaban superficialmente [sobre la experiencia interior] basándose en meras fantasías) apunta de nuevo a la supremacía que tiene la experiencia frente a la mera especulación intelectual. Esto supone de entrada que por experiencia no entendemos las ideas personales de Jñānēshwar, por el contrario éstas deberán fundarse en algo más allá de la inteligencia o imaginación subjetivas.

El título del libro nos permite profundizar en este asunto. Es importante observar aquí que, en palabras del propio Jñānēshwar, el título de la obra es en realidad *Anubhavāmṛita*⁵⁴, y que quizá debido a una facilidad fonética llegó a conocerse como *Amritānubhava*.

El término está compuesto de dos palabras, ambas con amplia presencia en la literatura religiosa y filosófica de la India: *anubhāva*⁵⁵ y *amṛita*. El diccionario de sánscrito ofrece una larga lista de significados para las dos palabras. Así, *anubhāva* es “entendimiento”, “aprehensión”, “experiencia”, “conocimiento que surge de la experiencia o le acompaña”. También significa “absorberse en algo”, “volverse totalmente conciente de algo”.⁵⁶ Al descomponer el término en las dos raíces que lo conforman, tenemos que *bhāva* posee un significado muy profundo. Significa “ser”, “existir”, “esencia”, “naturaleza”. La raíz verbal es *bhū*: “aquello que adquiere la condición de ser”, “lo que es”.⁵⁷ Pāṇini, el maestro de la gramática sánscrita, explica que *bhū* posee dos significados: *sat* y *ardkana*, es decir, “existencia pura” o “esencia” y “depuración” o “refinamiento”. La idea es que el perfeccionamiento o depuración van de la mano de una condición ontológica auténtica o real. En el lenguaje de la espiritualidad india, el encuentro con esa realidad, como ya hemos señalado, tiene lugar

⁵⁴ X. 19, 20, 24, 25, 39. Para este asunto, veáanse Bahirat, p. 25; Ranade, p. 153.

⁵⁵ *Anubhāva* en sánscrito. Puesto que este análisis se basa en la acepción sánscrita escribo *anubhāva* y no el equivalente maratha, *anubhava*. Véase la exposición del concepto de experiencia como parte de una introducción a los grandes conceptos de la sabiduría india que incluyo en el capítulo segundo. *Infra*, pp. 43-46.

⁵⁶ Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Nueva Delhi, Satguru Publications, 1993, p. 36.

⁵⁷ Emparentada por cierto con el griego φη (φύομαι: “nacer”, “crecer”, “llegar a ser”).

únicamente a través de una realización experiencial (y aquí volvemos de nuevo a *ambhâva*), esto es, a través de la experiencia directa del ser. *Anubhâva* es por tanto *la experiencia pura, en sí misma, y más allá de cualquier categoría*.⁵⁸

Anubhâva es pues un concepto intrínseco a la historia del pensamiento de la India, un concepto immanente tanto al *ethos* religioso del pueblo indio como a su espíritu especulativo y filosófico. Aparece por ejemplo en los planteamientos de las Upánishads que proclaman un conocimiento superior de carácter místico, insistiendo por el otro lado en las limitantes del conocimiento ordinario, que incluye tanto al conocimiento intelectual como a las prácticas rituales.

Por su parte, el término *amrita* ocupa un lugar igualmente importante en la literatura religioso-filosófica de la India. La palabra ha demostrado una versatilidad notable para adaptarse a contextos simbólicos distintos y para evolucionar a través de realidades semánticas diferentes a lo largo de los siglos, comenzado desde su forma más temprana, en los Vedas, hasta aparecer en formas religiosas contemporáneas, incluso en contextos poco ortodoxos como el tantrismo, sin olvidar por supuesto su importancia en la épica y en los mitos puránicos. Formada por *-mrta*, “muerte”, y el sufijo privativo *-a*, *amrita* significa literalmente “no-muerte”. Ésta es la connotación védica del término: “inmortalidad”, “eternidad”, o también “aquello que confiere la inmortalidad”. En esta misma línea se encuentra su asociación con “néctar” o “nectáreo”, lo contrario a veneno (*visha*), es decir, a aquello que trae consigo la muerte. Ya sea como inmortalidad o como néctar, la palabra está emparentada lingüísticamente con el griego *ambrosía*. El diccionario de sánscrito ofrece entre otros los siguientes significados: “inmortal”, “imperecedero”, “un dios”, “el cielo”, “eternidad”, “néctar que confiere la inmortalidad”, “antídoto contra el veneno”, “licor espiritual”, y el más significativo, “emancipación final”, “liberación”.⁵⁹

En el *Rig Veda*, *amrita* es el elixir o néctar interior que otorga la inmortalidad. Debido a esto, el término a veces es sinónimo de un dios en particular. Lo mismo sucede en el *Mahabhârata*, donde en ocasiones sirve como una forma de hablar de los dioses Shiva o Vishnu. En las Upánishads aparece con frecuencia asociado con otras palabras para formar términos compuestos, por ejemplo *amritayajña*, “sacrificio que confiere la inmortalidad”. En la *Katha Upanishad* aparece varias veces, por un lado, como resultado del conocimiento del ser

⁵⁸ Sharma, S.R., *Teachings of Jnanadeva*, p. 35.

interior (*âtman*) y por tanto como sinónimo de la liberación, y por el otro, como otro nombre para el ser absoluto (*brahman*).⁶⁰

Más tarde, *amrita* aparece en el lenguaje yóguico asociado con estados interiores que el buscador espiritual experimenta como consecuencia de su intensa disciplina. A veces se describe la experiencia de este néctar divino como un fluido sutil que se derrama en el interior de la conciencia, produciendo un estado de beatitud que suele identificarse con el estado de liberación y con otro término sumamente rico y abundante en la literatura espiritual de la India: *ânanda*, la dicha absoluta.

Así pues, regresando al término compuesto *amritânubhava*, es evidente que tenemos ante nosotros un término de profunda y vasta estirpe escritural y conceptual. Puede traducirse como “experiencia nectárea del ser”, o yuxtaponiendo las palabras, es decir, en su acepción original en el texto (*anubhavâmrita*), como “el néctar de la experiencia del ser”, “el néctar de la realización espiritual”. Más que apearnos a cualquier traducción, lo más importante es no pasar por alto la riqueza simbólica y escritural de las dos palabras, pues es esto lo que hace más rica la lectura del texto, y quizá más importante, porque le sitúa de manera definitiva en el amplio horizonte de la espiritualidad india.

No es de extrañar entonces, que los comentaristas del *Amritânubhava* y en general del pensamiento de Jñanêshwar señalen la importancia que tiene la experiencia directa por encima de la disquisición metafísica o el apego a una tradición en su obra. E. Cross y Bahirat comentan respectivamente:

Jñanêshwar [...] no se ciñe a los puntos de vista aceptados usualmente sobre las escrituras ni toma muy en cuenta los medios de conocimiento (*pramâna*) tradicionales para exponer sus ideas, ni parte tampoco del espíritu crítico de los expositores y comentadores del [...] canon ortodoxo del vedânta.⁶¹

Las grandes filosofías de la India [...] se basan principalmente en las escrituras sagradas. En cambio, Jñanadeva no les concede gran importancia, basándose en su propia experiencia.⁶²

De acuerdo con el canon ortodoxo, uno de los medios para demostrar la autenticidad o validez

⁵⁹ Monier-Williams, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁰ En el primer caso, por ejemplo: *Su forma no puede ser vista; nadie la ve con el ojo... Quienes le conocen se vuelven inmortales* (2.3.9). En el segundo: *Hacia arriba las raíces y hacia abajo las ramas de esa higuera eterna; eso es lo puro, es el brahman, es lo inmortal*. (2.3.1). Cfr. también en la misma Upânishad: 2.3.8, 2.3.2, 2.3.17, entre otros.

⁶¹ Cross, Elsa, *op. cit.*, p. 240.

de un conocimiento (*pramāna*) es el respeto y la fidelidad que se tiene al testimonio ofrecido por las escrituras reveladas, los Vedas, en tanto criterio último de verdad. El *Amritānubhava* representa en este sentido una fuerte crítica a este principio canónico. Conjugando un estilo críptico con expresiones lacónicas, Jñānēshwar es explícito -y hasta disidente- al defender el valor de su experiencia por encima del canon tradicional y de los medios del conocimiento válido:

Así pues, los diferentes tipos de demostración han aceptado su ineficiencia para probar [la Verdad], y las analogías han declarado solemnemente su incapacidad para mostrar la Realidad.⁶³

Teniendo en cuenta todos estos factores, podríamos preguntarnos entonces, ¿qué clase de texto es el *Amritānubhava*? La mayoría de los autores, acaso más con la intención de distinguirlo de la *Jñāneshwarī*, insisten en que de principio a fin se trata de un texto “filosófico”:

El *Amritānubhava* ocupa una posición única. Es una obra independiente que establece con claridad la perspectiva filosófica de su autor.⁶⁴

De las tres grandes obras de Jñānadeva [...] sin lugar a dudas, el *Amritānubhava* es, en su totalidad, una obra filosófica...⁶⁵

No deja de ser paradójica tal afirmación cuando por el otro lado se insiste en el fundamento experiencial del libro frente a cualquier recurso especulativo o racional. Me parece que estamos aquí ante varios elementos que vale la pena revisar, pues de manera paralela a estas afirmaciones va de por medio también lo que se entiende tradicionalmente por “filosofía” y por “misticismo”, ambos con una historia y un significado bien definidos en la historia del pensamiento occidental, pero a menudo empleados con cierto desenfado en el contexto del pensamiento de la India.

Ya hemos señalado tanto en la introducción como en el capítulo primero, que en su ser mismo el cuerpo de conocimientos, escrituras, prácticas y creencias que suelen englobarse con el término hinduismo, difícilmente puede definirse de un modo exclusivo haciendo uso de alguna o algunas de las categorías del saber occidental. Inclinarlos por alguna de éstas, por ejemplo, la filosofía, supondría invariablemente una pérdida significativa del verdadero sentido y alcance de ese vasto cuerpo homogéneo y versátil que es la sabiduría india, tan especulativa

⁶² Bahirat, p. 38.

⁶³ *Amritānubhava*, V.54.

⁶⁴ Bahirat, p. xii.

⁶⁵ Ranade, p. 203.

como la filosofía griega, pero con la peculiaridad de poseer de modo simultáneo y necesario un trasfondo místico-religioso.

No obstante, también dijimos que si en última instancia se toma al trasfondo experiencial como el plano más importante del pensamiento indio y al que responden sus argumentos, teorías, rituales y expresiones religiosas, entonces, obligados a optar por una sola categoría que defina al pensamiento de la India, habríamos de inclinarnos por la de misticismo. Allí mismo, apuntamos que con esta palabra nos referimos, más allá de sus acepciones teológicas, tanto a la realización inmediata de la verdad absoluta, el *locus* de la experiencia, como a la narrativa que deriva de esa experiencia.

Así pues, más que un texto filosófico, el *Amritānubhava* es un texto totalmente místico, y en este sentido, es totalmente fiel al espíritu y esencia última del pensamiento indio, entregado en su ser mismo y originariamente a la experiencia de la unidad viva y expansiva de todas las cosas. Al mismo tiempo, sin embargo, en vista de que para el pensamiento de la India toda narrativa sobre “los principios últimos y las causas primeras” proviene de este compromiso con la experiencia última -todo buscar tiene fundamento en un encontrar-, el *Amritānubhava* es ciertamente un texto filosófico, con la aclaración importante de no asociar la filosofía de manera unilateral con una reflexión y producción racional de ideas sobre la realidad última, el universo y el hombre; sino como una narrativa al servicio de la experiencia directa o realización interior de esa realidad o principio.

A partir de esto, es interesante observar cómo el misticismo lejos de contravenir el discurso de la filosofía se revela como la experiencia ontológica más definitiva, es decir, mejor preparada para transmitir lo que es el ser. De este modo, la sola palabra “misticismo” se reviste de una dimensión inusitada que va más allá de las acepciones tradicionales que ven en ella el penoso proceso de transformación psíquica y espiritual de un individuo para penetrar en los misterios de la trascendencia, así como las peripecias y escollos subjetivos que esa marcha supone, y las prácticas y disciplinas, típicamente de corte ascético, que la sustentan. Desde esta perspectiva, no es de sorprender entonces que las páginas del *Amritānubhava* no incluyan una exposición de las diferentes etapas que supone ese sendero de ascensión mística, así como sus respectivos obstáculos. No hay señales para el neófito, ni se habla de noches oscuras o desiertos interiores que anuncien esa progresión hacia las altas cumbres del alma. Como ha dicho E. Cross:

...este libro no es un tratado de yoga, ni un libro devocional, ni tampoco un manual de sádhana. Entra en la discusión filosófica de algunos conceptos, enteramente sostenido por la experiencia de la iluminación. No hay concesiones. No se dice siquiera cómo alcanzarla..⁶⁶

De hecho, es posible advertir una consonancia total entre el texto y la propia vida de su autor, quien al parecer no conoció otro estado más que ése, el de la iluminación e inmersión total en el ser mismo. Con excepción de unos cuantos de sus poemas⁶⁷, ni en el *Amritámubhava*, ni en la *Jñāneshwarī*, ni en sus muchos otros poemas se encuentran testimonios de algún proceso o condición previa, o sobre etapas caracterizadas por el anhelo individual, experiencias preliminares, o dificultades para alcanzar la meta.

Puesto que estas ideas y definiciones tradicionalmente impregnan nuestro entendimiento del misticismo, resulta comprensible la dificultad que supone identificar al *Amritámubhava* con tal experiencia. Sin embargo, en el nivel más riguroso y profundo, es decir, en el sentido más radical y auténtico del término, el sentido ontológico, el tema del texto es la experiencia mística, la experiencia de la no-dualidad.

3.3.2 Forma literaria y ediciones

El *Amritámubhava* está compuesto en metro *ovī*, la forma lírica que también da vida al *abhanga*, la poesía mística de la lengua maratha. Si bien el origen de la palabra *ovī* es incierto y además existen enormes variantes en el uso de tal metro según la época y el autor, en términos generales podemos formarnos una idea muy básica a partir de la siguiente explicación:

“El metro *ovī* que usa Jñānadeva [...] es peculiar en el marathí. Tiene tres líneas rimadas [*cārana*] y una sin rima. Las tres líneas con rima tienen cada una tres o cuatro palabras, y sólo en ocasiones más, mientras que la cuarta línea tiene una, dos o excepcionalmente tres palabras. Normalmente, el número de sílabas es nueve para las líneas rimadas y cuatro o cinco para la última línea, no obstante pueden aumentar dentro de ciertos límites condicionados por consideraciones de cantidad y pausa; flexibilidad que abre la posibilidad de interpolaciones u omisiones.”⁶⁸

⁶⁶ Cross, E., p. 238.

⁶⁷ En su libro, E. Cross ha traducido y presentado algunos de esos “raros” poemas en comparación con el espíritu general de su pensamiento (pp. 210-211). Los estudios recientes de C. Kiehnle sobre la *Abhanga Gāthā* de Jñāneshwar, es decir, sobre la colección de sus canciones místicas, revelan que es muy posible que en ellos estén vertidas las ideas y experiencias de “varios Jñāneshwars”. Este controvertido hecho podría arrojar más pistas en el futuro sobre la personalidad y el pensamiento originales de Jñāneshwar. Cfr. Kiehnle, C., *The Sealed Letter; A Garland of Songs on Yoga*; y *The Conservative Vaishnava*, (Jñāneshwar Studies I, II, III), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.

⁶⁸ Citado por Vaudeville, Ch., *L'Invocation*, p. 13. Sobre el metro *ovī*, es ilustrativa la sección “*Ovī et*

Los especialistas de la literatura maratha coinciden en que el uso de este estilo otorga al texto una sencillez y fluidez sumamente naturales; que en el caso de Jñanēshwar no hace sino reforzar la sencillez y naturalidad inherente a su espíritu jovial.

El número de versos que componen el texto varía entre 780 y 807 según el manuscrito que se utilice⁶⁹. Esto obedece a diferencias e interpolaciones posteriores nacidas de la transcripción oral a través de los años. Un hecho relevante es que originalmente el texto no estuvo dividido en los diez capítulos que ahora conocemos: *Originalmente, parece que Jñanadeva compuso la obra como un todo sin divisiones.*⁷⁰ Es factible que esta división temática posterior surgió como una forma de orientar al lector en el estudio del texto. Cabe decir además que los títulos de esas diez secciones no son uniformes en las diferentes ediciones.

El año de composición del texto también permanece en la oscuridad. A pesar de que existe cierta polémica respecto a si se trata de un texto anterior o posterior a la *Jñāneshwarī*⁷¹, fechada con certitud en el año 1290; la mayoría de los autores así como la leyenda que describe el origen del texto coinciden en que se trata de una obra posterior. Puesto que Jñanēshwar murió en el año 1296, el *Amritānubhava* debió ser escrito en el lapso de esos seis años que separan la composición de la *Jñāneshwarī* de la muerte del santo.

Por último, espero el lector sepa disculpar mi desconocimiento del marathí y por tanto mi atrevimiento para emprender un estudio de esta índole haciendo uso únicamente de las traducciones disponibles. Mi estancia en la India me permitió recolectar y comparar siete versiones en inglés, incluyendo la selección de fragmentos que Ranade y Edwards ofrecen en sus respectivos libros, más una en español. La versión de Bahirat incluye el texto original en marathí. En el estado de Maharashtra, en la India, el *Amritānubhava* es un texto sumamente popular y fácil de conseguir. La Universidad de Pune, en el mismo estado, resguarda varias ediciones en el original marathí, así como en sánscrito y en otras lenguas de la India. En Alandi, la pequeña localidad donde se encuentra el santuario de Jñanēshwar, se encuentra una copia facsimilar del texto original. Todos mis esfuerzos por conseguir una versión transliterada al

Abhanga", de Vaudeville en el mismo texto, pp. 11-18. Respecto al origen incierto de la palabra, véase Kiehnle, C., *The Sealed Letter. A Garland of Songs on Yoga*, p. 41.

⁶⁹Cfr., Bahirat, p. 26.

⁷⁰ Sharma, *Op. Cit.*, p. 33.

⁷¹ La controversia tiene su origen en las dudas presentadas por el especialista W.B. Patwardhan en torno a la idea generalizada de que el *Amritānubhava* es posterior a la *Jñāneshwarī*. Para los argumentos a favor y en contra de esta idea, véase Bahirat, pp. 23-24.

alfabeto romano, que me hubiera sido de gran ayuda, fueron en vano. Desconozco si existe alguna.

Las ediciones consultadas son:

En español:

- Gñanēshvar, *Amritānubhava: sublime experiencia de unidad*, traducción de Alejandro Arrese (sin referencia respecto a qué edición sirvió de base para la traducción), Madrid, Etnos, 1994.

En inglés:

- Balsekar, Ramesh S., *Experience of Immortality (English Rendering of Jñaneshwar's "Amritānubhava")*, Bombay, Chetana, 1984.
- Dnyaneshwar, Sri, *Amritanubhav. The nectar of Divine Experience*, Trad. Madhava, Pune, Ajay Prakashan, 1981.
- Edwards, J.F., *Dnyāneshwar, the Out-caste Brāmin*, Pune, vol. Xii, 1941. (Incluye una selección de fragmentos).
- Ranade, R.D., *Mysticism in India. The Poet Saints of Maharashtra*, Albany, SUNY Press, 1983. (Incluye una selección de fragmentos, cap. iv, pp. 140-165).
- Jnaneshwar Maharaj, *The Nectar of Self-Awareness*, (sin lugar de edición ni datos sobre el traductor), Fundación SYDA, 1979.
- Jñanadeva, Sri, *Amritānubhava. Ambrosial Experience*, Trad. Bhagwat Ramachanda Keshav, Madras, Samata Books, 1997.
- Bahirat, B.P., *The Philosophy of Jnanadeva. As Gleaned from the Amritānubhava*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1984. Incluye texto en marathí y traducción al inglés por el mismo autor.

De todas ellas, utilicé la versión castellana y las seis primeras ediciones inglesas en la lista únicamente como referencia durante el proceso de comparación y análisis del texto, pero en ningún caso han sido citadas en esta investigación. Todas las citas de este trabajo pertenecen a la edición de Bahirat, en varios sentidos la más seria. En todos los casos la traducción al español es mía.

En cuanto a estudios o comentarios sobre el *Amritānubhava*, el libro de Bahirat es quizá el único existente en inglés y de hecho en cualquier lengua occidental. De acuerdo con el mismo Bahirat existen -o existieron- otros comentarios del texto en lengua marathí. Menciona por ejemplo, un par de estudios, ambos del siglo xvii, atribuidos a escritores dentro de la línea espiritual de Jñanēshwar. Asimismo, un comentario del santo Eknāth (s.xvi), a quien por cierto también se atribuye la versión de la *Jñāneshwari* que se utiliza como base para las versiones disponibles hoy en día. En total enumera diez comentarios antiguos, la gran mayoría perdidos o

inéditos.

Por su parte las secciones temáticas que Ranade, Edwards y en particular Elsa Cross presentan en sus respectivos libros son sumamente iluminadoras.

Capítulo Cuarto

El *Amritānubhava* de Jñānēshwar

Una pelota cae por su propia voluntad,
choca y rebota en el éxtasis de su propia dicha.
Si por un instante pudiéramos comprender
el juego de una pelota, seríamos capaces
de hablar de la naturaleza del ser iluminado.

Amritānubhava, IX. 57-58

4.1 La ontología de Shiva y Shakti

4.1.1 La libertad como el fundamento último de la ontología de Shiva y Shakti

Es significativo que el *Amritānubhava* abra con un capítulo dedicado al fundamento último. A pesar de que los diversos comentaristas le han dado mayor peso a la exposición y refutación del binomio conocimiento-ignorancia que Jñānēshwar ofrece en el texto, me parece, como intentaré demostrar, que el verdadero núcleo experiencial y argumentativo, de hecho el sentido último de la obra, se encuentra en la exposición, explícita en esta primera sección pero presente en todo el libro, del principio último.

Tradicionalmente se ha atribuido a ese primer capítulo el título de *Shiva-Shakti samāveshana*. Independientemente de la posible discrepancia sobre la autenticidad de los títulos que abren los distintos capítulos del texto, *Shiva-Shakti samāveshana* refleja cabalmente el contenido de este primer capítulo. Resaltan dos cosas: primero, que Jñānēshwar explica su experiencia íntima de la realidad última desde una óptica y un lenguaje de orientación shivaíta; y segundo, el uso del concepto de *samāvesha*. De acuerdo con el diccionario de sánscrito, *samāvesha* es la forma sustantivada de *sam-â-vis*, y significa “asociarse con”, “unirse a”, “fundirse con”, “cohabitar”. En el contexto ritual tántrico tiene que ver con la práctica espiritual del *maithuna*, el acoplamiento o intercambio sexual entendido como vehículo para la

experiencia de la unidad absoluta.¹ De acuerdo con el gran pensador del shivaísmo de Cachemira, Abhinavagupta (s.x), *avesha* significa la disolución de la naturaleza individual y la identificación del buscador espiritual con la naturaleza divina de Shiva.² Desde la perspectiva del individuo, esta experiencia no es sino el *samādhi*, la absorción final o liberación, la meta de todo misticismo.³

Así pues, Jñānēshwar utiliza el concepto para recalcar una sola idea, simple y a la vez compleja: la unidad del ser. Es pues una invitación a pensar o “mover” nuestro entendimiento en el espacio de lo que es uno. En este sentido, el título no sólo anuncia el desarrollo de una exposición sobre el ser último, una narrativa ontológica, sino además un estado o realización mística. De hecho, es ésta la que da sentido a la primera. Como ha señalado E. Cross:

...[Jñānēshwar] no se limita a describir la interacción de los dos principios -o los dos aspectos de un mismo principio- sino que describe la manera en que esos principios forman parte de su experiencia.⁴

En palabras del propio Jñānēshwar:

.... si yo permanezco separado de esta alabanza [a Shiva y Shakti], no sería más que una separación verbal sin sentido.

Al deshacerse la sal se convierte en el mar, del mismo modo al renunciar a mi ego me he unido a Shiva y Shakti

He honrado a Shiva y Shakti al unirme a ellos tal como el espacio vacío en el interior del árbol es uno con el espacio exterior.⁵

En la sección dedicada al shivaísmo de Cachemira me referí a este doble aspecto del principio último, pero además señalé que tal desdoblamiento no afecta la unidad intrínseca del ser. Es doble nominalmente, más no un dualismo conceptual o formal. Como veremos, esta “unidad-dual” es el fundamento ontológico de toda especulación filosófica y conforma la estructura conceptual que funda tanto los predicamentos de la vida como la confirmación triunfante de la verdad última. Es pues crucial averiguar cómo entiende Jñānēshwar este principio último, qué es la unidad para él y cómo la explica. Así pues, tenemos que:

¹ Monier-Williams, *Op. Cit.*, p. 1115.

² *Cf.*, *Tantrāloka*, I.V.173.

³ Véase por ejemplo, el comentario de Jaideva Singh al sutra 16 de la obra de Kshemarāja, *Pratyabhijñāhridayam*. Singh, Jaideva, *The Doctrine of Recognition*, Albany, SUNY Press, 1990, p.79.

⁴ Cross, E., p. 241.

⁵ I.51, 63, 64.

[...] Cuando el Señor duerme, la doncella permanece despierta y juega el papel de ambos. Los dos son objetos el uno del otro. Los dos son sujetos el uno del otro. Los dos son felices en la compañía del otro.⁶

En el mismo capítulo, Jñanēshwar establece:

Están sentados en el mismo sitio y visten los mismos ornamentos de luz. Desde tiempo inmemorial viven unidos felizmente.

¡Qué fuerte es su deseo de disfrutarse mutuamente! Se hacen uno a través de este deseo y no permiten ni de broma que su unidad se vea afectada.⁷

Otro verso conjunta ambas descripciones preliminares acerca de esta relación. Dice:

Debido a su profundo anhelo se devoran entre sí, para luego emitirse mutuamente una vez más por el solo deseo de ser dos.⁸

El eje de estos primeros versos es desde luego la continuidad dinámica que caracteriza a Shiva y Shakti. El ritmo conceptual que Jñanēshwar imprime a este juego de unión y separación no es sino una propuesta muy particular del arquetipo de la fusión y divergencia armónica de los contrarios, inherente al pensamiento de la India. Lo que Jñanēshwar quiere decirnos, y aquí es necesario cierto esfuerzo intelectual y lingüístico, es desde luego que el ser es uno, pero además que esa unidad es simultáneamente dos cosas: Shiva y Shakti. La plenitud de esta unidad aparece sellada por este carácter doble, pues de él se deduce el propio valor ontológico del universo y de la miríada de seres que lo habitan. Por el momento, sin embargo, tratemos de entender el binomio Shiva-Shakti sin entrar en el tema de la realidad fenoménica. Siendo dos, el ser es uno, o viceversa, porque es uno, el ser es necesariamente dos:

No es posible distinguir al uno del otro, pues la presencia de Shiva se debe a Shakti mientras que la existencia de Ella se debe a Él.

Ella manifestó la gloria de su Amado expandiendo su propio cuerpo mientras que Él, al contraerse, la hizo cognoscible.⁹

Jñanēshwar no deja dudas al respecto: se trata de un mismo principio (*Al indagar en la naturaleza verdadera de Shakti uno no encuentra más que a Shiva¹⁰*), con la particularidad definitiva de que para asegurar ontológicamente su unidad absoluta, ese principio supone un dinamismo, expresado en el texto a través del lenguaje amoroso, que le confiere una

⁶ I.13, 16.

⁷ I.8, 5.

⁸ I.3. Véase también I.46.

⁹ I.22, 32.

personalidad muy peculiar, por ejemplo, en relación con la solemnidad metafísica o abstracta de otras narrativas:

Es importante prestar atención a la imagen de “padres del universo” [...] Vistos como padres del universo, Shiva y Shakti no son meros principios abstractos y trascendentes de los que emana o deriva el mundo¹¹

En el corazón de esta unidad personal y dinámica se encuentra el amor y la intimidad. La fuerza que acoge todas las cosas al interior de esta no-dualidad dinámica no es por tanto la de la cohesión lógica sino una experiencia amorosa. Este hecho, sólo en apariencia insignificante, tiene una gran importancia. De hecho, el éxito narrativo de la ontología de Jñānēshwar depende totalmente de su capacidad para crear un discurso analógico que rompe paradigmas narrativos tradicionales, permitiéndonos comprender una antigua temática, la unidad, desde otra óptica.

Sin embargo, es tal vez la dificultad que supone aceptar intelectualmente una unidad que incluye una relación viva y verbal con el mundo, lo que lleva por ejemplo a Ranade a suponer que cuando Jñānēshwar habla de unión entre Shiva y Shakti, está en realidad refiriéndose a un principio puramente trascendente por encima o detrás del juego amoroso que por tanto tendría lugar en un plano preliminar o previo.¹²

Aunado a esta dificultad o como consecuencia de ella está la tendencia a recurrir a un lenguaje dominante, en la interpretación de Ranade por ejemplo el del *sāmkhya* y el vedānta, para comprender el planteamiento de Jñānēshwar. Así, Shiva-Shakti, “pueden parecer” principios irreductibles entre sí, aunque unidos “más allá” en la verdad substancial del *ātman*, el ser del vedānta.

Pero Jñānēshwar no se refiere a una sucesión jerarquizada ontológicamente en la que por un lado se tenga en el nivel más alto la unidad y por el otro, en un segundo nivel, la estructura dinámica y personalizada de ese mismo principio, cuya manifestación sería el cosmos. No hay una unidad anterior (en términos temporales) o previa (en términos metafísicos) a la dinámica creadora de Shiva y Shakti. Esta dinámica es, por el contrario, la unidad. En este sentido, no es posible abordar el principio último de un modo independiente a su estructura dinámica. Este hecho es perceptible desde los primeros versos del texto. Jñānēshwar no procede a explicar el principio último en sí, para luego derivar la estructura,

¹⁰ I.24

¹¹ Dallmayr, Fred, “Jnanadeva and the Warkari Movement”, Here-Now Online Magazine, http://www.here-now.4u.de/cng/jnanadeva_and_the_warkari_move.htm, 2000, p. 7.

¹² Cfr. Ranade, pp. 156-161.

diseño y textura de otros planos de realidad *a partir de* ese fundamento. No estamos desde luego ante una mera variación metódica, sino ante un *factum* que surge de la naturaleza misma del ser en tanto realidad última y única.

Aún cuando, en el afán de seguir cierto orden lógico dentro de las determinaciones que todo lenguaje impone, pudiera parecer que nuestra selección y orden temáticos obedece a una división y jerarquía al interior de la propia experiencia del texto; en realidad todos y cada uno de los grandes temas del *Amritānubhava*, desde el ser mismo hasta el mundo o el conocimiento, están ocurriendo de manera simultánea, y conceptualmente no se trata de unidades fragmentadas o jerarquizadas. Esto significa por otra parte que las ideas ontológicas que se desprenden de los versos de este primer capítulo no agotan su estudio, sino que conforman una especie de preludio que ira cobrando más y más cuerpo a partir de otros temas y conceptos.

Todo esto lleva pues a Jñanēshwar, de manera casi natural, a hablar de la cuestión del ser, la unidad de Shiva y Shakti, desde un espíritu inclusivo que roza con lo festivo y que en muchos sentidos constituye la antípoda del espíritu excluyente y negativo de las Upānishads y el vedānta. Así pues, el comienzo lúdico e intenso del texto en realidad marca el carácter y desarrollo de toda la obra. A diferencia del Brahman vedantino descrito como testigo inmutable de la realidad cambiante, Shiva-Shakti están involucrados activamente en el devenir del universo. Sin esa creatividad, que precisamente confiere al fundamento ontológico ese carácter “optimista” e inclusivo del que apenas hablábamos, Shiva es nada, pierde todo sentido:

Gracias a su juego, Él asume la forma del universo. Sin Ella, Él está desnudo.
Gracias a Ella, Él toma la forma del universo.¹³

En las palabras de Jñanēshwar, creatividad no significa simplemente ser el creador en el origen atemporal del universo, la causa eficiente del universo, sino *participar* en la manifestación temporal. Creatividad significa que Shiva, en tanto Shakti, *está creando* el universo: Shiva, el ser, *está siendo*, está ocurriendo “eternamente en el tiempo”. No es sólo la causa última de todo lo que existe sino también fuerza animadora y vivificante de la realidad fenoménica. Shiva es siempre un venir a hacer, un quehacer, Shakti. A él competen todos los atributos tradicionales de la trascendencia y no obstante, sin perderlos, Shiva está sucediendo siempre en tanto Shakti. El ser está siempre haciendo algo, pensando algo. No es únicamente una

¹³ I. 34, 35.

conciencia testigo sino una fuerza activa, un poder y un querer ser esto y aquello. Todo esto es lo que significa precisamente la palabra *shakti*.

Agrupando todas estas ideas, acaso podría decirse que el atributo más importante de la realidad última, tal como aparece en el *Amritānubhava*, es la libertad. Tal importancia debe entenderse como *factum* ontológico: tanto como hay ser hay libertad, tanto como hay libertad hay manifestación. Shakti es ante todo libertad, el poder libre y espontáneo de Shiva.¹⁴

La libertad aparece en el texto, en especial en este primer capítulo, representada a través de imágenes amorosas, a través del placer ilimitado que experimentan “los padres primordiales del universo”. La estructura dinámica del principio último se mueve internamente como pasión amorosa que Shiva sostiene consigo mismo en la forma de Shakti:

Como una esposa casta y fiel, Shakti no puede vivir sin su Amado. Sin Ella, Shiva, el hacedor supremo, no es nadie.

Impulsado por el deseo de contemplarla, Él toma la forma de un espectador. Cuando no logra verla, desaparece.

Al abrazarla, Él se deleita en su propia dicha. Aunque Él es el Señor de la dicha, sin Ella no hay gozo alguno.

Ella es Su cuerpo, mientras que la belleza de Ella se debe al amor de Él. A través de su unión son sólo ellos quienes disfrutan del banquete.¹⁵

Éstas no son desde luego imágenes comunes o sencillas. En estos versos descubrimos que la libertad es intensidad, un *pathos* de abundancia y amor. La esencia de la libertad y trascendencia de Shiva es su poder ser, su energía infinita o Shakti, mientras que la razón última de la creatividad de Shakti es la libertad y soberanía supremas de Shiva. La característica esencial de esta libertad ontológica es su poder ilimitado e incondicional. No hay imposibles para esta libertad absoluta que no depende de nada para expresarse, que se basta a sí misma para crear. Al ser autónoma, la libertad es suficiente. Ella es el único material que se requiere para diseñar el vasto tapiz del universo. En consecuencia, la realidad última no requiere de ninguna justificación o representación. Es autónoma y se ilumina a sí misma, de tal modo que la libertad que surge constantemente de este principio único es una fuerza conciente y viva y no una fuerza ciega o automática.

Atribuir la libertad a la realidad última no es desde luego una innovación particular de Jñānēshwar. Aparece en las Upānishads, por ejemplo cuando el Ātman no encuentra alegría en

¹⁴ Lo cual nos hace recordar desde luego el concepto de *svātantrya* (“voluntad libre, autónoma”), sin duda uno de los más importantes dentro del shiváismo de Cachemira para definir la actividad creadora de shakti en relación con Shiva. Cfr. la sección correspondiente en el capítulo segundo, pp. 100-103.

su unidad absoluta y “desea” ser pluralidad a partir únicamente de su ilimitado poder de voluntad¹⁶.

En realidad, la “peculiaridad” que Jñanēshwar imprime a esta libertad divina común a todo misticismo consiste en el modo en que ésta adquiere ahora una dimensión creativa distintiva. A partir del lenguaje amoroso del *Amritānubhava* puede inferirse que la libertad no sólo rescata y proclama el carácter absoluto y omnipotente del ser, no sólo salvaguarda la suficiencia y autonomía metafísica del ser, sino que además revela que esa misma libertad es la capacidad ilimitada de ese mismo ser *para venir a ser*, para manifestarse en formas limitadas de experiencia. La libertad abraza incluso esas realidades en las que lo perfecto y absoluto nos *dan la impresión* de ser algo relativo y condicionado. Es una libertad no sólo “de” las limitantes y determinaciones del mundo, sino libertad “para” o “en” ellas:

Avergonzada de que su esposo no posea ninguna forma mientras que Ella posee una forma hermosa, lo adornó con el don, tan inmenso como el universo, de los nombres y las formas.

Cuando Él duerme, Ella da a luz todas las cosas vivas e inertes. Cuando Ella reposa, Él desaparece.¹⁷

Puesto que la aparente limitación de la realidad inmediata tiene su origen en la tensión creativa que da vida a la relación amorosa de Shiva y Shakti, no podemos pensar que en ella vaya de por medio una “pérdida” del *status* ontológico del ser no-dual. Por el contrario, es el dinamismo immanente y manifiesto del ser lo que corona el carácter absoluto de la realidad última, es decir, lo que hace de la libertad una libertad absoluta.

4.1.2 La crítica al concepto tradicional de realidad última

El capítulo cinco de la obra es particularmente ilustrativo en relación con esta exposición temática sobre la realidad última en los términos de Shiva y Shakti. En él, Jñanēshwar elabora una crítica al concepto tradicional vedantino que define al ser según sus tres atributos irreductibles: existencia (*sat*), conciencia (*chit*) y dicha (*ānanda*). Lo que tales atributos expresan es que el ser es algo substancial y no vacío o aparente; el ser es conciencia absoluta detrás de todo devenir; y el ser es felicidad suprema y no un gozo pasajero.

¹⁵ I.20, 33, 39, 40.

¹⁶ Aitareya Upanishad, 1.1: *Al principio, el ātman era todo esto, sólo Uno. Ninguna otra criatura parpadeaba. Él pensó: que pueda crear los mundos.* Véanse también, Taittirīya Upanishad, 2.6.1; y Maitrī Upanishad, 2.6.

¹⁷ I.30, 37.

Como veremos, Jñānēshwar no sólo señala las limitantes detrás de este concepto ampliamente difundido en la tradición, sino que a la par retoma de ese concepto la convicción experiencial en un único ser que llena y da vida a la realidad entera. En este proceso, el santo expone varias ideas importantes que contribuyen a enriquecer nuestro entendimiento de la pareja primordial, Shiva-Shakti, y por tanto del fundamento ontológico de su narrativa sobre la experiencia mística.

Apenas comenzado el capítulo, Jñānēshwar señala que *sat-chit-ânanda* es una fórmula cuyo sentido y alcance depende conceptualmente de sus contrarios, normalmente atribuidos a la realidad fenoménica y al estado de ignorancia opuesto o previo a la realización del ser. Así pues, más que establecer lo que el ser es, *sat-chit-ânanda* nos indica lo que el ser es *en contraste con lo que no es*:

La no-existencia y los demás atributos [la inconciencia y el dolor] son los contrarios dependientes de la existencia y los otros atributos. Estos últimos se utilizan para distinguirlos de los primeros.

Aplicar el concepto *sat-chit-ânanda* al Âtman no revela su naturaleza sino que sólo lo distingue de sus contrarios. La inexistencia y los otros atributos son los contrarios relativos a la existencia y los otros atributos.¹⁸

Bahirat comenta este pasaje del siguiente modo:

Se le llama *sat* para indicar que no es *asat* o inexistente. Asimismo, las palabras *chit* (conciencia) y *ânanda* (dicha) se usan para señalar que la realidad no es *jada* (material) y *dukha* (sufrimiento).¹⁹

La conclusión de Jñānēshwar aparece desde el primer verso del capítulo. Dice:

Los tres atributos, existencia, conciencia y dicha son incapaces de definir con precisión la realidad última.

Y agrega entonces una metáfora muy significativa:

El veneno siendo en sí mismo veneno no es venenoso para sí.²⁰

Jñānēshwar quiere dejar en claro la distinción entre cualquier atribución subjetiva y la experiencia del ser mismo. La proposición *el veneno no es venenoso para sí mismo*, es una atribución de quienes no son venenosos, es una atribución externa. Quizá una de las implicaciones importantes de esta argumentación en torno al ser, aquí traducido en la mayoría

¹⁸ V.12,13.

¹⁹ Bahirat, p. 40.

²⁰ V.1.

de los versos como substancia (*âtman*), es que toda aproximación al principio último que no sea experiencial tiene su condición de posibilidad y está fundada a su vez en la formulación, si bien implícita, de un estado previo o diferente al del ser mismo; es decir, surge de la suposición real o teórica de un plano alterno o contrario que en su aspecto positivo sirve como medio para dar valor y supremacía al fundamento último, pero que no obstante, de ese mismo modo permite o abre cierta ambigüedad en su esencia misma. Se trata de un proceso semántico muy sutil en el que se atribuyen cualidades a una experiencia cuando en realidad ésta nunca ocurre así. Además, al incorporarla o descifrarla al interior de una narrativa circunscrita a un ambiente semántico dominante y dirigida a un receptor determinado histórica y conceptualmente, tal experiencia aparece necesariamente asociada con conceptos que terminan por ocultar su sentido último: su realidad experiencial. Hay claridad intelectual, pero hemos perdido el sentido último.

Mostrando una capacidad hermenéutica extraordinaria, Jñanêshwar revela las limitantes de este proceso analógico en un pasaje subsecuente en el que abiertamente identifica tal proceso con el canon védico (*shruti*). Dice:

Quando la lluvia cae en forma de gotas, podemos contarla, pero no podemos hacerlo una vez que en el suelo todo es agua sin gotas aisladas. Del mismo modo, los Vedas le llaman existencia para prevenir su inexistencia. Le llaman conocimiento para distinguirlo de la realidad material.

Los Vedas proclaman que es dicha porque hay una suspensión total del dolor.²¹

La noción que Jñanêshwar tiene de experiencia apunta a algo totalmente completo en sí mismo, algo que nulifica cualquier objetivación y por tanto cualquier labor de fundamentación subjetiva. Es bajo este contexto que Jñanêshwar señala la insuficiencia de los métodos tradicionales de demostración del conocimiento o *pramâna*:

¿Qué medio de conocimiento válido puede servir para el Âtman que es auto-luminoso, que nunca es objeto de ningún sujeto, y que no puede conocerse?

Los medios del conocimiento válido se encuentran delimitados por su objeto de conocimiento. Por tanto, no tienen sentido en el caso del ser, que es evidente por sí solo.²²

²¹ V. 9-11.

²² V. 16-17.

Puesto que el fundamento de esta experiencia se encuentra en la experiencia misma y puesto que, en consecuencia, la experiencia y su objeto no son sino una sola cosa, entonces quizá hablar de experiencia también sea insuficiente, pues ¿quién está ahí como sujeto o testimonio de esa experiencia? Todo esfuerzo por demostrar lo que es auto-evidente termina por ser un oscurecimiento de su verdadera naturaleza. En muchos sentidos, Jñānēshwar es fiel con esto a otros de los grandes principios del pensamiento de la India: en la medida en que el ser está más allá del plano individual o psicológico, todo empeño por parte del buscador espiritual no hace sino obstaculizar la experiencia misma. Dicho en los términos de la praxis mística: el ser no se busca, éste se revela. Por tanto, *sat-chit-ananda* sólo tiene valor como una estrategia explicativa que sirve en un momento secundario en relación con el ser mismo, en relación con la realidad dinámica de Shiva-Shakti, eternamente siendo, y que Jñānēshwar recoge de las tradiciones yóguicas en su búsqueda de un lenguaje más expansivo que pueda reflejar mejor los antiguos ideales de la espiritualidad india. ¿Qué queda una vez que hemos desistido de aprehender intelectualmente esa realidad absoluta? ¿Qué le ocurre a los atributos metafísicos en la experiencia misma? Jñānēshwar afirma:

...luego de llevar al espectador [el ser mismo] a percibirse a sí mismo, los tres conceptos, conocimiento, existencia y dicha, se diluyen en el silencio.

...renunciando al velo de la dualidad y a los pares de opuestos, el ser subsiste en su beatitud inherente.²³

En este punto, Jñānēshwar revela que está conciente de que su juego de analogías es susceptible de tomarse por nihilismo, por un mero vacío que no satisface los criterios mínimos de explicación, donde nada puede decirse de nada. Se trata del viejo dilema de comunicar una enseñanza que debe precisamente su profundidad y carácter últimos a su ausencia de referentes. Como veremos, esta especie de superación es en realidad una “simplificación”, en la que el problema de la “no-relacionalidad” del ser se transforma en una experiencia natural e inmediata.

Tal como en la exposición de Shiva y Shakti que de forma paralela supone el desarrollo de una visión radical sobre la naturaleza última del cosmos y el ser humano, la cuestión de un principio absoluto que es fundamento de sí mismo aparece ampliamente enriquecida y matizada a través de un par de temáticas estrechamente relacionadas y que ocupan la mayoría de los versos del texto: el conocimiento y el habla. Para abordar el primero de éstos, Jñānēshwar

²³ V. 25, 33.

acude de manera natural a otro tema no menos importante en el pensamiento de la India: el de la ignorancia. En cualquiera de ellos, sin embargo, pulsa la misma experiencia: la unidad experiencial del ser. Se trata de una concatenación íntima y vital de planos, que sólo desde un punto de vista parcial puede llevarnos a verlas como células independiente o jerarquizadas.

En un verso de gran belleza y profundidad que además rompe una larga línea de discusión, el santo pone en cuestión su propia especulación, su propia descripción, al fin y al cabo fundada también en el lenguaje. Ahí, Jñānēshwar confirma en retrospectiva los conceptos de la libertad del ser y el juego amoroso al interior de la unidad místico-ontológica, y perspectualmente, anticipa las conclusiones más distintivas de este trabajo:

No hay ni esclavitud ni liberación. No hay nada que alcanzar. Sólo existe el placer de disfrutar.²⁴

En estas palabras resuena de nuevo el espíritu lúdico del texto en su conjunto. Si hubiera que decidir por una propósito último en el *Amritānubhava*, sería entonces necesario afirmar que éste consiste en el deleite mismo. No hay en sentido estricto un por qué o para qué, es la expresión viva y vivificante del ser mismo, la manifestación exaltada de lo no-manifiesto.

4.2 El ser desde la perspectiva de la realidad fenoménica

4.2.1 Conceptos básicos

Siendo inseparables y de hecho dos aspectos de una misma realidad, Shiva y Shakti comparten la misma naturaleza absoluta de tal modo que cada actividad, tanto en el universo manifiesto como en la inteligencia trascendente, cada percepción, pensamiento o sentimiento, forman parte de un único ritmo universal. Dicho de una manera muy simple, la ontología que se desprende de la experiencia interior descrita por el *Amritānubhava* presupone una equivalencia esencial entre los planos trascendente y manifiesto. Esto quiere decir que la reflexión en torno al ser supone necesaria y simultáneamente una consideración de la realidad del mundo y la pluralidad de los entes.

De acuerdo con Jñānēshwar, la realidad fenoménica sólo puede explicarse a partir de la unión y separación de la pareja cósmica. Este hecho ocupa un lugar tan importante en el texto que es posible incluso emprender directamente una lectura de Shiva-Shakti desde la perspectiva

²⁴ V.66.

del universo. El universo no representa la existencia de otra sustancia o realidad, subraya Jñanēshwar, llevando así nuestra atención a la unidad absoluta del ser “en” su manifestación inmediata. La diversidad sólo es comprensible desde el horizonte de esta unidad, invirtiendo de este modo la lógica tradicional de la narrativa mística que por lo general emplea como punto de partida la experiencia incongruente y finita de la vida inmediata para imaginar el significado que posee la experiencia del ser trascendente.

En los mismos versos que nos introducen al intenso intercambio amoroso que sostienen Shiva y Shakti aparece dibujada la visión que Jñanēshwar tiene del universo. Esta visión, a pesar de sus variantes contextuales, posee siempre un tono optimista y positivo: el mundo es el primogénito de la unidad divina y en consecuencia es producto de ese *eros* lúdico, de esa intensidad dinámica, que caracteriza al ser en su ser mismo:

He honrado con reverencia al Dios y la Diosa, los ilimitados padres primordiales del universo.

Su unión es tan profunda que aún cuando dan vida a su hijo en la forma del universo, su unidad no se ve afectada.²⁵

En otras ocasiones el cosmos aparece como la morada del ser: *Ellos son los únicos moradores en la casa del universo.*²⁶ O como una ofrenda con la que Shakti embellece a Shiva: *Avergonzada de que su esposo no posea ninguna forma mientras que Ella posee una forma hermosa, lo adornó con el don, tan inmenso como el universo, de los nombres y las formas.*²⁷ Finalmente, el mundo aparece como una extensión del principio cósmico, que no obstante no se ve afectado en su integridad por la presencia de la diversidad finita. Antes bien, de ese modo confirma su plenitud y supremacía: *Dos labios pronuncian una palabra y dos ojos producen una sola visión. Del mismo modo, Shiva y Shakti crean un sólo mundo. Así, la pareja eterna manifestando la dualidad se deleita con el platillo de un único sabor.*²⁸

Este último pasaje destaca la comunión natural entre el cosmos y el ser, aquí matizado como principio cósmico. Esa comunión supone que no hay una contradicción entre ambos, sino por el contrario integridad. En pasajes más radicales, Jñanēshwar establece la identidad del

²⁵ l.1, 6.

²⁶ l. 13.

²⁷ l. 30.

²⁸ l.19, 20.

universo con el ser, entendiendo al primero como la manifestación del segundo: *Es tan sutil que no es visible aún cuando se ha manifestado. Él asume la forma del universo...*²⁹

De este modo, el universo funciona como un elemento central de la estrategia simbólica de inversión que Jñanēshwar emplea para expresar la unidad absoluta del ser. Esto quiere decir que así como el sentido último del universo sólo es comprensible a partir de la experiencia de la no-dualidad, igualmente ésta se entiende mejor desde la experiencia de la realidad inmediata, incluyéndola.

Como ya explicamos, este hecho no supone una amenaza a la condición y carácter absolutos del ser, ni una reducción o descalificación de su supremacía ontológica y teológica. El temor escolástico de que una afirmación positiva de la realidad del mundo conlleve un peligro para la realidad trascendente del ser proviene en gran medida y se encuentra fundado conceptualmente en la idea misma que se tiene del ser como una entidad substancial monolítica, trascendente y diametralmente opuesta a la realidad inmediata. Esta determinación de carácter metafísico sacrifica la posible integridad ontológica del mundo para salvaguardar la del ser, entonces abstracto y distante, inaccesible y misterioso, excepto para el místico que en consecuencia se convierte en un individuo extraño y remoto.

Sin embargo, puesto que en la narrativa de Jñanēshwar el ser es una unidad dinámica cuyo fundamento último es la libertad incondicionada, es necesario reconocer que la realidad fenoménica es una extensión o manifestación de ese mismo principio, y por tanto se trata de un evento que está sucediendo en el ser mismo.

El texto describe esta relación como un constante ir y venir, un intenso movimiento de manifestación y reabsorción. Al volver a sí misma (*Me inclino ante la pareja Shiva y Shakti, que al devorar el dulce platillo del nombre y la forma iluminan la esencia subyacente*³⁰), la realidad última revela su esencia única. Esa esencia sólo puede explicarse tautológicamente, es *el juego dual de la unidad*. No es pues que tenga lugar primero una cosa, la manifestación y el

²⁹ I. 35. En un pasaje significativo de su *Jñāneshwarī*, Jñanēshwar sintetiza todas estas perspectivas que aquí hemos señalado en relación con el universo, partiendo de la relación personal entre creador y criatura para llegar a su identidad sublime. Dice: *Oh Arjuna, Yo soy el Padre, el gran Brahman es la Madre, y el Hijo es el universo manifiesto. Al ver todos esos incontables cuerpos, no permitas que tu mente piense en términos de diversidad [...] debes ver este universo múltiple como uno [...] Tal como las flamas no son sino fuego, del mismo modo yo soy todo el universo y esta relación es sólo una ilusión. Si yo estuviera oculto detrás de la forma del mundo, ¿quién entonces se manifestaría a través de su existencia? [...] Si hiciéramos a un lado este universo sería a Mí a quien entonces verías ahí detrás. No es diferente de Mí. De hecho, Yo soy todo esto.* (Jñaneshwarī, xiv. 115-125).

mundo; y luego otra, la disolución, y entonces allí destelle el ser. Cuando Jñānēshwar explica el intercambio dinámico de Shiva y Shakti no queda ninguna duda de que ese movimiento es todo el ser, de que no hay otra entidad más allá del acontecer creador de los dos en uno. Si el ser es al mismo tiempo manifiesto y trascendente entonces el universo es también al mismo tiempo múltiple y uno. Así, el recogimiento de *los padres primordiales* no supone que el mundo se desvanezca ni en un sentido físico ni en uno subjetivo; por el contrario el mundo cobra peso y sentido como nunca antes, el mundo “es”.

Se requiere del mismo esfuerzo intelectual tanto para comprender que si la esencia intrínseca al ser es una voluntad libre entonces en él radica la posibilidad de limitar y ocultar su magnitud ontológica y manifestarse en formas individuales y diferenciadas unas de otras; como para reconocer que esa manifestación, el universo, no es sino la prueba tangible y más sublime del poder creador de Shiva, la confirmación de su soberanía y *status* trascendente. La pluralidad sólo puede comprenderse cabalmente en la unidad. Con Jñānēshwar, el universo deja de ser un objeto aislado para convertirse en un espacio ontológico y místico vivo y vivificante, cuyo fundamento último es anterior a toda determinación subjetiva o racional, pero que al mismo tiempo abre la posibilidad de formas infinitas de argumentación y discusión.

4.2.2 El universo de Jñānēshwar y la cosmología del vedānta

Aunque Jñānēshwar no hace referencia explícita a alguno de los conceptos cosmológicos tradicionales mientras describe su experiencia del ser desde la perspectiva del universo, en realidad esa referencia ocurre siempre de manera implícita en la medida en que se trata de uno de los temas más importantes del pensamiento de la India. En términos generales, vimos que los diferentes planteamientos en torno a la realidad fenoménica están lejos de ser uniformes o únicos. En las Upānishads y a partir de ellas, el modo de entender el mundo concreto y la pluralidad parece estar determinado por la ambigüedad. Posteriormente, vimos cómo uno de los objetivos centrales de Shānkara, al asumir la misión expresa de sistematizar la sabiduría de las Upānishads, consistió precisamente en definir y resolver esta ambigüedad.³¹

³⁰ I.45

³¹ En buena medida el origen y propósito del pensamiento especulativo de la India, representado por las llamadas seis escuelas de filosofía o *darshanas* (*nyāya*, *vaisheshika*, *sāmkhya*, *yoga*, *mīmāṃsā* y *vedānta*), gira alrededor de dar una mejor respuesta a este problema: la relación entre el ser supremo y la realidad fenoménica. Sin perder de vista la esencia del pensamiento indio, es decir, el compromiso interior y de transformación mística, en su conjunto las seis escuelas representan en la historia de esta tradición el surgimiento de un nuevo

Vimos además que el gran paradigma de la cosmología elaborada por Shánkara es proteger y garantizar la trascendencia del ser más que penetrar en la esencia misma del universo. La concepción del universo está pues determinada por presupuestos ontológicos previos, en particular el de la inmutabilidad del ser. Este hecho, por sí solo, constituye una diferencia con el *Amritánubhava*, que aborda de manera *necesariamente* simultánea el fundamento último y la realidad del mundo.

Una segunda gran preocupación de Shánkara es de carácter pedagógico: ¿cómo llevar al hombre individual inmerso en una realidad contradictoria y plural a la experiencia de un ser absoluto y trascendente? Si observamos con cuidado, la forma misma de plantear esa inquietud presupone ya los elementos hacia una respuesta. Así, la realización final tiene que ver con una experiencia de plenitud, ésta siempre tiene lugar “más allá” de la realidad inmediata. El punto de partida es pues es negativo o pesimista. Ya sabemos cómo explica Shánkara *-de regreso-* la realidad del mundo, es decir, desde la perspectiva de la unidad inmóvil de Brahman. El artilugio narrativo de la ilusión cósmica y la nesciencia es su solución al dilema. La antigua figura arquetípica reaparece formalmente explicada: el mundo es una ilusión proyectada sobre la cristalina plenitud del ser.

¿De dónde surge ese hechizo o velo? No hay forma de responder a esa pregunta. Puede verse como un poder del ser mismo, elemento que haría próximos los conceptos de ilusión y *shakti*. No obstante, el caso es que en su efecto, ya sea en el mundo material o mental, esa ilusión es un constructo sin valor ontológico. Hay, en suma y por donde sea que se le vea, una atribución negativa del mundo. En el nivel de la *praxis* mística esa atribución se convierte en un problema real que desemboca a su vez en el perfil más apto para la búsqueda espiritual: la figura del renunciante.

Así, mientras la ilusión representa una limitación fundamental, *shakti* es la expresión inherente a la libertad del ser. La primera -y su contraparte epistemológica, la ignorancia- representan el obstáculo que ha de eliminarse; mientras que la segunda es el principio que el sabio elogia y venera. A raíz de estas diferencias definitivas, los comentaristas más importantes

lenguaje y el desarrollo notable de la argumentación lógica con el fin de explicar la experiencia mística. Se trata de una forma distinta de narrativa ontológica alrededor de la misma y gran experiencia. En varios sentidos el lugar que el *advaita vedānta* ocupa en la historia del pensamiento indio respecto a los otros sistemas, se debe a su fidelidad al espíritu atemporal de las *Upánishads* y la *Bhagavadgītā*, es decir, a su fidelidad a la experiencia definitiva de la no-dualidad.

de Jñānēshwar y el *Amritānubhava* han explorado otros conceptos o teorías que de algún modo expliquen mejor u ofrezcan una visión más atinada de la postura que Jñānēshwar mantiene ante la realidad fenoménica. Invariablemente, todos recurren para ello a los conceptos del shivaísmo no-dual de Cachemira, es decir, a conceptos que deben entenderse como parte integral de un movimiento de redefinición narrativa de las viejas enseñanzas de las Upānishads y el vedānta, y que irrumpió, como ya vimos, aquí y allá en el subcontinente a partir de los primeros siglos de nuestra era. Bahirat habla de la teoría del juego de la conciencia (*chit-vilas-vāda*), Ranade de *sphūrti-vāda* o teoría de la manifestación, mientras que Cross compara el *vivarta-vāda* de Shānkara con el *ābhāsa-vāda* del shivaísmo. Es pues importante revisar cada una de estas teorías e indagar en el significado que poseen en el *Amritānubhava*.

4.2.3 El universo de Jñānēshwar y la cosmología del shivaísmo

Un elemento común a los distintos conceptos cosmológicos que Jñānēshwar retoma del shivaísmo no dual en general y de los *nāth* en particular es el hecho de que todos ellos sirven para explicar también la realidad última. Se trata además de conceptos interrelacionados, de tal modo que a partir de cualquiera de ellos es posible llegar a los demás. Así por ejemplo, la predilección de Ranade por explicar la interpretación ontológica que Jñānēshwar ofrece del universo utilizando el concepto de *sphūrti* permite fácilmente tender un lazo con las descripciones de quienes prefieren el término *ābhāsa*.

Sin embargo, no deja de ser extraño que Ranade recoja el término *sphūrti*, pues no se trata de un concepto tan común en el cuerpo teológico y filosófico del shivaísmo en comparación por ejemplo con el de *ābhāsa*. Tal vez optó por él considerando su significado literal más que su presencia dentro de un cuerpo de sabiduría establecido. El diccionario de sánscrito presenta entre otras las siguientes acepciones para *sphūrti*: “aparición o despliegue súbito”, “manifestación”³². La raíz verbal *-sphūr* aparece por ejemplo en el *Rig Veda* como “brotar”, “surgir”; en la *Maitrī Upanishad* figura como “destellar”, “irradiar”; mientras que en una Upānishad tardía, la *Nrisimhatāpanīya Upanishad*, se utiliza para denotar “manifestación”, “irrupción”.³³ En términos generales, todos estos sentidos están presentes en la elaboración de Jñānēshwar sobre el universo. Ranade dice:

³² Monier-Williams, *op. cit.*, pp. 1270-1271.

³³ *Cfr.*, Rigveda, 10.129.4; Maitrī Upanishad, 2.6; Nrisimhatāpanīya Upanishad, 1.2.

[Jñānēshwar] no considera el mundo como algo distinto del Absoluto, sino como su manifestación [...] Sólo existe Brahman, quien brilla en la forma del universo. [La tradición] nos dice que cuando el Ātman desea contemplarse a sí mismo, se convierte en el mundo plural, en un objeto para sí mismo, y de ese modo logra percibirse en la forma de la realidad visible.³⁴

Con el fin de ilustrar su comentario, Ranade utiliza los siguientes versos del capítulo séptimo:

Incontables formas y perspectivas surgen, pero una sola inteligencia pura subyace a todo.

Aunque existen infinidad de objetos visibles y oleadas de diferentes perspectivas, ninguna es distinta de su espectador.

Brillando en la forma del universo, el ser contempla ese universo. Cuando el universo cesa, él observa su no-existencia.³⁵

En la segunda parte de su comentario podemos observar la alusión a la antigua idea hindú, apenas citada en este trabajo, que explica el origen del universo en el deseo del Ātman por ser múltiple, cansado o aburrido de su plenitud solitaria. Es importante anotar aquí que aún cuando ciertamente Jñānēshwar parece próximo a las afirmaciones de las Upānīshads, por ejemplo cuando dice: *Al sentirse aburrido con su supremacía ontológica original, [el Ātman] se alistó para convertirse en muchos, es decir, en este universo plural*³⁶; en realidad su planteamiento no es cosmogónico en un sentido temático. De hecho, en la medida en que el ser es un principio eternamente activo y manifiesto, sin perder por ello su jerarquía trascendente y absoluta sino al contrario expandiéndola y confirmándola, no se puede hablar en un sentido estricto o tradicional de un origen del universo. Más que entender el deseo del Ātman como el origen de la creación del universo, deberíamos decir que siendo en su ser mismo libertad, el ser crea constante y eternamente el universo, que de este modo participa de esa misma libertad en su aspecto manifiesto.

En cuanto al término *ābhāsa*, es curioso notar cómo algunos de los mismos pasajes que Ranade utiliza para ejemplificar la teoría de *sphūrti*, E. Cross los retoma para ejemplificar, basada abiertamente en la escuela del shivaísmo no-dual, la teoría *ābhāsa* en Jñānēshwar. Ella señala:

En virtud de su soberanía (*maheshvarya*) y de su autonomía (*svātantrya*), el Señor puede manifestar externamente el mundo como una masa de objetos, sin perder nada de

³⁴ Ranade, p. 177.

³⁵ VII.124, 143, 159. Todas las citas en la versión de Bahirat.

³⁶ VII. 129.

su condición trascendente última. Estos objetos...se llaman *âbhâsas* o manifestaciones y son, en su naturaleza esencial, uno con el aspecto *prakasha*, luminoso, del Ser.³⁷

Al revisar los distintos significados que el diccionario de sánscrito atribuye a *âbhâsa* uno descubre su proximidad lingüística con *sphûrti*. *Âbhâsa* es literalmente “luz”, “esplendor”, además puesto que la luz es aquello en lo que las cosas se hacen visibles o patentes, el término también significa “hacerse visible”, “aparecer” o “manifestarse”. Las raíces *-âbhâ* y *-bhâ* poseen significados semejantes en el doble sentido de la “luz en sí” y del “efecto inherente a la luz”, es decir, “el poder de mostrar o hacer visible”. Así, la partícula *-bhâ* puede ser “brillo”, “esplendor”, y también “aparecer”, “parecer”, “hacerse visible o aparente”.³⁸ Es interesante observar que esta raíz sánscrita está emparentada, a través del griego, con la palabra “aparecer” en nuestra lengua. El sánscrito *-bhâ* equivale al griego *-phos*, “luz”, aquello en que algo se hace visible en cuanto tal. A su vez, *-phos* es la raíz etimológica de palabras muy significativas para la historia del pensamiento occidental como *phanesthai*, “lo que se muestra o revela”, y *phainomenon*, “fenómeno”, que en la famosa interpretación de Heidegger es “aquello que se muestra”, “lo patente”, “lo que está a la luz del ser”.³⁹ Siguiendo toda esta concatenación etimológica, tenemos una asociación importante entre “lo que aparece” y “lo que es”; entre “estar a la luz” y “venir a ser”. Hacia el final del capítulo, haciendo alusión a un famoso pasaje de las Upánishads en el que también se utiliza esta analogía solar para explicar la realidad del mundo⁴⁰, Jñanêshwar establece:

Ten por cierto que la luz (del conocimiento) no es más que luz. El universo entero no es sino el resplandor luminoso del ser.

Las escrituras afirman que todo lo que existe está iluminado por su luz....

Por tanto, la luz del ser es la causa de la manifestación del esplendor del ser que además es él quien disfruta.⁴¹

Mientras que Shánkara interpreta el mismo pasaje de las Upánishads como un testimonio canónico que prueba la realidad del ser *versus* la falsedad del mundo⁴², para Jñanêshwar

³⁷ Cross, E., p. 262.

³⁸ Monier-Williams, p. 145.

³⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, pp. 27-31.

⁴⁰ Shvetâshvatara Upanishad, 6.14. El pasaje dice: *No brillan allí ni el sol ni la luna ni las estrellas ni brillan tampoco estos relámpagos, ¿de dónde entonces este fuego? Porque brilla, todo esto rehumbra. Por su luz todo se ilumina.* Véase también, Katha Upanishad, 2.2.15.

⁴¹ VII. 289-291.

⁴² Cfr., Bahirat, p. 69.

representa un testimonio a favor de su propia experiencia de que todo aparecer cobra vida y sentido al interior del ser supremo. El hecho de que los diferentes entes se muestren y en general que el cosmos entero sea visible no supone entonces una proyección ilusoria o una sobre-imposición superficial sino la actualización constante del poder inherente al ser, un potencial que es posible por virtud de su naturaleza dinámica. Venir a la luz, y su contrario en la trama de la temporalidad, el hundimiento o el ocaso óptico, no son sino expresiones de la misma conciencia multiplicándose sin perder por ello su jerarquía e identidad. Al reunir todos esos *ābhāsas*, tanto en la forma de las cosas y fenómenos de la realidad, como en las “cosas y fenómenos” de la conciencia humana, tenemos ante nosotros el ritmo total del devenir universal, eterno y no obstante siempre nuevo. *La luz pura y trascendente del ser*, como declara Jñānēshwar, es al mismo tiempo la manifestación concreta y plomiza del mundo. El ser es siempre “venir a ser” o “siendo”, lo que a nuestros ojos significa la presencia fáctica del ente, todo esto que “es”, que “ya es”. El carácter universal e inmutable del ser se expresa en la forma “luminosa” o “visible” y siempre creadora de cada fenómeno objetivo y subjetivo. Sin duda, ésta es una de las conclusiones más importantes sobre el ser que pueden inferirse desde el horizonte místico-ontológico del universo: el ser está siempre ocurriendo, es un evento incesante en el que se suceden impecablemente “aparición” y “disolución”:

La inteligencia suprema subyacente está tan extasiada con la gloria infinita que le produce la visión del universo que nunca observa dos veces el mismo espejo de joyas en la forma de los objetos.

Ella es tan extraordinaria que hace que su visión se revista a cada instante con nuevos atavíos en la forma de las cosas del mundo.

Tan pronto como el ser considera aquello que previamente creó como cosas obsoletas y desgastadas manifiesta nuevos objetos ante su visión.⁴³

4.2.4 Manifestación (*ābhāsa*) e ilusión (*māyā*)

Una vez ganada esta perspectiva, es importante volver ahora a la teoría vedantina de la ilusión con el fin de revisar su posible conexión con el concepto de *ābhāsa*. Tal proximidad supondría que la realidad fenoménica, aún cuando en su nivel más profundo es “aparecer” o manifestación, por otra parte tiene la cualidad de *dar la impresión* de ser algo que en realidad no es, de estar *en lugar de* la realidad verdadera, ofreciendo *el aspecto de ser* aquélla. De este

modo, “aparecer”, un término ontológicamente originario en la narrativa de Jñanēshwar, se convierte en “parecer ser” o “apariencia”. Lo que es múltiple y cambiante parece ser estable y real, pero no lo es; está allí, es visible, pero su ser está desvinculado o vinculado sólo negativamente con la realidad del ser absoluto; y en consecuencia, preservar la integridad ontológica del ser implica necesariamente verlo fuera de la esfera de la realidad fenoménica.

Es interesante notar que entre la larga lista de significados para la palabra *ābhāsa* el diccionario de sánscrito incluye en efecto los de “asemejar” y “aparentar”. El *Vedāntasāra*, un texto vedantino del siglo xi atribuido a Rāmānuja, utiliza ambas acepciones de la palabra *ābhāsa*, por un lado es “la luz y esplendor del ser mismo”, pero también es “apariencia” entendida como aquello que da el aspecto de ser algo que en realidad no es. Así por ejemplo, el texto critica a las escuelas que asocian a Brahman con la ignorancia calificando sus argumentos de engañosos o falsos (*ābhāsa*).⁴⁴

Lo interesante aquí es descubrir cómo la idea de apariencia no es simplemente errónea frente a la idea, más original, de aparecer o manifestarse, sino que aquélla es posible desde ésta. Acudiendo una vez más al símil de la luz, lo que Jñanēshwar quiere decirnos es que nada brillaría si no fuese por la presencia de la luz y por tanto todas las cosas participan de esa luz. Este hecho es crucial en la formulación de Jñanēshwar pues revela el dinamismo intrínseco al ser que, como se ha señalado, es trascendente e immanente, o mejor dicho, es *expansivamente* trascendente, al grado de abrazar la realidad toda y en todos sus planos sin demérito o mengua de su plenitud. En este sentido, el juicio sobre la verdad o falsedad de los fenómenos ordinarios, y en último término de la realidad del universo en su conjunto, es un evento posterior, que sin embargo depende del evento de la manifestación constante y siempre nueva, del hecho de que las cosas suceden siempre a la luz del ser. Ese análisis escolástico secundario ocupa las páginas de la investigación lógica india, de manera muy familiar a lo que ocurre también en el pensamiento de Occidente. Así por ejemplo, los *Nyāya Sūtra*, el texto que funda la lógica india atribuido a Gautama, utilizan con frecuencia el término *ābhāsa* en el sentido literal de falacia, aquello que parece ser cierto o razonable pero en realidad no lo es⁴⁵. Se trata de un uso del término muy semejante al de la palabra griega *sofisma*. De nuevo, la semejanza no es

⁴³ VII.125-127.

⁴⁴ Vedāntasāra 2.3.49. Krishnamacharya, V., (editor), *Vedāntasāra of Bhagavad Rāmānuja*, Madras, Adyar Library, 1979, p. 221. El pasaje dice: *Sus argumentos son engañosos (ābhāsa eva ca)*.

⁴⁵ Cfr., *Nyāya Sūtra*, I.2.45, V.2.528, y muchos otros. Sinha, Nanda Lal, *The Nyāya Sūtras of Gotama*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.

coincidencia, pues *sofisma* está formada por la misma raíz de la que hemos venido hablando: “luz” (*phos*), “hacerse visible”, “aparecer”. Aunque la partícula original prevalece no obstante su sentido positivo ha sufrido una modificación hacia un significado negativo. Lo que “aparece” se ha transformado en lo que “parece ser”.

El hecho central aquí es que en la misma medida en que el ser no-dual es manifestación así también *da la apariencia* de ser algo que no es en sí mismo y que sólo tiene “el aspecto de serlo”. Si bien los fenómenos no son nunca meras apariencias, pues su ser descansa en la intensidad creadora del ser, toda apariencia sí necesita en cambio de fenómenos, de aparecer. En este sentido y desde el punto de vista del ser mismo, toda apariencia es real, aún cuando desde otra perspectiva se la puede juzgar como falsa y sujeta a la dualidad. Dice Jñanēshwar en tono concluyente:

...cuando la inteligencia pura está siempre contemplándose a sí misma, ¿cuál es el sentido de suponer una sobreimposición?⁴⁶

La manera en que el universo se muestra es una consecuencia natural del hecho primario y original de que las cosas estén ahí, de que se manifiesten, lo que a su vez no es sino la expresión inmediata de la libertad del ser, de que el ser es en esencia este poder libre para ser algo:

Por tanto, el ser no se convierte en los objetos diferenciados a pesar de que es él quien contempla la diversidad manifiesta o se manifieste en la forma de la pluralidad fenoménica.

La unidad del ser no se pierde ni siquiera cuando se expande para llenar el universo entero.⁴⁷

Por más obvio e innecesario que parezca, es importante reiterar que con la idea de manifestación Jñanēshwar no quiere decir que el ser *se convierta en* los objetos o en general en un universo poblado de objetos particulares, muy al estilo de las discusiones que involucran el concepto de panteísmo. No es pues simplemente que la piedra o la idea de piedra o las dos juntas sean *vis a vis* el ser, y así sucesivamente en todos los casos posibles reales o imaginarios. Al proceder de este modo estamos interpretando tanto a la piedra como al ser como entidades particulares, mientras que lo que el texto nos enseña es que en el centro de la experiencia mística, el ser nunca es “algo” en tanto tal, una substancia o fundamento, causa original de todo lo demás, y que además es causa suficiente de sí misma. Lo que Jñanēshwar desea exponer es que ni el ser es jamás un ente ni los entes son jamás meros entes, pues en ellos habita

⁴⁶ VII.165.

esencialmente la libertad creadora del ser que está siempre en expansión, siempre siendo diferente dentro de su unidad absoluta. De hecho, para que pueda efectuarse esta cirugía que escinde, fragmenta y consolida a los entes en realidades particulares distintos entre sí y ontológicamente inferiores respecto a su esencia es necesario previamente que todos ellos sean, que emerjan en su ser, que se manifiesten.

Si se quiere hablar de identidad entre el universo y el ser último, entonces ésta debe entenderse en los términos y el sentido que el *Amritámubhava* expone, es decir, en los términos del intercambio amoroso, la libertad y la pulsación creativa de la vida y el devenir. El mundo y sus millones de eventos son el escenario eterno y no obstante soberanamente temporal de la libertad del ser. Comparten el mismo ser. Este ser último y primordial y sus contenidos son ambos igual y plausiblemente reales, por tanto, idénticos.

El concepto de ocultamiento debe tomarse en la misma línea interpretativa. Si entendemos por éste, en convenio implícito con el concepto de ilusión, la experiencia de un ser velado u oculto por la presencia fatigosa del mundo y su diversidad, por la inconsistencia de la vida y sus predicamentos, entonces me temo no estamos comprendiendo a Jñanëshwar.

El filamento con el que está urdido todo el universo, emulando el espíritu immanentista de algunos pasajes védicos, se confunde necesariamente con la vida manifiesta de todos los días, tal como cuando al apreciar el colorido patrón de una alfombra difícilmente prestamos atención a los filamentos que lo conforman. Puesto que el ser es siempre manifestación es también siempre ocultamiento. Puesto que el ser es universo, pero *no sólo y llanamente* universo, puede pasar desapercibido en su notoriedad immanente. No está oculto detrás del universo aparente, de tal modo que una vez superada la ilusión por medio de un agudo discernimiento y la renuncia ejemplar, se hiciera presente o manifiesto por encima o más allá del mundo, revelándose como la unidad subyacente.

Una vez más, el símil de la luz es útil para descifrar lo que aquí queremos decir. En tanto destello o irrupción luminosa y también en tanto condición de posibilidad de la apariencia, *ābhāsa* representa la facticidad del ente en su ser mismo, y al mismo tiempo el ocultamiento natural del ser supremo. Como hemos mencionado, en las teologías simbólicas del shivaísmo este evento representa el acto más prodigioso del poder del ser. En su impecable tarea

⁴⁷ VII.145-146.

creadora, el ser es capaz de olvidarse de sí mismo, de quedar oculto por voluntad propia, en la masa de objetos que entonces *dan la impresión* de ser una asombrosa ilusión.

Tal como lo proclama la perenne sabiduría heraclítica (*En tanto aparecer, el ser tiene en sí mismo la tendencia a ocultarse*⁴⁸), el ocultamiento ontológico no significa un engaño ni es resultado de una fuerza incomprensible que condena la existencia a la desilusión y el absurdo. El ocultamiento, como en el caso del universo mismo, es la expresión -contraída si se quiere- de la libertad absoluta del ser, es decir, del hecho de que el ser se manifiesta, de que Shiva es siempre Shakti. Hay ocultamiento porque hay manifestación y no porque el ser se encuentre en algún sitio detrás o más allá de lo manifiesto. Jñanëshwar compara poéticamente esta paradoja insondable con un árbol de baniano cuya vida discurre plácidamente del germinar, al florecer, tender sus ramas hasta el suelo y volver a echar raíces sin negar por ello su simiente original, sin afectar por ello su integridad y unidad originales:

...si un árbol de baniano pudiera crecer hasta su punto más alto sin haber roto su semilla podría entonces comparársele con la expansión de una sola realidad.⁴⁹

Es a partir de esta complejidad lúdica, que revela y al mismo tiempo conforma los fundamentos ontológicos de la experiencia mística, que puede asociarse el pensamiento de Jñanëshwar, como Bahirat lo ha hecho aunque vagamente en su libro, con la teoría del juego de una misma conciencia (*chitvilasvâda*), elaborada originalmente en los textos del shivaísmo, en particular por Abhinavagupta, y a la que ahora dedicamos la siguiente sección.

4.2.5 El juego de una misma conciencia (*chit-vilas*)

No deja de decepcionar que la sección en que uno esperaría que Bahirat se extendiera en su afirmación inicial de que "*la contribución original de Jñanadeva al pensamiento idealista de la filosofía india es su teoría de chidvilas*", se limite en realidad a transcribir una serie de versos significativos del capítulo séptimo, aglutinándolos bajo el título "*Este juego es incomparable*", también tomado de un par de pasajes del *Amritânubhava* (VII.266 y 268), sin ofrecer mayores comentarios. Otra ambigüedad en torno a esto es que Bahirat traduce *chitvilas*

⁴⁸ φουσις κρυπτεσζαι φιλει. Fragmento 123 (Diels-Kranz). En: *Los filósofos presocráticos*, Vol. 1, Madrid, Gredos, 1999.

⁴⁹ VII.149. El árbol baniano (*ficus indica*) es una imagen muy común en la literatura religiosa de la India para ilustrar entre otras cosas la relación profunda que hay entre el ser sutil y la asombrosa creación de formas concretas. Véase por ejemplo en las Upanishads, Chândogya 6.12.

tanto en el prefacio como en el índice temático como “juego del *âtman*”⁵⁰. Si bien desde una perspectiva muy general no es incorrecto, pues *âtman* es por definición “conciencia suprema”, en el contexto particular del shivaísmo de Cachemira es más apropiado traducir *chit-vilas* como “juego de la conciencia”, entendiendo por ésta la actividad constante de Shiva y Shakti. Me parece pues importante esbozar al menos el concepto acudiendo directamente al pensamiento de los sabios de Cachemira.

En un hermoso himno, el poeta Utpaladeva (900-950 d.C.), uno de los más grandes poetas de esta tradición, exclama:

¡Oh Señor del universo! Cuán afortunados son tus devotos,
dignos de que les adores.
Este océano turbulento que es el mundo,
se ha convertido para ellos en un grandioso estanque de dicha,
lleno de asombro.⁵¹

A través de un simbolismo de inversión, utilizado ampliamente en las teologías shivaítas, el poeta afirma que los devotos de Shiva en vez de negar o trascender el mundo ordinario para deleitarse en la plenitud del estado supremo, tienen la experiencia de ver el mundo de todos los días, para la mayoría un mar turbulento, como un vasto estanque de dicha y éxtasis. Por una inexplicable alquimia, el mundo se revela como un juego constante y asombroso. El poeta no nos dice por qué o en qué consiste esa transfiguración, sin embargo, sí establece que el mundo desde la perspectiva interior o iluminada es un juego.

En la segunda sección de otro texto importante de esta escuela, el *Spandakârika*, encontramos lo siguiente:

Aquel que ha realizado esto [la identidad entre el Ser absoluto y el universo], y está unido permanentemente a Dios, contempla todo este universo como un juego y se libera en esta vida.⁵²

En otra edición del mismo texto, tenemos la siguiente variación:

....Aquel que percibe constantemente y con atención este universo como un juego, sin lugar a dudas se libera en esta vida.⁵³

⁵⁰ Bahirat, p. xii: ...*chidvilas* o el juego del *âtman*, puro e inteligente; y en el índice, p. 337: *Chidvilas, la teoría sobre el mundo en tanto juego del âtman*.

⁵¹ Shivasotravali, 3.15. Rhodes, Constantina, *Meditations on Shiva. The Shivasotravali of Utpaladeva*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 30.

⁵² Spandakârika, 2.5. Singh, Jaideva, *The Spandakârikas*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994, p. 119

⁵³ Dyczkowski, M., *The Stanzas on Vibration*, Albany, SUNY Press, 1992, p. xvi.

El sujeto de estos enunciados es el ser liberado, mientras que la premisa y al mismo tiempo la consecuencia de ese estado es la visión lúdica y majestuosa del universo, que de acuerdo con la primer cita significa la visión de Shiva *en el universo*. Aunque el propósito del aforismo no es definir en qué consiste ese juego sino el estado de liberación, si en cambio podemos inferir que la visión lúdica de la realidad equivale a tener la experiencia permanente del ser, tener la experiencia directa de la unidad o estar liberado. Por otra parte, puede inferirse también que al tener la visión lúdica del universo irrumpe una percepción y entendimiento inusitado sobre el universo y el ser, y finalmente sobre su interrelación. Abhinavagupta explica:

(This unity is) the oneness of integral egoity and the wonder of one's own nature with all those principles (the existential categories) generally considered to be binding (that consists of) the duality made manifest by the play occasioned by the fullness of one's own inherent bliss.⁵⁴

El universo, en las palabras de Abhinavagupta caracterizado por la dualidad y las diferentes categorías y determinaciones particulares, adquiere su dimensión lúdica sólo al realizar que la incongruencia y fragmentación fenoménica son una manifestación nacida de la plenitud de nuestro propio éxtasis, que no es sino el éxtasis y la abundancia del ser. Entonces, el sabio comprende y vive la dualidad como expresión de la dicha y el juego creador del ser supremo. Esto significa que *chitvilas* se entremezcla en su esencia misma con *ābhāsa*, con la identidad-en-la-diferencia del fondo místico-ontológico y la realidad fenoménica. *Chitvilas* es la experiencia más alta y verdadera del universo en tanto manifestación (*ābhāsa*) de la unidad suprema, en tanto dimensión creadora constante y espontánea del ser. De este modo el concepto de juego confirma y expande la libertad y autonomía ontológica que el místico saborea en la experiencia interior; confirma y expande el carácter y soberanía absolutas del ser. En este sentido, para los sabios de Cachemira el fin último de la creación es el juego mismo, el deleite de esta compleja masa de objetos y percepciones infinitas, surgiendo y disolviéndose para comenzar de nuevo:

Just as a king, the Lord of all the earth, endowed with the miraculous power of sovereignty, imitates the behavior of a footsoldier just to freely play the game of being like him, in the same way the Supreme Lord, because He is perfect in all respects, plays of His own free will (by assuming) the many forms of existings things all vibrant with (His) bliss.⁵⁵

⁵⁴ Abhinavagupta, *Parātrīshikā Vivarana*, edición de Jaideva Singh, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996, p. 18.

⁵⁵ Utpaladeva, comentario al texto *Shivadrishī*, 1.38. Citado en: Dyczkowski, Mark, *The Stanzas on Vibration*, p. 19.

Pasando ahora al *Amritānubhava*, Jñānēshwar utiliza un símil clásico de la espiritualidad de la India para explicar la relación íntima entre el ser absoluto y el universo en tanto realidad lúdica. Me refiero a la imagen del mar y su oleaje. Dice:

Tal como el agua juega consigo misma al tomar la forma del oleaje, así también el ser absoluto juega felizmente consigo mismo.⁵⁶

Aunque existen diferencias entre todo el mar, imagen de la trascendencia, y las olas, imagen de la immanencia, ambos aspectos comparten la misma naturaleza. Además, la razón detrás de esta especie de transfiguración pertenece o proviene de la misma fuente, del simple y llano hecho de que los dos son agua. No hay pues una causa externa, ni tampoco un propósito ulterior. Del agua misma y nada más surge el impulso espontáneo de manifestarse en formas finitas, cambiantes y diferentes entre sí. Este acto de libertad que da como resultado la experiencia cotidiana del mundo y la diversidad no supone -como en el caso del mar y las olas que nunca dejan de ser agua- un olvido de esa esencia compartida o una pérdida de su *status* ontológico. En este sentido, en medio o a pesar de la ferviente actividad creadora del ser, nada es en realidad creado:

No hay más que agua tanto en la corriente como en su oleaje. Ninguna otra cosa existe o es creada.

Aún cuando incontables olas emergen del océano y en él desaparecen, éste jamás pierde su naturaleza.⁵⁷

¿Acaso no es perfecto y único el mar debido a su oleaje? ¿Podríamos imaginar un mar sin su oleaje? ¿Le llamaríamos mar? Tal como las olas no afectan o ponen en entredicho la esencia del mar sino que lo completan y elevan a su nivel más sublime, el ser confirma su poder y unidad a través de la manifestación de formas individuales múltiples. Con base a su multiplicación, el ser confirma su integridad y disuelve el dilema de la dualidad. Ser y mundo comparten la misma naturaleza. Son juego desde la perspectiva del mecanismo divino que precipita al segundo como aspecto del primero, y son también juego desde la perspectiva del deleite y dicha que esta dinámica genera en el corazón mismo del ser. Esta alegría o dicha que acompaña al despliegue lúdico del ser no es una experiencia posterior, ni pertenece a una entidad separada del juego mismo, digamos Dios, que disfruta desde su condición metafísica el juego “allá abajo”. En su ser mismo, el ser es el juego. El juego goza del juego. El éxtasis del ser es doble y simultáneo,

⁵⁶ VII.135.

por un lado significa que desde su identidad e interioridad absolutas ese principio está siempre fuera de sí (*éx-tasis*) en la forma de la realidad fenoménica (*ābhāsa*), y por el otro, que el ser es siempre intensidad emotiva, dicha o plenitud.

No es una coincidencia entonces que la palabra sánscrita (*vilasa*, sustantivo) posea precisamente ambas acepciones. En el primer caso están los significados emparentados con *sphūrti* y *ābhāsa*: “destellar”, “surgir”, “aparecer”, “hacerse visible”, “manifestarse”. En el segundo, *vilas* es “juego”, “divertimiento”, “placer”, y también el efecto de éstos: “estar deleitado”, “gozar”.⁵⁸ Los dos sentidos convergen en las palabras de Jñānēshwar:

Por tanto, la luz del ser es la causa de la manifestación de la belleza del ser, que es el ser mismo quien la disfruta.⁵⁹

Hacia al final del capítulo séptimo, Jñānēshwar vuelve a la idea de juego. En un par de estrofas dibuja las propiedades intrínsecas al juego. Dice:

Por ende, el juego del ser no tiene comparación. Sólo se le puede comparar consigo mismo.

De este modo, el ser domina su reino con su juego incomparable.⁶⁰

La medida para justificar y comprender el juego inherente al ser es, y de nuevo aquí la tautología cumple una función esencial, el juego mismo. Así, el texto nos invita a suspender cualquier elaboración conceptual que de manera casi imperceptible tendiera a negar esta idea para ensayar en cambio una explicación más coherente en la que este universo lúdico encuentre un fundamento racional. Por su parte, Jñānēshwar quien observa el universo desde la experiencia mística nos invita a percibir con él la manera en que Shiva reina su vasto territorio. Nos invita a comprender que el universo es tan auto-luminoso, autónomo y espontáneo como el ser mismo, pues no son sino el mismo ser. Al hablar de juego como el sentido último del ser, Jñānēshwar no está de ningún modo diciendo que no haya fundamento alguno o que ese fundamento sea vacío o absurdo. Antes bien, el fundamento es uno con la naturaleza espontánea y lúdica del ser. El fundamento es el juego.

⁵⁷ VII.237, 261.

⁵⁸ Monier-Williams, p. 985.

⁵⁹ VII.291.

⁶⁰ VII.266, 268.

4.2.6 Ontología de la vibración (*spanda*)

Tal como E. Cross advierte en su libro, el *Amritâubhava* contiene expresamente alusiones a una vibración o pulsación como *todo lo que queda, el estado único del Atman en cualquier condición...*⁶¹ Es notable que a pesar de lo poco que aparece el término a lo largo del texto exista una proximidad tan grande con el mismo concepto tal como fue elaborado por los pensadores del shivaísmo de Cachemira. Ese concepto se conoce en sánscrito como *spanda*.

Un pasaje del ya citado Utpaladeva conjunta las ideas de juego, libertad y vibración divina como sigue:

El juego consiste en esto: la vibración (*spanda*) (de la Conciencia) que ocurre libremente según le plazca (al Señor).⁶²

Siguiendo la línea interpretativa apenas elucidada en torno al concepto de *chit-vilas* en el *Amritâubhava*, podemos decir que *spanda* es también un concepto que unifica ontológica y experiencialmente las realidades del ser último y del universo. Es pues, un concepto que confirma la unidad de todas las cosas. El texto afirma:

.... en verdad, el único estado del ser es la pulsación en todas partes. Si observamos desde el punto de vista de la pulsación, no hay nada aparte de esa pulsación.⁶³

En estas palabras podemos observar que Jñanêshwar utiliza *spanda* para unificar las diferentes experiencias y aspectos del ser en un único principio, que a su vez no anula las diferencias. El ser es pulsación en su condición trascendente, es pulsación en su libertad creadora y es pulsación en la realidad manifiesta. Variaciones infinitas de pulsación diseñan los matices innumerables del vasto tapiz de la creación. *Spanda* es el ritmo inherente al juego del ser. Es la experiencia de la unidad y es la visión del mundo en esa unidad. Aunque podría pensarse, de nuevo, que *spanda* presupone únicamente que cierta dimensión de la realidad se transforma constantemente creando nuevas formas de realidad objetiva y subjetiva, sin embargo debe señalarse que al hablar de una vibración absoluta en realidad no tiene lugar ningún cambio o transformación, el ser *permanece* en su incesante actividad. Tal como el ser trascendente y la realidad cambiante está presupuestas simultáneamente en las palabras de Jñanêshwar, lo mismo

⁶¹ Cross, E., p. 270

⁶²

⁶³ VII. 244, 245.

puede decirse del movimiento vibrante y de la inmovilidad perenne del ser. El ser es intensidad creadora y serenidad total. El lenguaje alrededor de *spanda* es una de las vías para explicar el fundamento de esta transfiguración por la cual el aspecto trascendente del *âtman*, por definición inmóvil, al expresarse como multiplicidad, se expresa también como cambio y movimiento. Como veremos en la siguiente sección, la idea de *spanda* se completa cuando Jñanêshwar vuelve a ella, también en el capítulo séptimo, pero en el contexto de la discusión sobre el conocimiento, es decir, al exponer y refutar la ignorancia.

4.2.7 La realidad del mundo

A lo largo de las últimas secciones nuestro estudio se ha aproximado en varias ocasiones a uno de los arquetipos espirituales que han mantenido en vilo a los grandes pensadores de la India. Me refiero al arquetipo en el que se encuentran cara a cara, se repelen y se confunden, el ser y el universo, la eternidad y la temporalidad, la permanencia y el cambio. Para jñanêshwar, como hemos visto, apostando por una plenitud ontológica total que sea fiel a su experiencia interior, no es posible privilegiar al primero de estos elementos si en ello va de por medio un menosprecio del segundo. Su solución es, en efecto, privilegiar al ser eterno e inmutable, pero a tal grado que abrace simultáneamente al universo cambiante y plural.

Teniendo esto en cuenta es como quizá puede comprenderse que Bahirat concluya que el universo en la visión de Jñanêshwar, desde cierta óptica, es irreal, mientras que desde otro ángulo, es real. En cuanto a la primera de estas tesis, todo lo que hasta aquí hemos expuesto parecería sostener lo contrario. Bahirat explica:

Que el mundo sea irreal significa que carece de sentido tan pronto como se le separa del Âtman, el Ser absoluto, que constituye su fundamento y realidad. Por tanto, el mundo no tiene existencia propia. Por otra parte, el mundo es real en la medida en que es una manifestación real del Absoluto [...], la irrealidad del mundo significa que éste no es una entidad independiente o aparte del Âtman.⁶⁴

De acuerdo con lo que hasta aquí hemos señalado, el mundo no sólo está fundado en la realidad absoluta del ser trascendente, afirmación harto común a prácticamente toda narrativa metafísica, tanto teísta o como no teísta; sino es además una manifestación viva de esa realidad última y trascendente, al grado que aún cuando pudiese tener un carácter autónomo respecto al ser, éste es siempre posible porque el ser de antemano “está siendo”, aparece. En este sentido,

⁶⁴ Bahirat, pp. 125-126.

me parece innecesario desde cualquier perspectiva introducir de nuevo la supuesta irrealidad del mundo, pues aún entendida como mera proyección ilusoria, esa posibilidad, ese olvido, válido al interior de su propio contexto, se desprende del hecho previo de que el mundo aparece, de que el mundo irrumpe por virtud de la fuerza creadora del ser. En un sentido original, no hay nada aparte o independiente del ser, y éste solo hecho, contra lo que sostiene Bahirat y también frente a la teoría de la ilusión, hace del mundo algo real, plenamente real.

Se trata desde luego de una de las conclusiones más importantes que pueden inferirse del texto en general y de esta sección dedicada a la cuestión del ser desde la óptica del universo en particular. La importancia de esta conclusión adquiere un carácter superlativo en el momento en que la percibimos dentro del contexto más amplio de toda una tradición espiritual que debe mucho de su personalidad y *ethos* original a un marcado pesimismo (existencial y también ontológico) ante la diversidad fenoménica, que ya hemos explorado en el capítulo segundo. Al mismo tiempo, la afirmación de la realidad del mundo es una expansión, hasta sus últimas consecuencias, de la convicción hindú en un solo principio absoluto, es decir, una confirmación hasta sus últimas consecuencias del principio más definitivo de la tradición espiritual de la India.

4.3 El ser desde la perspectiva del conocimiento

4.3.1 Elementos preliminares

Una lectura atenta del *Amritámubhava* nos permite detectar que la elucidación que Jñanéshtar desarrolla a partir del capítulo tercero y hasta el octavo aborda en realidad una sola temática: el problema del conocimiento y la liberación espiritual. Ésta es además emprendida bajo una sola línea argumentativa: su inexistencia. Por último, este tema único está fundado también en una sola experiencia: la unidad del ser. El sentido de tal elucidación puede comprenderse en dos direcciones, por un lado, puede verse como una extensión esencial de la experiencia mística, y por el otro, como una expresión que completa y refina esa misma experiencia.

Ya nos hemos referido al modo particular en que el misticismo de la India, debido a su carácter especulativo, mostró desde su origen una inclinación a abordar la cuestión de la realización espiritual en términos epistemológicos y no únicamente morales, como ocurre en

otras religiones. Así, lo que en otras tradiciones se asocia con el mal, en el lenguaje del pensamiento de la India equivale a una falta de conocimiento o a un conocimiento limitado, mientras que el bien más alto supone la posesión de ese conocimiento. En la medida en que esta antinomia epistémica (conocimiento-ignorancia) determina tanto la experiencia directa de la unidad en el estado de liberación como cualquier perspectiva parcial o limitada de la realidad, por su parte la dimensión epistemológica de la espiritualidad india nos conduce de nuevo a la ontología. A su vez, puesto que el corazón de la ontología sólo se comprende como resultado de una realización interior, el trasfondo final del drama epistemológico será necesariamente místico.

Así pues, de acuerdo con prácticamente todas las escuelas y tradiciones espirituales de la India, el conocimiento más elevado posible para un ser humano, es decir, el conocimiento verdadero o último, supone siempre una aprehensión inmediata de la esencia final de todas las cosas. Lo que este conocimiento supremo revela es que todas las cosas en el universo están fundadas en único principio vivo y sagrado. Tal conocimiento implica en consecuencia el final de los dilemas y paradigmas de la existencia. Tradicionalmente, el término para esa experiencia así como para la vía espiritual que conduce a ella es *jñāna*, vinculado etimológicamente con el griego *gnosis*. Puesto que desde las Upánishads *jñāna* (o más específicamente *parajñāna*, “conocimiento superior”) está asociado con un conocimiento interior o una realización mística, el término aparece casi siempre relacionado con el concepto de *moksha* o liberación. En contraparte, *ajñāna*, la ausencia de ese conocimiento, supone una atadura a una realidad que aún no ha revelado su unidad y plenitud absolutas. Todas estas ideas y otras igualmente arquetípicas de la conciencia hindú confluyen en el planteamiento de Jñānēshwar, aunque de un modo asombrosamente vigoroso y hasta dispar respecto a esa historia acumulada de reflexión espiritual.

4.3.2 “Todo conocimiento limita” (*jñānam bandha*)

Jñānam bandha o “todo conocimiento limita”⁶⁵ es la única mención textual que Jñānēshwar hace del shivaísmo de Cachemira a lo largo del *Amritānubhava*. La referencia tiene lugar en el capítulo tercero de la obra como sigue:

En los Shiva Sūtra, Sadashiva declara que el conocimiento es esclavitud.⁶⁶

⁶⁵ Shiva Sūtra, I.2 y III.2. Singh, Jaideva, *Shiva Sutras. The Yoga of Supreme Identity*, pp. 16 y 128.

⁶⁶ III.16.

El aforismo aparece dos veces en la fuente citada, en secciones y contextos sólo en apariencia distintos. Jñanēshwar no menciona a cuál de los dos casos se refiere, quizá conciente de que a partir de cualquiera de ellos se alcanzan conclusiones semejantes. Como sea, la cita nos conduce necesariamente a una revisión del sentido que posee tal enseñanza en el pensamiento del shivaísmo, de tal suerte que podamos contar con un marco conceptual mínimo para abordar la visión del propio Jñanēshwar.

Los *Shivasūtra* están divididos en tres secciones, cada una correspondiente a las tres diferentes vías prácticas y teológicas que llevan a la experiencia interior. La primera sección está dedicada a la vía más elevada (*shamboūpaya*), en la que todo progreso o experiencia yóguica ocurre dentro del ámbito de Shiva mismo. Es bajo este contexto que Kshemarāja, el gran sabio de Cachemira, en su comentario a los sūtras establece:

...la esclavitud del individuo se debe a su *jñāna* (conocimiento limitado) que hablando con propiedad es *ajñāna* o ignorancia [...] En este sistema, *ajñāna* no significa ausencia completa de conocimiento sino conocimiento imperfecto, limitado, incompleto o no pleno. Este *ajñāna* se conoce como *ānavamala*...⁶⁷

En la tradición del shivaísmo no-dual de Cachemira se conoce como *ānavamala* a la limitación o impureza que nos lleva a sentirnos inextricablemente imperfectos o inferiores. Es nuestro sentimiento y convicción congénitas de “pequeñez”, de que somos finitos e imperfectos. Los textos de esta escuela explican este evento a partir de la voluntad y soberanía absolutas de Shiva, quien se ha contraído en una partícula de conciencia correspondiente a la conciencia de cada ser humano, que entonces se concibe a sí mismo como un ser pequeño o limitado. De este modo, la naturaleza esencial de Shiva queda velada. Este acto también se identifica con el cuarto de los cinco procesos cósmicos de Shiva, el ocultamiento o la ignorancia.⁶⁸ Cabe decir además que esta impureza está íntimamente relacionada con nuestra forma de entender lo divino o lo sagrado como realidades opuestas a la vida ordinaria, y por tanto inaccesibles al hombre común y corriente. Sin embargo, como hemos señalado, esta limitación tiene su causa en Shiva mismo, es decir, en el *factum* de la voluntad libre intrínseca al ser supremo. Reuniendo sus argumentos sobre *jñāna* y *ānavamala*, Kshemarāja agrega:

⁶⁷Singh, Jaideva, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁶⁸ En la teología shivaíta, Shiva es el autor de los tres procesos cósmicos tradicionales, creación, preservación y disolución, y de otros dos menos conocidos: el ocultamiento y la revelación.

Esta limitación [*ajñāna*] se debe a Su poder [...] que no es sino una forma en la que se oculta a sí mismo gracias al poder de su libertad suprema. ¿Cuál es la causa *ānavamala*? Se debe al asombroso poder de Shiva [...] Este ocultamiento de sí mismo es su estrategia para llevar a cabo el juego de la vida en formas variadas y múltiples.⁶⁹

La causa última de que todo nuestro conocimiento sea limitado es la supremacía de la realidad más positiva y transparente, la del ser mismo. Kshemarāja asegura además que este drama inverosímil (un dios que olvida premeditadamente su naturaleza divina), tiene como fin nada menos que la manifestación del universo, la pluralidad de formas y nombres, de manera muy semejante al modo en que Jñanēshwar explica en el *Amrītāmbhava* el intercambio lúdico de Shiva y Shakti.

Jñānam bandha aparece de nuevo en la tercera sección de los *Shivasūtra*, dedicada a la vía más elemental: la del individuo. En ella, cada ser humano se aferra a la idea de ser radicalmente distinto a la realidad suprema o Dios, y en consecuencia concibe el camino espiritual como un ascenso arduo y paulatino hacia la cima mística. El primer sūtra de esta sección define la esencia del ser individual a través de su estructura psíquica (*ātma chittam*⁷⁰). Aquí, el ser se identifica con todas las posibilidades de nuestro pensamiento desde la personalidad, la memoria, hasta el intelecto más sofisticado. El sūtra siguiente es precisamente *jñānam bandha*, ahora expuesto en relación con este ser individual que únicamente se identifica con sus procesos mentales y su vida psicológica. Esta identificación, limitada y condicionada a las oscilaciones de la mente, es la fuente del sentimiento de esclavitud en el individuo.

Sin embargo, y en esto consiste la teología simbólica del shivaísmo, lo que tenemos en uno y otro en caso es el mismo principio y el mismo proceso creador de auto-limitación, primero descrito desde la perspectiva cósmica y ahora desde la individual. En las dos exposiciones de *jñānam bandha* destaca el poder y la libertad absolutas de Shiva, al mismo tiempo trascendente y manifiesto.

Volviendo al *Amrītāmbhava*, hay dos elementos que deben destacarse al respecto. Primero, que con “conocimiento limitado” Jñanēshwar se refiere tanto al concepto tradicional de ignorancia (*āvidya*), como a su consecuencia inmediata: la ilusión o apariencia fenoménica. Ignorancia debe entenderse desde luego en un sentido esencial, es decir, en un sentido espiritual o existencial. De este modo, incluso las especulaciones más altas sobre el ser tienen cabida en la

⁶⁹ Ibid., p. 20.

⁷⁰ Ibid., p. 126.

compleja red de la ignorancia. No consiste únicamente en un conocimiento incorrecto o mal fundado sino literalmente en todo conocimiento que no sea el conocimiento experiencial o místico de la no-dualidad.

Segundo, que Jñanēshwar traslada el concepto tradicional de ignorancia al espacio de la libertad ilimitada de Shiva y de hecho la funda en ella. El atributo más importante del ser, es decir, la libertad creadora, constituye la razón última de lo que llamamos, desde la óptica individual, ignorancia. En este sentido, en último término ésta no puede ser mera ignorancia, pero tampoco es conocimiento. Con base a este doble argumento, que coincide primero con la gran tradición espiritual de la India, en especial el pensamiento vedantino, y que más tarde aparece reinterpretado y depurado entre las corrientes heterodoxas del shivaísmo, Jñanēshwar refuta el binomio conocimiento-ignorancia, en la medida en que la refutación del conocimiento supone necesariamente la de la ignorancia.

Aunque esta asombrosa labor hermenéutica bien podría asociarse exclusivamente con las teorías de las escuelas no-duales del shivaísmo, hecho probado con la cita textual de los *Shivasūtra*, en realidad la fuente definitiva de ese proceso es una vez más la experiencia constante e imperturbable de la unidad absoluta y dinámica, que adquiere así el *status* de enseñanza canónica última. Es precisamente en esta dirección que debe comprenderse el que Jñanēshwar, inmediatamente después de haberse referido a los *Shivasūtra*, mencione ahora a la *Bhagavadgītā*, cuyas enseñanzas pertenecen a un cuerpo de sabiduría distinto:

El sabio de Vaikuntha, el Señor Krishna, ha explicado con gran detalle cómo la cualidad de *sattvas* [pureza] también nos ata a las limitantes del conocimiento [al conocimiento limitado].⁷¹

En la *Gītā*, Krishna enseña a Arjuna que el conocimiento supremo está por encima incluso del conocimiento puro y noble (*sattvas*), que de acuerdo con la teoría de las tres cualidades o atributos (*gunas*) de la realidad psíquica y física, desarrollada originalmente en el sistema *sāmkhya*, se encuentra por encima del conocimiento nacido de la pasión y el apego (*rajas*), y de las tendencias pasivas y oscuras (*tamas*):

Los Vedas versan sobre el efecto que tienen los tres *gunas*. Sin embargo, oh Arjuna, debes ir más allá de esa naturaleza triple, y liberate de cualquier dualidad⁷²

⁷¹ III. 18.

⁷² *Bhagavadgītā*. 2.45.

De acuerdo con la *Gītā*, aún cuando gracias a *sattvas* el individuo ha superado la inercia y estupefacción de *tamas*, y el egoísmo y el apego de *rajas*, no ha alcanzado todavía la visión última del ser supremo. No se trata únicamente de que el conocimiento puro no es el conocimiento del ser, y por tanto pertenezca a la esfera de la ignorancia, sino además de que ese conocimiento puro no es una entidad aislada a la que el individuo se aproxime con el fin de hacerla suya. Antes bien, forma parte integral del despliegue creador del ser mismo, y en ese sentido no tiene fundamento por sí en ningún ser humano, sino en el ser. Es real en cuanto que es una manifestación de ese estado último, es inexistente en cuanto que, entendido como conocimiento limitado, aparece desvinculado o crea una jerarquía o dualismo respecto al estado natural del ser mismo:

Si el ser, que es conocimiento puro en sí mismo, necesitara la ayuda de otro conocimiento no sería acaso como si el sol pensara en pedir ayuda a otro astro para iluminar.

La condición natural del ser-conocimiento sería absurda si su grandeza se debiera a otro conocimiento. Si una vela necesita de otra para emitir luz significa que ella misma se ha extinguido.⁷³

La enseñanza más notable en estas palabras de Jñanēshwar consiste en que no hay dos clases de conocimiento distintas, o cualitativamente distintas, y que corresponderían a dos experiencias de la realidad del universo también distintas, a su vez relativas a dos estados existenciales discernibles en el ser humano. Por el contrario, la clasificación ofrecida por la *Bhagavadgītā*, como cualquier otra jerarquía, es en realidad una manifestación de un mismo principio y por tanto no existe como tal, y antes bien por sí sola se trata de un conocimiento limitado.

Jñanēshwar recoge así la alusión textual a ambos cuerpos doctrinales en su dimensión más esencial: la de la experiencia misma, que no es sino la suya propia. De este modo, es bastante claro al señalar que tal experiencia no procede de manera lineal de una u otra fuente o de una adhesión a las tradiciones que cada una de éstas representa, antes bien ambas sirven a la enseñanza misma, a la experiencia de la unidad:

No se trata de que demos esto por hecho sólo porque lo dijo Shiva o Krishna. Podría entenderse incluso si ellos no lo hubieran proclamado.⁷⁴

⁷³ III. 19, 20.

⁷⁴ III.17.

Éste es pues el criterio último de verdad en la narrativa ontológica del *Amritānubhava*, no sólo como fundamento de una teoría en particular sino además como vehículo para interpretar desde esa visión particular a la tradición entera.

4.3.3 Conocimiento e ignorancia, liberación y esclavitud

La discusión alrededor de *jñānam bandha* es en realidad una especie de preludeo conceptual que anticipa largos argumentos posteriores. Asimismo forma parte original de un señalamiento sobre las limitantes del lenguaje para expresar la naturaleza del ser y avanzar entonces hacia la exposición crítica de otro de los grandes binomios conceptuales de la mística y metafísica india: liberación-esclavitud. Jñānēshwar lleva a cabo esto de manera análoga a lo que hizo con el binomio conocimiento-ignorancia, cuestionando por un lado, muy en sintonía con la tradición, aquella libertad parcial y no absoluta, y que en ese sentido no es sino esclavitud; algo que podríamos sintetizar aforísticamente como “toda liberación es esclavitud”; y por el otro, revelando una dimensión experiencial más honda que trasciende cualquier referente o relación conceptual. En el texto, el argumento tiene lugar como sigue: al igual que en el caso del binomio conocimiento-ignorancia, la tradición espiritual de la India ha favorecido el argumento que explica la liberación a partir de una aceptación previa y a menudo implícita de su contrario, la esclavitud. Jñānēshwar cree que es necesario cuestionar y revisar esa forma tradicional de explicación, pues al tratarse de un argumento co-dependiente se convierte en una fuente de ambigüedad para el concepto mismo de liberación: ¿hay en realidad liberación o ésta sólo viene después de que la esclavitud ha quedado atrás?

En la medida en que la idea de liberación tiene su fundamento en una aceptación previa de la esclavitud, ya sea como algo que tiene carácter real o como una ilusión que luego se desvanece, esa libertad no es una libertad plena, pues depende, al menos narrativamente, de una estructura dual, contradiciendo el eje último de la experiencia final, el principio de identidad.

Tal como ocurre en el caso del universo, el texto nos permite ver cómo en nuestras construcciones narrativas sobre la experiencia mística se entretiene esta especie de “trampa conceptual”, que invoca al dualismo justo ahí donde se busca desterrar todo dualismo. Jñānēshwar cuestiona en ese punto el uso mismo de los términos liberación- esclavitud:

Si la libertad implica una especie de atadura, entonces ¿por qué llamarla libertad?

¿Llamáramos sabio a alguien que se lamenta la pérdida de un jarrón que se ha roto cuando éste en realidad nunca existió?⁷⁵

Lo que Jñanēshwar cuestiona es una liberación cuyo logro supone el fin de la esclavitud o el reconocimiento de que en efecto ésta no existe, muy al estilo de la ilusión vedantina, pues en ese caso qué puede significar tal liberación, ¿liberación de qué?:

Por tanto, si la esclavitud es irreal ¿cómo puede haber liberación?⁷⁶

Jñanēshwar señala finalmente que en el origen mismo de este planteamiento hay una comprensión limitada de la liberación, en la que se entremezcla la idea de una esclavitud a destruir; hay pues un elemento negativo o pesimista de por medio, que si bien narrativamente realza el aspecto trascendente del ser, termina por representar dificultades conceptuales insolubles respecto a su verdadera naturaleza.

Es así que el conocimiento y el estado de liberación no son sólo limitados en el sentido de que, en tanto tales, *no son* por sí mismos la experiencia del ser sino literalmente porque los dos -acompañados de sus contrarios- son inexistentes desde la visión final. En todo caso acontecen en su interior. Son inexistentes como realidades autónomas, en el doble sentido de que no tienen una realidad propia y de que son una expresión, entre otras muchas, de la conciencia absoluta. La superación de la ignorancia y la esclavitud, que para Jñanēshwar significa también la superación de las ideas de conocimiento y liberación, pone en juego un acto de reconocimiento de la inexistencia de la ignorancia, un acto de reconocimiento de que no hay nada aparte u opuesto -aún cuando el entendimiento y el lenguaje fundados como están en una estructura necesariamente dual y metafísica nos lleven a creer, articular y finalmente a vivir conforme a esa premisa- al ser que es trascendente y manifiesto al mismo tiempo, o mejor, cuya trascendencia absoluta significa presencia y dinamismo manifiesto en todas las cosas. El conocimiento es en suma la experiencia del ser:

Así, el entendimiento que devora todo aquello que no es él mismo se funde con la realidad última, y no obstante permanece como tal.⁷⁷

Recogiendo todos estos elementos, podemos afirmar que todo conocimiento es limitado simple y llanamente en la medida en que no existe ningún conocimiento que no esté ocurriendo dentro

⁷⁵ III.12, 14.

⁷⁶ III.15.

⁷⁷ III.31.

del ser mismo, que es en todos los casos *el conocimiento*. En cuanto a la liberación, podemos decir igualmente que Jñanēshwar cuestiona el concepto de esclavitud, como ocurre con la ignorancia, al ver en ella una manifestación de la libertad y autonomía del ser mismo. Sin ánimos de confundir, lo que queremos decir es que *no hay liberación precisa y paradójicamente porque el atributo más esencial -y radical- del ser es la libertad. A su vez, todo conocimiento es limitado precisa y paradójicamente por que el ser es conocimiento ilimitado y absoluto*. La única vía para comprender la naturaleza de la ignorancia y la esclavitud espirituales, es decir, de comprender su inexistencia, es percibiéndoles desde su fuente última que nada sabe de limitaciones y que por esa misma razón es la fuente creadora de lo que a nuestros ojos se experimenta como limitación y atadura, es decir, reconociendo que en toda limitación tenemos una muestra del prodigio supremo: la unidad de todas las cosas.

4.3.4 El conocimiento absoluto

El capítulo cuarto continúa la indagación en torno a este conocimiento que no depende de los conceptos de ignorancia, es decir, del conocimiento limitado, y en consecuencia tampoco de la idea misma de conocimiento supremo, en tanto superación o destrucción de la ignorancia. Para este fin, Jñanēshwar no tiene ningún empacho en adelantar su convicción, desarrollada de manera sistemática en el capítulo séptimo, de que la noción de una ignorancia que vela o se opone al conocimiento es simplemente falsa. Como ya hemos señalado, la inexistencia de la ignorancia significa invariablemente la destrucción conceptual del conocimiento:

Cuando el fundamento de la ignorancia se diluye, el conocimiento se expande hasta el punto en que también se destruye⁷⁸. Es muy interesante en este contexto que Jñanēshwar perciba la nulidad de la idea tradicional o metafísica del conocimiento como una expansión absoluta del mismo. Las analogías que utiliza para ejemplificar este fenómeno son realmente ilustrativas:

...tal como el fuego se consume en su esfuerzo por consumir el alcanfor, el conocimiento sufre lo mismo al destruir la ignorancia.

Cuando la mecha de una lámpara está por consumirse la llama desprende más luz; sin embargo este brillo no es sino la extinción de la luz.⁷⁹

Aunque por un instante, el sabio pudiera pensar que el conocimiento brilla sólo después de haber dejado atrás la oscura noche de la ignorancia y la ilusión; inmerso en ese estado, sin

⁷⁸ IV.6.

⁷⁹ IV.5, 7.

relación alguna con la ignorancia, lo que en realidad descubre es que esa luz es toda la luz, expandiéndose en todas las direcciones. De este modo, afirmar “la luminosidad” del conocimiento no tiene sentido como tal, pues ya no está ahí su contrario. Sin esta especie de carencia o elemento negativo en el horizonte, el conocimiento se destruye a sí mismo:

...el conocimiento bebe el agua de la ignorancia y se expande hasta el punto en que se destruye a sí mismo.⁸⁰

Esta serie de ideas nos lleva a establecer que el conocimiento es, tal como sucedió con la libertad, un *factum* intrínseco al principio de identidad, un *factum* intrínseco a la realización constante y expansiva del ser. El conocimiento “es” en la medida en que hay ser. De este modo, la antigua sabiduría de las Upánishads, el vedânta y el shivaísmo reverbera en las enseñanzas del *Amritâmubhava*: el conocimiento absoluto o místico equivale a la conciencia entera del ser mismo, el ser es siempre conciencia. Así pues, es quizá a esta gema sapiencial a la que el texto se refiere cuando habla de “conocimiento supremo”. Desde luego, estoy conciente de que el uso del término invita de nuevo al mismo esquema dual que postula una unidad a la que subyace una dualidad previa. Por tanto, la acepción debe entenderse más bien como un “supuesto” sobre la base de lo ya explicado. Dice Jñanêshwar:

...el conocimiento absoluto consume al conocimiento que brilla por la ignorancia. El conocimiento puro es aquel que ni es iluminado por algún otro conocimiento ni es oscurecido por la ignorancia.⁸¹

Jñanêshwar ha alcanzado de este modo la misma paradoja a la que le condujo el derrotero de la experiencia del ser desde el horizonte de la manifestación universal. Ha alcanzado ese espacio que es todos los espacios, y cuya esencia se sostiene sin referencia a nada. En las siguientes metáforas, el texto enmarca bajo un contexto dramático esta perplejidad, que al mismo tiempo significa continuidad y disparidad frente a la tradición:

¿Puede la conciencia suprema estar conciente de sí misma? ¿Puede el ojo percibirse a sí mismo?

¿Puede el cielo penetrar en sí mismo, el fuego quemarse, o una persona subir a su propia cabeza?

¿Puede el sentido del gusto saborearse o el sonido escuchar el sonido?⁸²

⁸⁰ IV.10.

⁸¹ IV.14, 17.

⁸² IV. 18-20.

Vale la pena en este punto, traer a la memoria enseñanzas semejantes y descubrir así esa línea de continuidad que habita en los versos del *Amritānubhava*. Recordemos por ejemplo, cómo los pensadores de las Upanishads comprendieron que el fenómeno de la conciencia es el más perfecto y ejemplar para describir esta experiencia de una multiplicidad que no niega la unidad, o viceversa, la experiencia de un fundamento último que envuelve la pluralidad. Este hecho ocupa un sitio tan importante en las Upanishads que terminó por dar pie a una de las cuatro grandes afirmaciones de toda la tradición: el ser es conciencia. Ahora bien, esos mismos pensadores comprendieron la paradoja que encerraba el fenómeno de una conciencia absoluta, pues no se trata de una conciencia que tiene como objeto al ser, sino literalmente *que hay conciencia y que esa conciencia es todo el ser*. La experiencia directa del ser es el campo de conciencia final en el que están ocurriendo todos los otros niveles de conciencia, por ejemplo, la subjetiva. Por tanto, la conciencia suprema no nos permite re-flexión, en el sentido de un segundo entendimiento del entendimiento, una segunda conciencia de lo que es la conciencia. En el lenguaje de la *Kena Upanishad*, comprender al ser-conciencia significa que no se le ha comprendido.⁸³

En la *Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, el sabio Yājñavalkya ofrece la misma conclusión:

Quando hay dualidad, allí uno huele a otro, uno ve a otro, uno oye a otro, uno le habla a otro, uno piensa en otro, uno conoce a otro; pero cuando todo se ha convertido en un único ser (*ātman*) entonces [...] ¿con qué conocería y a quién? ¿cómo podría conocer a aquel, mediante el cual se conoce todo? ¿cómo podría conocer a aquel que en verdad conoce todo esto?⁸⁴

Lo que ésta y otras referencias señalan es que el ser jamás es objeto de conocimiento, nunca se presenta ante otra conciencia; al mismo tiempo jamás aparece como sujeto de nada que esté fuera de sí mismo, nunca *re-presenta* la realidad. Todo lo que conoce es todo lo que es y todo lo que es abarca su conocimiento. Jñānēshwar abunda:

El ser no es ni un objeto para sí mismo ni un objeto para alguien más ¿Es esto una causa suficiente de su inexistencia?

Por tanto, eso que llamamos conciencia absoluta, al no conocerse a sí misma, no es conciente de sí.⁸⁵

⁸³ Cfr., *Kena Upanishad*, II.3.

⁸⁴ *Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, IV.1.14. La misma idea aparece en términos casi idénticos en la *Maitrī Upanishad* (VI.7): *Quando hay una conciencia dual, el ser oye, ve, huele, saborea, y toca todas las cosas y es conciente de ello. Quando hay conciencia no-dual [...] ¿qué es el ser? Es inefable.*

⁸⁵ IV.32, 22.

Jñanēshwar revela aquí su aguda sensibilidad a la antigua proclamación de la autonomía ontológica del ser y de la autonomía experiencial del misticismo, cuya verdad no pertenece al reino de las demostraciones y representaciones efectuadas por una “segunda conciencia”; y que no obstante tampoco significa la mera afirmación de un principio trascendente. Esta experiencia “inefable” y no obstante viva y dinámica, es fácilmente susceptible, por vía negativa, de entenderse como simple y llano nihilismo. Si el ser es todo y, siéndolo, no sabe de sí mismo, entonces es nada. El texto se plantea éstas y otras cuestiones anteponiendo finalmente la supremacía de un conocimiento positivo:

Por tanto, si el problema es que nada existe, ¿quién entonces sabe que no hay nada? ¿Sobre qué fundamento se demuestra la teoría del nihilismo? Se trata de una imputación incorrecta para el ser último.

Si al apagar una lámpara desaparece también el sujeto que la apagó, ¿quién entonces sabe que no hay luz?⁸⁶

El recurso deliberado del vacío ontológico que surge de la refutación preliminar de una esencia metafísica positiva revela la importancia que tenía para Jñanēshwar no sólo replantear las antiguas enseñanzas espirituales del hinduismo sino además refutar las enseñanzas del budismo, en particular en su variante *madhyamika* atribuida al sabio Nagarjuna (s.ii-iii d.C.). Una vez que ha rechazado el esencialismo metafísico, Jñanēshwar juega con la idea de caer en un anti-esencialismo, común a las teorías budistas de la vacuidad ontológica. Sin embargo, el texto establece que la autonomía absoluta de la realidad última no significa una sustitución conceptual de un fundamento por su ausencia.⁸⁷ En realidad, el nihilismo es una posibilidad más al interior de la conciencia, una posibilidad más de ese conocimiento que no tiene relación alguna con los contrarios ignorancia e ilusión. Es decir, hay experiencia de la nada en la medida en que hay ser. Para Jñanēshwar no hay forma de escapar a este hecho. El dilema de nuevo radica en querer comprender al ser únicamente como algo, como un ente ya sea para sí mismo, ya sea para una segunda conciencia. Para que ese ente pueda representarse tiene que ser algo, una substancia monolítica sin participación activa en el devenir del universo. De otro modo, entonces simplemente no puede existir, es nada. Sin embargo, el texto señala:

.... Aquel que percibe que nada existe, él mismo no se convierte en nada. El ser tiene una existencia peculiar, más allá de los conceptos de existencia y vacío.⁸⁸

⁸⁶ IV. 26-28.

⁸⁷ Para este tema, véase el artículo de Fred Dallymar, *Jñanēshwar and the Warkari Movement*.

⁸⁸ IV.31.

Con estas palabras, Jñanēshwar nos invita de nuevo a optar por un camino a contrapelo, un camino entreverado de existencia y no existencia. El ser-conciencia ni existe ni no existe, pero definitivamente “es”. La experiencia nectárea del ser desde donde escribe y piensa Jñanēshwar y también desde donde interpreta a la tradición, no está sucediendo dentro de la polaridad de lo que existe o no existe, dentro del ámbito de lo que se presenta o no a una conciencia que entonces le justifica, como cuando preguntamos ¿existe agua en la luna? La experiencia mística, que es la experiencia del ser, nunca es el encuentro con una realidad o entidad determinadas. Al mismo tiempo, esto no supone que el *Amritānubhava* proponga una visión pre-lógica o irracional, antes de toda construcción lógica sobre el ser, de toda *onto-logía*:

Su existencia o inexistencia no es como la de una persona. Él existe en sí mismo a su propio modo.⁸⁹

Con la existencia de una persona, Jñanēshwar se refiere a la existencia de cualquier cosa en tanto tal. ¿Cómo existen las cosas? Dicho con Leibniz y su famoso *principium rationis*: las cosas son porque tienen un fundamento (*Nihil est sine ratione*). Y aquí confluyen epistemología y ontología, pues la necesidad de un fundamento es una necesidad del entendimiento. El entendimiento demanda un fundamento que asegure la existencia de algo o en su defecto su inexistencia. Pero, ¿qué clase de entendimiento? Ciertamente no el que va de la mano con la experiencia interior, el conocimiento absoluto que, de acuerdo con Jñanēshwar, siendo todo lo que existe y conociendo todo lo que puede conocerse, no requiere ni demanda un fundamento para sí mismo, de otro modo no sería absoluto. Ese conocimiento -limitado-, al que estamos totalmente acostumbrados y que determina nuestra actitud ante la vida concreta y nuestro entendimiento del ser se caracteriza por justificar siempre la realidad de los objetos en relación con las razones ofrecidas por un sujeto, de tal modo que el fundamento se traslada a la capacidad racional del hombre: las cosas son en cuanto uno da fe de ellas según ciertas reglas lógicas, ciertas causas y principios.

Ahora bien, si como señala Jñanēshwar la realidad última “es”, aún siendo radicalmente distinta a cualquier otra cosa, es menester que tenga un fundamento. ¿Cuál es este fundamento válido para el ser?

El ser existe en sí mismo a su propio modo...existe en sí mismo y está por encima de las concepciones ordinarias de existencia e inexistencia.⁹⁰

⁸⁹ IV.37.

⁹⁰ IV. 37, 40.

La respuesta es simple y por supuesto tautológica, más no absurda o ingenua. La tautología cumple aquí una función decisiva y no constituye mera retórica. El ser es, en y por sí mismo, el fundamento. Siendo fundamento de sí mismo, *el ser es a su propio modo*, siempre como ya “es”. No es nunca un problema para sí y su fundamento no es algo de lo que tenga que ocuparse o explicar. La condición única y suficiente de su ser es su ser mismo:

El ser no se prueba o refuta a sí mismo con la ayuda de ningún medio de conocimiento (*pramāna*). Es evidente de suyo, existe por sí mismo y está más allá de la demostración y la refutación.⁹¹

El ser es fundante a la manera tradicional, en la medida en que es la causa y el sentido último de todo, pero al mismo tiempo Jñānēshwar discrepa con el concepto tradicional de fundamento último cuando señala que éste no es una mera substancia o causa primera ajena a la temporalidad y demás accidentes de la realidad inmediata. El conocimiento absoluto confluye de nuevo con la experiencia interior, y tal experiencia, en el contexto del *Amritāmbhava*, significa una realización inmediata y constante de la verdad tal como ésta es, no antes ni después, ni tampoco bajo el juicio particular de alguien, o según condiciones previas implícitas. Experiencia es revelación, puesto que no hay autor, pero también puesto que se trata de algo que está siempre revelándose. Una vez más, Shiva es siempre Shakti.

4.3.5 La tríada epistemológica

Sin duda el recurso conceptual más utilizado por Jñānēshwar para exponer este conocimiento absoluto es el de la tríada del “objeto conocido”, “el sujeto de conocimiento” y “el conocimiento mismo”. En otras ocasiones, el texto habla del “objeto percibido”, “el sujeto perceptor” y “la percepción en sí”. Su exposición más profunda en el texto tiene lugar en el capítulo séptimo. Se trata desde luego de un concepto extensamente utilizado en la tradición espiritual y especulativa de la India. Pero a diferencia por ejemplo de Shānkara quien también utiliza ampliamente la idea con el fin de probar la ilusión de la dualidad que oculta a la unidad de Brahman, Jñānēshwar piensa que se trata de la naturaleza misma de la realidad última. Así, redefiniendo y expandiendo conceptos tradicionales, Jñānēshwar concibe al sujeto, el objeto y el vehículo que relaciona a ambos como aspectos de un mismo principio. Esto quiere decir que el ser no es simplemente el sujeto absoluto que se piensa a sí mismo, digamos dialécticamente,

⁹¹ VI.94.

alienándose en la realidad y recobrándose al mismo tiempo como fundamento único de los dos: sujeto y objeto. En tanto, *ābhāsa*, irrupción creativa, el ser es manifestación, y esto significa que el mundo no es una ilusión proyectada sobre la realidad última, sino literalmente - simultáneamente- *su modo de ser*. Ver al ser con los lentes del conocimiento supone entonces reconocer que toda manifestación es conciente, que toda creación es conciencia y que la realidad en todos sus planos es una realidad cognitiva.

Para Jñānēshwar este fenómeno de integración sucede independientemente de si el individuo lo reconoce o no, independientemente de si la conciencia absoluta se revela o no en el individuo:

Así que cuando no se revela, él es como es en sí mismo; y cuando se revela también es él mismo. Ya sea que se revele o no, nunca adquiere una condición superior o inferior. De manera espontánea, permanece siempre como lo que es.⁹²

Lo mismo ocurre con el individuo particular que cambia su condición ontológica por el hecho de cambiar constantemente sus percepciones y pensamientos:

Ya sea que esté dormida o despierta, una persona es siempre la misma.⁹³

En este sentido, las incontables olas de la manifestación son comparables con las oleadas perceptuales ocurriendo constante e intrínsecamente en la conciencia:

Un número infinito de tríadas (de sujeto perceptor, objeto percibido y percepción) está surgiendo siempre de manera natural...⁹⁴

Este dinamismo antes estudiado desde la realidad del mundo es también un dinamismo perceptual y cognitivo que entrelaza realidad y experiencia. Para Jñānēshwar este flujo incesante y siempre cambiante no significa una ilusión, ambigüedad o velo que encubre la verdad:

El ser es el eterno sujeto perceptor y también el objeto eternamente percibido [...] ¿Qué más puede decirse? El ser siempre se contempla en cualquier condición que pueda manifestarse.⁹⁵

Puesto que por el contrario, se trata de su naturaleza inherente y espontánea, entonces es necesario preguntarse en clara alusión al vedānta:

⁹² VII.225, 229.

⁹³ VII.226.

⁹⁴ VII.182.

⁹⁵ VII. 157, 162.

Por tanto, si la conciencia absoluta, que es una, está siempre contemplándose a sí misma, ¿cuál es entonces el propósito de hablar de sobre-imposición?⁹⁶

El carácter pesimista y negativo que acompaña al concepto de sobreimposición queda así transfigurado en experiencia lúdica y prodigiosa, a tal grado que la experiencia mística se confunde con una experiencia estética de dimensiones realmente extraordinarias, pues incluye y se mueve a través de los sentidos y los procesos mentales:

Es tal la embriaguez que la conciencia suprema experimenta con la gloria infinita de su visión que nunca se contempla dos veces en el mismo espejo de joyas en la forma de objetos.

Tan pronto como observa el mundo visible lo disfruta como su sujeto perceptor. El mismo deleite llena la visión entera.⁹⁷

Jñanéswhar asegura que la visión lúdica de la pluralidad no pone en riesgo el *status* ontológico del conocimiento. La unidad del ser prevalece en medio de la manifestación perceptual, incluso cuando ésta se juzgue como mera “apariencia”. No obstante, la integridad de la unidad trascendente no se debe a que ésta sea un testigo ajeno al flujo de la realidad ordinaria, pues si así fuera estaríamos de vuelta a las imprecisiones narrativas de la unidad metafísica que se ve obligada, con el fin de justificarse, a aceptar una realidad previa inferior. El fundamento que salvaguarda el carácter absoluto del principio de identidad es precisamente la extensión de ese principio hacia una experiencia inclusiva absoluta:

Al brillar como el universo, el ser contempla el universo. Cuando el universo desaparece, él contempla su inexistencia.

Por supuesto, la apariencia es percibida. Sin embargo, en realidad la apariencia no es sino el sujeto perceptor.⁹⁸

Esto quiere decir que toda apariencia tiene lugar dentro del ser y no como una proyección fuera o ajena a él, tal como sugiere la metáfora solar, que Jñanéswhar inteligentemente descarta en este contexto:

No es posible comparar la plenitud del ser que es conciencia pura con el sol cuyos rayos salen hacia afuera de él mismo.⁹⁹

⁹⁶ VII.165.

⁹⁷ VII.125, 132.

⁹⁸ VII.159, 204.

⁹⁹ VII.262.

No es pues de extrañar que el texto llegue de nuevo a la nada, o mejor dicho, que deliberadamente juegue con la idea de la nada (*Al verse a sí mismo es como si no viese nada. Y sin verse su visión es natural*¹⁰⁰) Desde el anverso de esta interpelación lo que se confirma es la totalidad del ser:

De este modo, al devorar tanto a la noche de la ignorancia como al día del conocimiento, el sol de la conciencia pura se ha elevado en el firmamento de la conciencia absoluta.¹⁰¹

La condición de posibilidad de estas interrogantes y contra-argumentos es, como ya vimos, la transposición de diferentes niveles de lenguaje correspondientes a diferentes niveles de interpretación de la realidad. La tarea hermenéutica de Jñanēshwar consiste en convertir la transposición en contra-posición, en paradoja. Esto ocurre por ejemplo, tanto en el discurso de la tríada perceptual (*Así que, viéndose a sí mismo es como si nadie viese nada*¹⁰²), como en el de la tríada cognitiva (*Ahora, quien sabe no sabe y quien no sabe, sabe*¹⁰³). La verdad última se cifra en el simbolismo polisémico que tal paradoja emite. La paradoja va más allá del propio discurso de Jñanēshwar para arraigarse en las entrañas de la experiencia mística, del fundamento ontológico del misticismo, y en ese sentido en las entrañas de la vocación india.

Con la noción de paradoja y de juego esta argumentación confluye con la del intercambio amoroso de Shiva y Shakti por un lado, y con la del universo como el vasto jardín creativo del ser, por el otro. Es como si procediéramos atisbando aquí y allá el centro de una misma esfera desde cualquiera de sus promontorios. Todos los puntos equidistan de su núcleo, confirmándolo. El juego del ser es también el juego sublime de los versos y analogías del *Amritānubhava*, por ejemplo:

Al ser la percepción misma no puede verse a sí mismo [...]

¿Cómo puede pues la apercepción percibirse a sí misma? Por tanto, él es también la percepción. Estos dos opuestos coexisten felizmente y se destruyen mutuamente [...]

El estado natural del ser reposa en el momento intermedio entre la destrucción del sujeto perceptor y el objeto percibido y el resurgimiento de los dos.¹⁰⁴

Esta confluencia o intervalo al que nos conduce esta confrontación paradójica es, para Jñanēshwar quien utiliza por ejemplo la imagen del crepúsculo que no es ni día ni noche y al

¹⁰⁰ VII.251.

¹⁰¹ VIII.18.

¹⁰² VII.253.

¹⁰³ VIII.17.

¹⁰⁴ VII.198-200. 185.

mismo tiempo es ambos, el estado natural del ser, un instante que es al mismo tiempo expansión y totalidad.¹⁰⁵ En cierto sentido, puede decirse que allí la dualidad deja de ser, el mundo deja de existir; sin embargo, al mismo tiempo ese instante imposible en el tiempo real y que parece evadir la conciencia ordinaria, es la pulsación constante de la vida, es el ritmo y la melodía del drama del universo y sus miríadas de seres. En efecto, la dualidad desaparece, pero no en el sentido de que no haya ya más estado de vigilia y sueño, o día y noche, o inhalación y exhalación. La vida sigue soplando, *abriendo y cerrando sus ojos, pero de otro modo*, desde otro campo de conciencia, el campo de la conciencia absoluta. En efecto, la dualidad desaparece por la simple y sencilla razón de que nunca existió. La dualidad prevalece como lo que es: no-dualidad. El prodigio elusivo de la dualidad desgastante es al mismo tiempo -por un proceso de alquimia- el prodigio certísimo de la unidad absoluta.

4.3.6 La refutación de la ignorancia

De manera paralela a la exposición de la naturaleza del ser desde la perspectiva del conocimiento absoluto, hemos también adelantado los elementos centrales que componen la famosa refutación de Jñānēshwar a la teoría de la ignorancia. Es importante sin embargo revisarla temáticamente.

Me parece atinado comenzar por recordar qué entiende Jñānēshwar por *ajñānavada*, por la doctrina o teoría de la ignorancia. Aunque nunca se refiere de manera explícita al modo en que esta teoría juega un papel fundamental en la narrativa filosófica del vedānta, en particular en el pensamiento de Shānkara, es innegable que más allá de una alusión directa esta teoría representa para Jñānēshwar el fundamento del tipo de absolutismo que busca refutar, a saber, aquel que concibe al principio último como una realidad exclusivamente trascendente, una realidad que define su identidad y atributos en contraste con la realidad finita y dual del mundo ordinario, entonces ontológicamente inferior, relativo, o indefinible. Así, aunque la mayoría de las escuelas afirmen la identidad final del ser individual y el ser universal, prevalece cierta ambigüedad respecto a la realidad cotidiana del individuo y el devenir temporal del universo. La refutación de la ignorancia se convierte en realidad en una refutación de los

¹⁰⁵ E. Cross ha señalado la presencia en estas imágenes empleadas por el santo de simbolismos y técnicas místicas muy específicas dentro del shiváismo de Cachemira y los yoguis de la secta nath. *Cfr.* Cross, E., pp. 266-269.

constructos metafísicos de la unidad última del ser, de la narrativa de la trascendencia en el misticismo indio.

De acuerdo con el *ajñānavada*, íntimamente ligado al espíritu pesimista hindú, la ignorancia es la causa de que experimentemos el mundo como algo ilusorio, es la visión del mundo como mera apariencia en la que deambulan todos los seres, aislados entre sí y sujetos a las determinaciones espacio-temporales. En sentido inverso, la ignorancia se recrea y nutre de la ilusión del mundo, de tal modo que terminamos por convencernos de que no somos más que este individuo particular y escindido respecto a la realidad suprema. Es pues entendible que a menudo ignorancia e ilusión se utilicen como sinónimos. Como dijimos en la sección correspondiente, de acuerdo con Shānkara, ambos conceptos son indefinibles, no tienen ni principio ni fin, sin embargo su influjo negativo y limitante en el individuo es más que patente, condenándolo a la desilusión, el dolor y finalmente la finitud. Aunque el *Amṛitānubhava* tampoco hable de manera explícita de una refutación de la teoría, también vedantina, de la ilusión, no hay duda de que la refutación de la ignorancia implica ésta otra.¹⁰⁶

¿Cómo explica Jñānēshwar la inexistencia de la ignorancia, y más importante aún, sin ignorancia, cómo explica la realidad del conocimiento espiritual? Una vez más, negación significa expansión, redefinición. Lo que Jñānēshwar hace es elevar la ignorancia a su verdadero *status*, al grado que deja de ser ignorancia. Tal como la ilusión del mundo es vista como la manifestación libre y lúdica de este principio que es trascendente e immanente, la ignorancia espiritual ha de comprenderse como expresión del poder infinito del conocimiento absoluto. No hay ignorancia porque el ser es conciencia absoluta.

Son varios e interesantes los argumentos que Jñānēshwar presenta para llegar a esta conclusión tajante (desde por ejemplo, suponer la existencia de la ignorancia misma ya sea por sus efectos, ya por su dependencia al conocimiento, hasta aquellos sobre la ineficacia de la lógica para demostrarla, o por la experiencia común de la realidad imperfecta del mundo y los sentidos que nos unen a él), sin embargo no me detendré en ellos, pues considero que el argumento más importante y significativo para el tema de esta investigación es precisamente la experiencia misma de la unidad de todas las cosas.

¹⁰⁶ En la *Jñāneshwarī* si se encuentra tematizada esta asociación, por ejemplo cuando Jñānēshwar establece que aquello que los vedantinos llaman ilusión (*māyā*) no es sino lo que él llama ignorancia: *Oh Arjuna, los vedantinos la llaman ilusión [...] Se le llama ignorancia porque surge cuando olvidamos que el ser supremo es nuestra verdadera naturaleza...* (Jñāneshwarī, xiv, 70-71).

Así, sin el apremio de asociar al ser y al conocimiento supremo con una experiencia exclusivamente trascendente y fuera o más allá del plano ordinario, Jñānēshwar tampoco siente ningún apremio por conservar o suponer una realidad previa que se cuestiona, esfuerza y padece por alcanzar la unidad. Recordemos que Shiva es el maestro del ocultamiento y su capacidad creadora alcanza dimensiones impensables: siendo la conciencia absoluta y luminosa es también la conciencia individual y limitada, involucrada con la pluralidad de seres diferenciados y envuelta en el ciclo infinito e insensible de la vida y la muerte.

En este sentido, por más herético que parezca, lejos de velar o representar un estado contradictorio previo en relación con el conocimiento del ser, la ignorancia también es la revelación constante e impecable de este mismo y único principio llamado Shiva. Es desde esta visión sumamente desconcertante que el texto niega la existencia de la ignorancia. Si *todo esto*, (*idam sarvam* en el lenguaje de las Upānīshads), si todo esto que se abre en el horizonte de la conciencia no es sino la manifestación efusiva y viva de ese abrazo con que el dios expresa su amor por la diosa, si todo esto no es sino la pincelada libre y autónoma de un único artista que crea y cuya creación -los objetos, las percepciones, las ideas- es una extensión espontánea y necesaria de su naturaleza trascendente; si *todo esto*, nos inquiere Jñānēshwar:

...se llama ignorancia, entonces significa el fin de cualquier pensamiento lógico.
¿Podemos tolerar el discurso de alguien que hable de ese modo?

Llamar ignorancia a la fuente de toda luz es como llamar colirio (una sustancia oscura) a aquello que le permite a un hombre ver un tesoro enterrado.¹⁰⁷

La visión iluminada que el texto nos ofrece es tan total y perfecta, como imposible y abrumadora. Utilizando inversamente -e irónicamente- los conceptos tradicionales de la lógica, Jñānēshwar impone la supremacía del principio de identidad al de contradicción. Así, el drama contradictorio de la vida se transfigura en la danza más coherente e indiscutible. Mientras que nosotros podemos juzgar de “irracional”, “pre-lógica”, o “extraña”, “ajena” y “extraordinaria” la experiencia mística, para Jñānēshwar lo “extraño”, “insólito”, “ilógico” y “contrario al pensamiento claro y distinto”, es la percepción que juzga al mundo como apariencia o lo encuentra ontológicamente inferior en relación con el principio supremo, y que juzga por tanto al individuo como presa de una ilusión y dominado por la nesciencia espiritual.

No hay salida, no hay hacia donde dirigir la mirada; incluso hablar de la ignorancia, dice Jñānēshwar, es una vibración del conocimiento (*E incluso hablar de la ignorancia es en sí una*

¹⁰⁷ VII.269, 270

vibración del conocimiento –es decir, es inteligible gracias al conocimiento. Así que, ¿por qué no habríamos de llamar conocimiento al conocimiento?¹⁰⁸) No hay forma de justificar en ninguna parte ni bajo ningún contexto nuestra amnesia cósmica, y por tanto, no hay forma de justificar nuestra desilusión, aburrimiento o soledad, extensible por cierto a un desprecio por el mundo y la vida. ¿Dónde hallar consuelo o refugio a nuestra incapacidad para ver lo que de hecho ya se ha concedido, esta vida mortal que pulsa al ritmo de lo inmortal, este mundo plomizo y sin textura en el que no obstante cintila la transparencia más inmaculada? Como bien dice Jñānēshwar hacia el final del texto, éste es el banquete al que todos, por derecho propio, hemos sido invitados, el banquete de la experiencia nectárea del ser.

4.3.7 Nota sobre el habla

Un último elemento relevante, presente aquí y allá a lo largo de la compleja exposición-refutación en esta parte del texto, es sin duda el del lenguaje. Como mencionamos en la sección preliminar de este capítulo, la importancia y antigüedad de la exploración filosófica y espiritual del habla en la India se remonta al origen mismo de esta tradición. Al igual que en Occidente, los sabios de la India veneraron y honraron el poder del lenguaje, pero además comprendieron sus limitantes. No es necesario pues decir que la esencia de estas ideas, como todo lo demás en el pensamiento de la India, está fundada y tiene como parámetro la exploración sobre la naturaleza última, sobre el ser. Así, todo planteamiento ontológico supuso un planteamiento sobre el ser del habla, sobre el poder que habita en la palabra. En términos generales, la presencia histórica del tema del habla y su relación con las teologías y el misticismo de la India está lejos de ser homogénea o uniforme. Por un lado, tenemos una fuerte tendencia a descalificar el habla como vía para el entendimiento de los problemas últimos de la vida, por definición inefables. *Nāma* y *rūpa* (nombre y forma), insisten las Upanishads, y en general el vedānta, son las determinaciones que nos impiden ver al ser supremo, y por ende están asociados con formas inferiores de conocimiento, lo que en el contexto de una vocación decididamente espiritual como la de la India fue siempre sinónimo de ignorancia. Por otra parte, acaso no hay tradición espiritual que haya indagado y especulado teóricamente con tanto detalle en el poder místico del habla. Los conceptos, experiencias y corrientes que ejemplifican esta segunda tendencia son tan variadas como profundas; allí está por ejemplo el concepto

¹⁰⁸ VII.279.

védico de *mantra*, heredado prácticamente a todas las tradiciones y escuelas del hinduismo hasta convertirse en un elemento inherente a la vida del pueblo indio hoy en día.

La obra de Jñānēshwar se sitúa en esta aparente disyuntiva. Mientras que, como veremos, el *Amṛitānubhava* se inclina hacia una refutación del habla como instrumento para el conocimiento del ser, algunos de sus poemas, en especial, su *Haripāth*, constituyen ejemplos consumados del valor espiritual atribuido a la palabra¹⁰⁹. No es nuestro objetivo explicar esta ambivalencia, pero sí es interesante notar cómo Jñānēshwar es un heredero de las diferentes tendencias, ortodoxas y heterodoxas, alrededor de este tópico tan importante en el pensamiento de la India.

Jñānēshwar bien hubiera podido sintetizar su interpretación del habla con otro de los *Shivasūtra*: *El lenguaje es la base del conocimiento [limitado]*¹¹⁰, íntimamente conectado con el ya estudiado *jñānam bandha*. En su comentario al sūtra, Kshemarāja explica que la irrupción de representaciones mentales no podría tener lugar sin la intervención del habla. Agrega además que esta interdependencia del flujo cognitivo y el habla ocurre tanto en un nivel sutil como en uno muy concreto, por ejemplo, en el hecho común de que todos pensamos con palabras y comunicamos nuestros conocimientos bajo un código estructurado lingüísticamente¹¹¹.

El problema radica en que, según Jñānēshwar, el habla funciona en el espacio del conocimiento limitado y en consecuencia se trata de algo igualmente limitado. Si consideramos que la experiencia del ser es el criterio único y último para comprender y vivir la realidad entera, entonces el lenguaje será limitado en todos los terrenos mientras no se reconozca su verdadero fundamento en esa experiencia. Tal como el conocimiento limitado o ignorancia, el habla conceptualiza la realidad a partir de una relación dual que opone una conciencia y un objeto, es decir, conceptualiza la realidad en los mismos términos que Jñānēshwar refuta, a saber, los de una realidad fenoménica escindida de la realidad absoluta que, entendida como realidad trascendente, hace del mundo inmediato un mundo ilusorio. Así, con la refutación de tales conceptos, inevitablemente tiene lugar una disolución del sentido del habla como parte esencial de la intrincada trama ilusión-ignorancia-esclavitud y sus contrarios luminosos realidad-conocimiento-liberación. Dice Jñānēshwar:

¹⁰⁹ Para el lugar preponderante de la repetición del nombre en el *Haripāth* y en general en Jñānēshwar, véase la obra de Vaudeville, Charlotte, *L'Invocation. Le Haripāth de Dñyandev*, 1969.

¹¹⁰ Shivasūtra, I.4. Singh, Jaideva, *Op. Cit.*, p. 25.

¹¹¹ Shivasūtra Vimarshini, I.4. Iyengar, Shrinivas, *The Shiva-Sutra Vimarshini of Kshemarāja*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1994, pp. 7-8.

Es un hecho que los cuatro [niveles del habla] son útiles para la salvación del ser individual, pero con la destrucción de la ignorancia éstos también desaparecen. ... tal como un sueño se desvanece cuando uno despierta, del mismo modo el habla desaparece junto con la ignorancia [con quien está íntimamente relacionada]¹¹²

En el contexto narrativo del misticismo tradicional esta destrucción supondría el acceso a la realidad suprema (...*ain cuando el lenguaje desaparece con la ignorancia, renace en la forma del conocimiento de la realidad*¹¹³), entendida, por oposición a la realidad verbal, como una realidad inefable. Así, superar el lenguaje, en el sentido de trascenderlo o negarlo, tal como ocurre para el yogui del misticismo introspectivo con la ilusión del mundo y la apariencia de los sentidos, constituiría en efecto la senda real al conocimiento verdadero:

Con el sacrificio [del lenguaje] debe encenderse la luz del conocimiento¹¹⁴

Sin embargo, este conocimiento al que se refiere aquí el texto no es el conocimiento supremo, la experiencia directa y constante del ser, pues depende del artificio narrativo que acepta la existencia de la ignorancia y en última instancia la existencia de una dualidad previa. Como señalamos antes, si el conocimiento depende de la ignorancia no es conocimiento. Por tanto, la superación del habla por medio de la fórmula tradicional de lo inefable y el silencio¹¹⁵ tampoco representa, en el contexto del *Amritâmbhava*, la realización mística. Es por esto que Jñanêshwar agrega al verso apenas citado:

Con su sacrificio [el lenguaje] debe encender la luz del conocimiento, pero este conocimiento es un esfuerzo fútil.¹¹⁶

La refutación tradicional del habla a favor de su contrario, el silencio, es una refutación limitada en la medida en que depende de la realidad previa del lenguaje, como trampolín negativo hacia la experiencia última. Se trata finalmente de una refutación limitada porque esa realidad

¹¹² III.2, 4. Los cuatro niveles del habla son *vaikhari*, el plano más elemental o corpóreo del habla que coincide con la expresión verbal; *madhyama*, el habla de la vida mental, el discurso interior; *pashyantî*, un habla más sutil en el que el lenguaje es una realidad intuitiva anterior a los pensamientos y los sonidos; y *parâvâk*, el nivel más profundo en el que el lenguaje es uno con la pulsación espontánea y absoluta de la conciencia suprema. Se trata pues de estadios de conciencia a partir de la dimensión mística del lenguaje.

¹¹³ III.7

¹¹⁴ III.8

¹¹⁵ Esta idea, que es estructuralmente afín a las explicaciones metafísicas del mundo y el conocimiento antes estudiadas, puede parecernos sumamente familiar a ideas y conceptos dentro de la filosofía y el misticismo de Occidente. De hecho, algunos de los argumentos que favorecen una proximidad entre la mística de Occidente y el hinduismo, o mejor dicho, que atribuyen al hinduismo la categoría occidental griega de misticismo se basan en esta polaridad que confronta lenguaje y silencio, destacando las limitaciones del primero frente a la supremacía del segundo en los asuntos del alma y las cuestiones divinas.

¹¹⁶ III.8.

“problemática” que el buscador se empeña en desentrañar simplemente no existe. La perplejidad de la ineficacia de la palabra no está pues en el hecho de que en sí misma no tenga el poder de ofrecernos el conocimiento del ser destruyendo el letargo de la nesciencia, sino en que no hay tal ignorancia y por tanto tampoco hay algún ser supremo que revelar. La palabra no tiene sentido en relación con la realidad absoluta simplemente porque no hay ninguna ignorancia que destruir:

La palabra es absolutamente inservible para el caso del ser que es auto-luminoso y existe por sí mismo.

No hay nada más que el Uno. Por tanto, éste no puede ser objeto del recuerdo o el olvido.¹¹⁷

Puesto que el ser es fundamento de sí mismo y además es simultáneamente una realidad trascendente y manifiesta, en último término la refutación del habla consiste en que ésta no contribuye en nada a la experiencia del ser, ni en el sentido positivo de ser un medio para su revelación, ni en el sentido negativo de que al negarle o destruirle, el ser debiese destellar en el horizonte de la oscuridad silente. En los dos casos, como silencio o como portavoz, la palabra - incluyendo aquí la palabra o palabras que denotan al ser- sólo tiene el mérito de insinuar esa realidad. Así por ejemplo, en el primer caso, Jñanéshtar elogia la palabra en los primeros versos del capítulo sexto, basado en su poder para mostrarnos las cosas del mundo:

La palabra es la flor del firmamento, y es la causa del fruto en la forma del universo. No hay nada que no pueda ser mesurado por la palabra.¹¹⁸

Su poder también puede alcanzar dimensiones magníficas cuando está al servicio de la búsqueda espiritual, siendo entonces creadora de una realidad ilusoria que nos permite imaginar la verdad última. La palabra aporta tanto la ilusión cósmica como la visión de lo real o la liberación, que aquí no debe entenderse como sinónimo del estado experiencial último pues arrastra aún la dualidad y depende de sus contrarios para concebirse y consumarse:

La palabra libera al ser individual atrapado en un cuerpo. El ser se reconoce a sí mismo por medio de la palabra.

Cuando el sol abre el día, se convierte en el enemigo de la noche. Por tanto, no podemos comparar a la palabra con el sol.

El camino de la acción y la inacción, aunque opuestos, están basados al mismo tiempo en la palabra.¹¹⁹

¹¹⁷ VI.13, 14.

¹¹⁸ VI.4.

¹¹⁹ VI.8-10.

La palabra posee pues un sentido fundamental dentro de la narrativa ontológica que se nutre de cualquier dualidad conceptual (que paradójicamente es fruto del poder de la palabra); más aún le da sentido al posible éxito experiencial de tal esquema cuando el yogui alcanza la iluminación a costa de haber renunciado a un mundo que consideraba ilusorio y gracias a su anhelo fijo en una realidad trascendente, introspectiva y silente. Tiene pues sentido para el proceso espiritual desde la perspectiva del individuo, más no del ser mismo.

Esto no quiere decir sin embargo que el ser no deba entenderse como silencio, de hecho Jñanēshwar utiliza en más de una ocasión esa imagen arquetípica del misticismo (*¿Tienen algún valor las palabras en el momento en que la experiencia misma se disuelve? [...] ¿Cómo podrían describir las palabras al ser cuando el lenguaje mismo desaparece y no queda ni huella de algún sonido*¹²⁰). Lo que sucede es que ese silencio no debe entenderse como producto de la destrucción del habla, es decir, como un silencio que tiene en el habla su condición primera. El silencio del ser es un silencio que debe concebirse, por más difícil que parezca, sin oposición a la verdad fonante, a la palabra. Es un silencio autónomo y constante - aún en el habla. Es un silencio dinámico y vivo en el torrente de las palabras y que vibra en ellas. No supone la destrucción del lenguaje ni conduce a una trascendencia de la comunicación donde se entable un diálogo con una potencia extraña o meta-lingüística.

En realidad, el texto no nos dice lo que significa en última instancia la disolución de la palabra. Estamos inclinados a suponer sin embargo, que no se trata de una mera nulidad total a cambio de una realidad inefable de corte metafísico, pues ese vacío absoluto, en la línea de pensamiento del propio Jñanēshwar, ha sido refutado.

4.4 El sendero de la gracia: el guru o maestro espiritual

4.4.1 El guru en el *Amritānubhava*

Como señalamos en su momento, el *Amritānubhava* no es un texto típico de yoga o un manual de mística. No hay en él alusión alguna a técnicas o prácticas que nos conduzcan al estado supremo. Sus páginas se dedican por completo a comunicarnos ese estado, hablan desde él y hacia él se dirigen. Jñanēshwar asume que cada individuo está ya inmerso por derecho propio en esa experiencia. Sin embargo, también como lo hemos señalado en múltiples

¹²⁰Cfr. V.62-63.

ocasiones, el *Amritāmubhava* es un tratado totalmente místico, es *auténticamente* místico, en cuanto que sostiene y confirma de principio a fin la experiencia de la unidad.

Este estado es para Jñānēshwar tan total, tan autónomo, tan inclusivo, tanto en nuestras concepciones de lo trascendente como de la realidad fenoménica, tanto si lo sabemos o no (dando pie deliberadamente al binomio conocimiento-ignorancia), que no hay cabida en él para ningún conflicto o tensión, ninguna inconclusión o limitante, y por tanto para la necesidad de un esfuerzo sobrehumano que debiera solucionar el supuesto dilema. La ausencia de esta vía práctica, en el sentido tradicional del término, es pues una consecuencia lógica del tipo de elucidación que Jñānēshwar desarrolla en este texto.

Lo más cercano a esa posible vía o sendero místico, el único elemento al que el texto parece hacer referencia en esa dirección, es el *guru* o maestro espiritual, cuya función en la obra es de gran importancia, aunque sutil y casi imperceptible, conformando un trasfondo místico-ontológico y no simplemente un adorno devocional y lírico que anima una solemne discusión filosófica.¹²¹

La importancia que Jñānēshwar da al guru es de hecho extensible a toda su obra, al grado que bien puede reconocerse en él a uno de los pocos grandes expositores sobre el tema. Como veremos, esta importancia se debe a que el guru representa un sinónimo de la verdadera fuente experiencial de donde mana todo lo que puede decirse o explicarse sobre la realidad última o el sendero místico.

Aunque el *Amritāmubhava* incluye expresamente un capítulo dedicado al guru (el segundo), se trata en realidad de un tema que recorre todo el texto en relación con diferentes conceptos. Así por ejemplo, en el capítulo tercero, Jñānēshwar dice:

Incluso por medio de su sacrificio, los cuatro tipos de habla son incapaces de pagar plenamente esta deuda. La he pagado al inclinarme ante los pies sagrados del guru.¹²²

Por su parte, el octavo abre con la siguiente exclamación:

En cuanto a nosotros, no poseemos ni ignorancia ni conocimiento. Nuestro guru nos ha revelado lo que somos en verdad.

¹²¹ Como bien señala E. Cross la poca relevancia que se ha concedido al guru en la trama místico-filosófica del *Amritāmubhava* es palpable por ejemplo en la ausencia total del tema en el libro de Bahirat: *Bahirat ignora todo el capítulo dedicado a Nivritti y no penetra en su significado.* (Cfr., Cross, E., p. 248). Según la historia tradicional Nivritti, el guru de Jñānēshwar, debió ser además su hermano mayor.

¹²² III.32.

Felizmente nuestro guru nos ha hecho tan grandes que no cabemos en nosotros mismos.

En suma, ¿cómo podría describirse con palabras el estado que nos concede Shri Nivrītti?¹²³

Y luego hacia el final del libro:

¡Oh, Shri Nivrītināth! Me has bendecido con esta dicha suprema...¹²⁴

Al leer estos pasajes no queda la menor duda de que Jñānēshwar atribuye todo su conocimiento a su guru. ¿Podemos afirmar en este sentido que el guru constituye una especie de sendero o dimensión espiritual práctica para alcanzar el estado último? Desde luego esta pregunta nos lleva a otra más simple y acaso más importante, ¿qué o quién es el guru? Antes de responder a esta pregunta en el texto, vale la pena trazar brevemente los antecedentes escriturales de la figura del guru en la historia del pensamiento místico de la India, en particular entre los pensadores del shivaísmo de Cachemira.

4.4.2 Antecedentes de la figura del guru en la tradición

La importancia del guru o maestro espiritual en la literatura religiosa de la India está presente de manera implícita en el carácter iniciatorio y oral del conocimiento sagrado, y en consecuencia puede remontarse al origen mismo de esta tradición durante el llamado período védico. Más tarde, las enseñanzas de las Upānīshads también presuponen esta relación entre un maestro y un discípulo quien poseía los méritos suficientes para recibir el conocimiento secreto o místico (*upānīshad*). Es también en las Upānīshads que tenemos las primeras alusiones explícitas al carácter imprescindible del maestro para la búsqueda de la experiencia interior. Así por ejemplo, empleando un lenguaje metafórico la *Chāndogya Upanīshad* describe al individuo que no cuenta con un maestro como alguien que ha sido abandonado en un lugar desierto con una venda en los ojos y sin ofrecerle ninguna pista de cómo volver a casa.¹²⁵

La misma Upānīshad contiene la historia de Satyakāma quien aprende parcialmente la naturaleza del ser supremo (*Brahman*) primero de un toro, luego del fuego, un cisne y un somorgujo. Sin embargo, establece la Upānīshad, sólo un maestro podría revelar a Satyakāma la enseñanza completa, la experiencia unitiva con ese ser de todo:

¹²³ VIII.1.

¹²⁴ X.1.

¹²⁵ *Cfr.*, Chāndogya Upanīshad, 6.14.

Llegó a casa del maestro. El maestro le dijo: “Satyakâma”. “Señor”, respondió. “Querido, brillas como quien conoce el brahman. ¿Quién te ha instruido?” “Seres diferentes a los hombres”, respondió, “pero deseo que tú me enseñes. He oído de hombres como tú que el conocimiento aprendido del maestro es el mejor para avanzar”. Entonces le instruyó, y nada faltó.¹²⁶

De acuerdo con la Upánishad, Satyakâma se convirtió a su vez en maestro y entre sus discípulos estaba Upakosala, quien luego de recibir varias enseñanzas de los fuegos rituales éstos le informan:

“Querido Upakosala, ahora tienes el conocimiento acerca de nosotros y acerca del ser (*âtman*), pero sólo el maestro podrá decirte el camino”.¹²⁷

A partir de esta época, prácticamente todas las tradiciones y corrientes espirituales de la India, independientemente de sus postulados teológicos u ontológicos, están basadas en esta relación íntima entre un maestro y un discípulo. Este elemento es de hecho la dimensión real e inmediata de lo que de otro modo serían meras especulaciones teóricas. La figura del maestro garantiza que estas teorías tengan un efecto real en un nivel íntimo y experiencial. La *Bhagavadgîtâ* es otro caso ejemplar de este plano vivencial detrás de una “elevada” narrativa teórica.

Fue en una época posterior en la que finalmente la antigua importancia espiritual del maestro se convirtió en un elemento temático de primer orden en el pensamiento de la India. Este giro ocurrió principalmente entre las diferentes escuelas poco ortodoxas, a veces englobadas bajo el término genérico de *tantra*, y que antes hemos identificado con un amplio movimiento de renovación narrativa y experiencial de las antiguas enseñanzas del canon vedantino. Entre estas escuelas, el shivaismo no-dual de Cachemira ocupa un lugar notable. Así por ejemplo, los ya referidos *Shivasûtra* condensan las elaboraciones temáticas alrededor del guru cuando afirman lacónicamente *el guru es el medio (gururupâyah)*.¹²⁸ Por su parte, Goraknâth ofrece un testimonio muy parecido:

Es extremadamente difícil [...] tener éxito en la realización de la verdad y la liberación absolutas sin la ayuda de un maestro.¹²⁹

¹²⁶ *Ibid.*, 4.4.9.

¹²⁷ *Ibid.*, 4.4.14. Para otros ejemplos de la importancia del maestro en las Upánishads veáse también, Katha Upanishad 1.2.8; y Shvetâshvâra Upanishad, 6.22.

¹²⁸ Shivasûtra, 2.6. “Sólo aquel guru que ha alcanzado la realización del ser puede ayudar al aspirante a conseguir [ese conocimiento].” Edición de Jaideva Singh, *Op. cit.*, p. 102.

¹²⁹ Citado por Banerjea, A.K., *Op. Cit.*, p. 245.

¿Qué es pues lo que el guru enseña, ofrece o facilita que se convierte en una figura venerada imprescindible? Los *Shivasūtra* establecen: *El conocimiento del ser es el don que esparce (a su alrededor)*.¹³⁰ Este don o regalo (*dānam*) que otorga el maestro presupone por tanto que él mismo se ha establecido definitivamente en el estado de la conciencia suprema. El guru vive constantemente en la experiencia de la no-dualidad y además puede guiar a otros a ese mismo estado, destruyendo entre otras cosas la idea de que somos distintos a él. En este sentido, el guru debe entenderse en último término como un principio místico más que como una persona, incluso si esa persona está muy versada en las escrituras o es un dechado de sabiduría y virtudes morales y espirituales. De acuerdo con la teología mística de estas escuelas, el guru es pues el instrumento divino que permite, propicia y garantiza esta transmisión directa de la verdad en toda su pureza e integridad y que en muchos casos ocurre fuera de un contexto ritual o ceremonial.

Todas estas ideas condujeron finalmente a la proclamación, a menudo matizada ricamente con un lenguaje devocional extraordinario, de la identidad del guru y el estado de conciencia última. El guru se convierte entonces en un sinónimo vivo de la experiencia de la no-dualidad.

Es pues muy importante tener en cuenta todas estas ideas al momento de estudiar el *Amritānubhava*, pues de ellas depende el entendimiento más profundo del papel que juega el guru a lo largo del texto. De hecho, tales ideas y conceptos conforman el marco experiencial y escritural en el que Jñanēshwar circunscribe su propia interpretación del guru y la relación entre éste y la experiencia última.

4.4.3 El significado místico-ontológico del guru

Lo primero que debe observarse es el paralelismo conceptual entre las definiciones que el *Amritānubhava* ofrece acerca del guru y los calificativos que Jñanēshwar presenta para explicar la superioridad de la experiencia mística sobre los diferentes *prāmana* o instrumentos canónicos para validar el conocimiento espiritual:

¿Cuántos conjuntos de inferencias podría expresar empleando las palabras “él” y “quién”? El guru no es algo que pueda inferirse mediante ningún tipo de demostración (es decir, está más allá de todas las demostraciones).

¹³⁰ Shivasūtra, 3.28. Singh, Jaideva, pp. 191-192.

Él es indescriptible y las palabras enmudecen ante su unidad que no tolera ninguna dualidad.¹³¹

Son múltiples y profundas las ideas que pueden extraerse de estas estrofas. Primero, que es imposible abordar al guru a través del lenguaje y las demostraciones de la lógica pues en su ser mismo el guru es, como el ser, no-dual. El guru es además autónomo, fundamento de sí mismo, se explica por sí solo en virtud de su integridad absoluta. En el mismo capítulo, Jñanēshwar ofrece la siguiente definición:

La oscuridad de la ignorancia se transforma en la luz bendita del conocimiento del ser con el simple toque del sol de su gracia.¹³²

Tomado de manera independiente, el contenido de este pasaje parece alinearse con los conceptos tradicionales del misticismo, cuyo fundamento ontológico gira alrededor de una dualidad previa que resuelve narrativamente la experiencia de la unidad de todas las cosas. Así, tendríamos que la realidad de la ignorancia en el discípulo se opone a la realidad despierta o verdadera del guru. Gracias a esta diferencia el guru puede revelar al discípulo el conocimiento, destruyendo entonces la ignorancia previa. Pero, ¿no acabamos de ver que, según Jñanēshwar, todo conocimiento que se funda en la premisa real o figurada de la ignorancia, la esclavitud o la ilusión del mundo debe descartarse automáticamente como conocimiento? ¿no acabamos de ver que esta premisa, común a las especulaciones filosóficas sobre el principio último, tiene su condición de posibilidad en conceder cierto grado de validez, aunque sea sólo narrativamente o como estrategia didáctica, a la existencia de la ignorancia? Más, ¿sin ignorancia, qué oscuridad ha de disiparse, o cuál es esa luz que el guru confiere y a quién?

Ensayar una respuesta a estas preguntas es algo que depende no sólo de una lectura más detenida del capítulo que el texto dedica al guru, sino además de tener siempre presente el tema central de la obra: la cuestión del ser. De este modo, aún cuando ciertamente Jñanēshwar introduce ocasionalmente ideas de corte tradicional en las que el guru es sinónimo de luz y conocimiento, es importante destacar que el guru es ante todo una realidad espiritual o un principio divino, y no un individuo. A pesar de su facticidad física, el guru es uno con la realidad absoluta, que en el lenguaje del *Amritānubhava* significa “trascendencia manifiesta”,

¹³¹ II.27-28.

¹³² II.10. Esta definición es muy semejante a las que aparecen en algunos textos tántricos. Por ejemplo el *Kulārṇava Tantra*, un texto medieval, dice: *La sílaba “gu” significa oscuridad; y la sílaba “ru” aquello que la elimina. Por tanto, el guru es la luz del conocimiento que disipa la oscuridad de la ignorancia.* Cf. Kumar, R.R., *Kulārṇava Tantra*, Bēnares, Prachya Prakashan, 1983, p. 328.

trascendencia creadora y dinámica. Así pues, si no hay diferencia alguna entre el guru y el ser, cuál es el sentido que posee tal diferenciación o en todo caso esa redundancia. Jñanēshwar explica:

Ahora (me inclino ante él) que es el manantial del jardín de la búsqueda espiritual, el filamento propicio de la voluntad divina y, aunque sin forma, la personificación de la compasión.

(Me inclino ante él), quien lleno de compasión corre a ayudar a la conciencia pura que experimenta la individualidad al deambular por el bosque de la ignorancia.

Me inclino ante Nivritti, mi maestro espiritual, quien al matar al elefante de *māyā* concede el platillo de las perlas de su propio templo.

Aquel por cuya sola mirada la esclavitud se transforma en liberación y el ser conciente se realiza a sí mismo.¹³³

Lo que estas palabras nos enseñan es que el guru no sólo es uno con el ser supremo, no sólo participa del estado de realización interior, sino que además él es el medio que, en virtud precisamente de su condición ontológica, permite la experiencia del ser a otros seres humanos. De este modo, el guru encarna y sintetiza las complejidades narrativas que todo misticismo supone. Él es la dimensión viva de las palabras que buscan comunicar la experiencia interior, y por tanto es el argumento final y más válido de lo que cualquier narrativa pudiera expresar.

Aunque en un nivel último guru y experiencia interior son lo mismo, la distinción es funcional, pues el guru es el aspecto didáctico del ser, o dicho de otro modo, el ser incluye en su ser mismo una vía hacia sí, una especie de senda luminosa en la que avanza hacia sí mismo, y a esa senda, a ese puente que une al ser con el ser se le llama *guru*. Así, sin anular la dimensión personal del maestro, Jñanēshwar expande ese dato inmediato identificándolo con la conciencia suprema. Lo que el guru enseña al discípulo es el ser del guru. Hay una congruencia total entre el ser del guru y la enseñanza del guru. Es por esto que su sola presencia, su sola mirada, lo dice todo. Él es, en su ser mismo, siempre y en cada circunstancia posible, todo el ser.

Por otra parte, si hablar del guru es necesariamente hablar del discípulo entonces también es necesario ampliar nuestra percepción ordinaria de éste último, así como del sentido que posee la relación entre ambos. Es notable por ejemplo que en los versos antes citados el texto no se refiera al discípulo en términos de una persona individual sino de la conciencia misma. El guru rescata, dice Jñanēshwar, *a la conciencia pura que experimenta la individualidad* [...]; el guru permite que el ser conciente se realice a sí mismo.

¹³³ II.1-5.

Comprender estas palabras supone traer a la memoria la densa exposición de Jñanēshwar sobre la realidad última como un único principio que debe su carácter absoluto y supremo a su capacidad inherente y espontánea para manifestarse en formas concretas, de tal suerte que nuestras actividades sensoriales y la realidad fenoménica en su totalidad son también el ser. Esto significa, para el caso de la relación guru-discípulo, que el discípulo ya es también, como el guru, existencia pura, y comparte, aún sin saberlo, la esencia misma del guru. Lo que el discípulo encuentra en el guru es un “sí mismo”. Si el ser del guru es el ser mismo, entonces el que busca y el que encuentra son idénticos:

[El guru] es como un espejo en el que el ser contempla su propia dicha.¹³⁴

La idea del guru como espejo es tan hermosa como intrigante. Presupone que el guru, entendido como principio místico, no refleja a otro individuo, sino que por el contrario absorbe o abisma toda individualidad; es decir, el guru refleja “verdaderamente”, refleja todo el ser en nosotros, o todos nosotros en el ser, y de ese modo no refleja a nadie, pues no hay otro.

Invertiendo los términos, habría que decir que el guru es el discípulo. Esta especie de doble tautología es una expresión más del carácter lúdico del ser al que el texto se refiere en otros capítulos bajo contextos distintos. Es sólo entonces que la aparente contradicción del guru como aquel que disipa la oscuridad de la ignorancia se esclarece. Antes que destruir la dualidad o la diversidad que determina nuestra experiencia ordinaria del mundo, el guru revela la unidad en la unidad, revela la revelación constante, ilumina lo que siempre ha sido luz, conduce al discípulo a lo que éste siempre ha sido y destruye lo que nunca existió:

Él ha alcanzado la grandeza de un maestro espiritual a través de la modestia (de su discípulo). Es tan afortunado de destruir aquello que no existe.

¿Cómo podría destruir algo cuando en realidad no hay nada que destruir? [...] ¿Cuándo ha percibido el sol la oscuridad? Y no obstante, se le conoce como el enemigo de la oscuridad.¹³⁵

Ésta es desde luego la perspectiva final. No obstante, como es el caso de otros de los grandes pensadores de la India, esta visión última y radical no anula la formulación preliminar del drama místico, en el que maestro y neófito son necesariamente dos entidades separadas, cumpliendo cada una con una función simbólica importante. Así por ejemplo junto a la siguiente proclamación:

¹³⁴ II.6.

¹³⁵ II.20, 33-34.

La conciencia pura no se sentía feliz estando sola, así que tomando la forma de maestro y discípulo se contempla a sí misma.¹³⁶

Jñanëshwar señala:

Gracias a su ayuda el individuo alcanza el estado de Brahman [...] Quien se esfuerce con devoción y considere la voluntad del guru como lo más elevado obtendrá el fruto de sus esfuerzos.¹³⁷

Para volver de nuevo a la experiencia más radical:

Gracias a su extraordinario juego lo que es ilusorio se vuelve real, lo inerte cobra vida y lo imposible es posible [...] Tú has creado infinitos nombres y formas y los has destruido con la fuerza de tu poder....¹³⁸

La meta de la relación guru-discípulo es la identidad de lo que de hecho ya era uno:

...las palabras maestro y discípulo denotan una misma realidad y es el maestro quien vive en ambas formas [...] Aún cuando maestro y discípulo aparecen como dos, es el maestro quien se deleita al disfrazarse de ambos.¹³⁹

Pero esa identidad es además siempre expansión manifiesta:

¡Qué maravillosa es su amistad! Él ha hecho manifiesta la dualidad de maestro y discípulo allí donde no hay espacio siquiera para uno.¹⁴⁰

En una decena de estrofas (versos 43-54), el texto aborda esta identidad en la diferencia a través de un lenguaje devocional. La línea argumentativa es similar a la de la tríada epistemológica antes vista. En este caso los tres elementos o dimensiones de esa unidad son “el devoto”, “el acto de adoración” y “el objeto adorado o el guru”. De acuerdo con Jñanëshwar, los tres suceden simultánea y constantemente al interior de la misma conciencia y de hecho encuentran su vitalidad particular en ella:

Quando intento postrarme ante él, no permanece ante mí como un objeto de mis reverencias. Ningún tipo de diferencia puede persuadirlo.

La vista no tiene sentido donde no hay forma. Logramos ese estado a través de la gracia de sus pies [...] Del mismo modo, tan pronto como lo observo tanto aquel que adora como el objeto de adoración se desvanecen como sueños en el estado de vigilia.¹⁴¹

¹³⁶ II, 13.

¹³⁷ II, 16-17.

¹³⁸ II, 35, 38.

¹³⁹ II, 61, 64.

¹⁴⁰ II, 55.

¹⁴¹ II, 43, 50, 53.

Desde la perspectiva del ser, no es posible adorar al guru simplemente porque no hay referencia a otro estado de cosas, ni relación con nadie más. Su perfección es tan total que suprime toda relación devocional. La paradoja es más que evidente: el capítulo segundo lleva por título “alabanza al guru”, es decir, constituye un acto de devoción. Es posible sin embargo, justificar cualquier adoración siguiendo el mismo argumento por el que Jñanēshwar la descarta. Si el ser es libertad absoluta, y siendo así, aparece como diversidad, por ejemplo como maestro y neófito, entonces sólo en él habita la posibilidad de la adoración.

Como sea, Jñanēshwar hará alusión a un vínculo mucho más fuerte y profundo que el de la adoración y que de hecho sirve de fundamento a cualquier expresión amorosa o devocional. Me refiero a la noción de gracia. Hablar del guru es hablar de este don que el guru otorga, su gracia.

Al derramar su gracia el veneno de la ignorancia se transforma en el néctar del conocimiento absoluto.¹⁴²

4.4.4 La noción de gracia

Siendo un tema estrechamente asociado con el concepto de guru, la historia escrituraria del hinduismo nos ofrece temáticamente muy pocas explicaciones sobre la noción de gracia. Son varios los términos y conceptos para referirse a este poder o evento que sirve de lazo entre guru y discípulo. Están por ejemplo *dānam* (emparentado etimológicamente con el griego *dooron* y el latín *doonum*), *amagraha*, *prasāda* o *kripa*. En cualquiera de sus acepciones se trata de un gesto totalmente gratuito, un don o favor de parte del maestro en beneficio de la transformación espiritual del discípulo. La gracia es el complemento necesario y decisivo a todos los anhelos, esfuerzos o méritos personales de un buscador. Se trata de un evento tan definitivo que de hecho, como señala Jñanēshwar haciendo eco de otros momentos del hinduismo, todos los esfuerzos personales llegan a su fin:

Todos los esfuerzos del aspirante espiritual cesan tan pronto como éste encuentra a su guru...¹⁴³

Desde la época de las Upánishads aparece sugerida esta idea como un elemento crucial para el conocimiento místico. El diálogo entre Yama, el dios de la muerte, y Nachiketa, que aparece tanto en la *Katha* como en la *Mundaka*, es un ejemplo representativo:

¹⁴² II.14.

¹⁴³ II.8.

Más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande es el *âtman* ubicado en lo más oculto del hombre. Aquel que libre de deseo contempla, por gracia del creador, la grandeza del *âtman* queda libre de penas.

Este *âtman* no puede ser logrado por medio de la instrucción ni por la inteligencia, ni por medio de mucho oír. A quien debe obtenerlo, a aquel a quien elige, el *âtman* revela su verdadera naturaleza.¹⁴⁴

¿Cómo se explica el concepto de gracia? Sin duda está relacionado con la libertad que fundamenta el intercambio amoroso de Shiva y Shakti. En virtud de su voluntad plena, el ser crea el universo entero y su devenir asombroso. Al mismo tiempo, este acto de libertad supone el ocultamiento de la naturaleza trascendente y absoluta del ser. Así, aunque en un sentido original la realidad puede concebirse como el *aparecer* espontáneo del ser mismo, en un segundo momento esa misma realidad termina por darnos la impresión de *parece ser* algo que en verdad no es, es decir, se convierte en una ilusión o apariencia. En suma, si el olvido del ser nace de la libertad más soberana, del poder ilimitado de la conciencia, estamos obligados a aceptar que es únicamente también un acto de libertad lo que puede revertir el acto sublime de la manifestación, que a los ojos del individuo puede parecer el más terrible y absurdo de los dramas. Dicho lacónicamente, *sólo la libertad puede salvar a la libertad*. Esta “segunda libertad” que coincide con una especie de *anagnórisis* al interior de la conciencia suprema se conoce como gracia. La gracia es por tanto, tal como el guru, un acontecimiento místico y depende en consecuencia de la *experiencia ontológica fundamental, de la ontología de Shiva y Shakti*.

Así expuesto, el concepto de gracia es totalmente coherente dentro de esta ontología mística, de manera diametralmente distinta al misticismo de la narrativa metafísica basado en el esfuerzo personal y subjetivo de un individuo que asciende penosamente la escabrosa ladera del ser librando oscuras zarzas e ilusorios espinos. Para ese individuo prospecto de místico, el ser no es sino la otra cara, la cara opuesta a su realidad inmediata, y la única forma a su alcance para salvar este abismo es el ascetismo y la renunciación. Se trata de un método y una dirección que responden perfecta y coherentemente a una narrativa ontológica determinada. Sin embargo, el dilema de este esquema radica en que en la medida en que el ser es una realidad experiencial autónoma y más allá de toda identificación personal, todo fatigoso empeño por alcanzar la cima supone más bien el peligro de alejarse de la verdad, por el simple hecho de que ese empeño confirma y repite la individualidad. Entre más uno desea escapar de la ilusión del mundo y

librarse de la garras de la ignorancia, las insensibles cuerdas de la red de *mâyá* parecen envolvernos y atarnos con más fuerza. Es aquí que confluye el carácter imprescindible de la noción de gracia.

Indiscernible de la figura del guru, la gracia es el vehículo místico-ontológico que confirma la unidad de todas las cosas sin negar la experiencia de la diversidad y las formas individuales. El poder de la gracia va de la mano del poder libre de Shiva, su *shakti*, para hacerse pasar por otro, en realidad, por muchos otros, al grado de transformarse en el secreto máspreciado de la vida. La libertad decide espontáneamente este ocultamiento, la libertad decide con la misma espontaneidad este reencuentro. La gracia es el mecanismo con el que Shiva cuenta para invertir el orden de su juego, para revelarse a sí mismo al interior de la estructura del ser individual. Este impulso de la libertad es la realidad misma del guru.

El guru es pues lo más próximo a una vía o camino místico, en el sentido tradicional del concepto, dentro de la propuesta del *Amritânubhava*. Sin embargo, en la medida en que se trata de una vía que el ser tiende desde sí hacia sí mismo, una vía que responde libremente a la necesidad de resolver un acto también nacido de la libertad, se trata entonces de una vía sin vía. No va a ninguna parte que no sea él mismo, no comienza ni termina en ningún sitio que no sea él mismo. Este absurdo constituye una nueva reiteración, ahora desde la perspectiva de la relación guru-discípulo y la noción de gracia, del *status* absoluto del ser en el discurso de Jñanêshwar, de la autonomía y plenitud ontológica en el seno de la experiencia mística.

4.5 Amritânubhava: el estado de devoción natural

4.5.1 El uso de la paradoja como vía al “estado natural” del ser

Los versos que abren el penúltimo capítulo del libro, titulado por algunos autores, no sin cierto grado de imprecisión, “el estado de liberación en vida”; y por otros, “el secreto de la devoción natural”¹⁴⁵, son de una belleza poética única. Son también versos de una profundidad sumamente paradójica. Lo primero que uno experimenta al leerlos es que el texto ha avanzado a otro espacio todavía más íntimo y profundo, del mismo modo en que por ejemplo puede

¹⁴⁴ Katha Upanishad, I.2.20, 23. Véase también, Mundaka Upanishad, III.2.3.

¹⁴⁵ Ranade, Bhagwat y la edición española se inclinan por el primer título, mientras que Bahirat y la edición de la fundación SYDA prefieren “el secreto de la devoción natural”, destacando de este modo el estado mismo, la experiencia misma, y no el individuo que la experimenta.

percibirse un giro en el lenguaje cuando uno pasa de los primeros dos capítulos a los siguientes seis. Atrás han quedado las demostraciones conceptuales, las refutaciones y la alusión a otras doctrinas y argumentos. Sin embargo, al mismo tiempo la belleza de los versos no está reñida con su profundo contenido místico y ontológico. Se funda en él y a la vez lo intensifica. Los versos dicen:

Ahora la fragancia se ha convertido en nariz, los oídos surgen de la melodía y el espejo se convirtió en los ojos.

Los abanicos se convierten en suave brisa. Los capullos toman la forma de las flores *champak* que despiden su dulce fragancia.

La lengua se transfigura en el sabor, el loto se abre para convertirse en el sol, el pájaro *chakor* se transformó en la luna.

Las flores adquirieron la forma de la abeja, la muchacha es un muchacho y la persona dormida se convirtió en su propio lecho.

Los brotes del árbol de mango se transforman en el pájaro carpintero, el cuerpo se convirtió en las brisas que vienen de las montañas Malaya....los sabores se convirtieron en lenguas.¹⁴⁶

Los versos son intrigantes precisamente porque son absurdos e impenetrables, y no obstante llenos de significado. El uso de este tipo de versos paradójicos de instrucción mística basados en una inversión o contradicción deliberada de las funciones y leyes lógicas y cuyo fin último es la transmisión de la experiencia de la unidad, la fusión amorosa de los contrarios, forma parte de una antigua tradición en el pensamiento de la India. Como en todo lo demás, los orígenes pueden hallarse en algunos pasajes de las Upanishads. Sin embargo, temáticamente, se trata de una práctica bien definida entre los movimientos tántricos, y en particular entre los miembros de la secta *nāth*. Un caso muy particular es el del poeta santo de Bénares, Kabîr (s.xv), quien le dio una gran personalidad y fuerza a este tipo de recurso místico-literario. Entre los *nāth* y en el propio Kabîr, la práctica se conoce como *ulatbâmsî*, que algunos autores traducen como “decir críptico” o “decir enigmático”.¹⁴⁷

A continuación cito tres ejemplos, uno de las Upanishads, uno de Goraknāth y uno más de Kabîr, con el fin de destacar la similitud que todos ellos guardan con las palabras del *Amritāmbhava*.

Sin manos ni pies, sujeta y camina; sin ojos ve, sin oídos escucha.¹⁴⁸

¹⁴⁶ IX.1-5. El pájaro *chakor* es un ave semejante a la perdiz, que según la mitología hindú vive de los rayos de la luna.

¹⁴⁷ Sobre este tópico véase el apéndice que ofrece Linda Hess en su libro sobre Kabîr, *The Bijak of Kabîr*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, pp. 135-161.

¹⁴⁸ Shvetāshvetara Upanishad, 3.19.

El loto llueve, el agua se moja....
El timbal carga mientras el camello suena.¹⁴⁹

La tierra llueve, el cielo se humedece,
la calabaza se hunde, la piedra se eleva,
el pan se come al panadero...¹⁵⁰

A propósito de este uso paradójico del lenguaje cuyo fin es desencadenar la visión mística de la no-dualidad en el universo mismo, Mircea Eliade, el gran historiador de la religión, señala:

La polivalencia semántica de las palabras acaba por sustituir el sistema común de referencia por el equívoco, inherente a cualquier lenguaje usual: esa destrucción del lenguaje contribuye también a “romper” el universo profano y a reemplazarlo por un universo con niveles convertibles e integrales.¹⁵¹

Las palabras de Eliade son ilustrativas en términos generales, sin embargo merecen cierta reserva al entrar al contexto particular del *Anritánubhava*, cuya elucidación ontológica es la mejor fuente para desentrañar el sentido de estos versos en apariencia crípticos. Por principio, es claro que Jñanéswhar desea recalcar la identidad de los contrarios. Esta polivalencia de la realidad, usando la terminología de Eliade, está fundada en última instancia en la propia “identidad contradictoria” (*coincidentia oppositorum*) de la realidad última, expresada vívidamente en la imagen de la pareja primordial Shiva y Shakti. Los versos son un reflejo de la estructura ontológica última; al mismo tiempo son una vía hacia esa unidad final, que se revela a través de la ambigüedad deliberada y la analogía de lo inverosímil. Por definición, esa unidad supone la abolición de toda dualidad. Y aquí es necesario volver a matizar la realización de esa unidad *versus* la destrucción de la dualidad. Puesto que el ser es trascendente y también manifestación creadora, la destrucción de la dualidad ha de entenderse como la transformación radical de la realidad fenoménica en un espacio lúdico de la conciencia suprema. No es pues una mera negación o superación de la diversidad a cambio de la visión iluminada *in abstractum*. A través de esta transformación de la que dan cuenta los versos de inversión que abren el capítulo, cada realidad mental y perceptual en la conciencia iluminada se convierte en una célula con significados infinitos, donde la estructura de relaciones es multidimensional y no dual o lineal. Se trata desde luego de una realidad totalmente experiencial y por tanto el alcance de

¹⁴⁹ Tomado del *Gorakbhāni*, obra atribuida a Goraknāth. Citado por Hess, Linda, *The Bijak of Kabir*, p. 142.

¹⁵⁰ Citado por Linda Hess, *op. cit.*, p. 192.

¹⁵¹ Eliade, Mircea, *El yoga. Inmortalidad y libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 185.

nuestro entendimiento se encuentra en relación directa con nuestra experiencia, ésta determina su límite. Como sea, y a pesar de lo alejados que pudiéramos estar de atisbar siquiera todas las posibilidades semánticas que emanan espontáneamente de esa gran conciencia, podemos al menos reconocer el tipo de experiencia de la que estamos hablando.

Es importante ahora abordar dos elementos fundamentales de esta sección del texto que pueden ayudarnos a este reconocimiento. De algún modo, Jñanēshwar sintetiza con ellos todo lo expuesto en el libro. Por un lado, está la noción de “espontaneidad” o “naturalidad” de la experiencia constante del ser, y por el otro, su interpretación del concepto tradicional de *bhakti* o devoción amorosa.

4.5.2 La experiencia del ser como un “estado natural”

En adición a la hilarante exaltación poética de la experiencia mística que confunde lúdicamente los pares de opuestos, Jñanēshwar proclama la experiencia de la unidad desde varias de las dimensiones antes analizadas. Así por ejemplo, empleando la fórmula de la energía pulsante o *spanda*, dice:

Aunque el alcanfor se presenta como textura para el sentido del tacto, como un objeto hermoso para el sentido de la vista, como una fragancia para el sentido del olfato, en sí mismo no es sino fragancia.

Del mismo modo, el ser pulsa en la forma de la diversidad sensible.¹⁵²

Desde la óptica del habla y el silencio:

Así pues, aún cuando retumban los tambores propicios de nuevas experiencias, éstos no se escuchan en el reino del silencio absoluto.¹⁵³

Y, notablemente, desde el punto de vista de la unidad epistemológica:

...multitudes de sentidos se precipitan simultáneamente sobre sus objetos.

Pero tan pronto como la visión alcanza un espejo se funde consigo misma (desapareciendo el espejo)...¹⁵⁴

En estas últimas líneas, Jñanēshwar nos dice que la realidad subjetiva se encuentra consigo misma al precipitarse sobre sus objetos, o mejor dicho, sobre aquello que llamamos desde una perspectiva limitada objetos. En el fondo, lo que el santo señala es que esta inversión absurda o

¹⁵² IX,14-15.

¹⁵³ IX,9.

¹⁵⁴ IX,10-11.

incluso ingenua es posible porque tiene su fundamento en la realidad inclusiva y no-relacional del ser. La realidad y su reflejo están sucediendo dentro del espacio creativo del ser y nunca fuera de él, por el simple hecho de que no hay nada afuera. La visión que hace de la nariz fragancia y del espejo ojos, no es sino la visión del ser, la única visión, la experiencia de la unidad. Esta experiencia, siendo la única, no está sujeta ni nace del deseo egoísta o de un criterio selectivo, es totalmente espontánea e inocente.

Los diferentes comentaristas y traductores del texto, tal vez teniendo más en mente el concepto tradicional de liberación, tienden en su mayoría a identificar este “estado natural” unívocamente con el individuo, es decir, con la espontaneidad que tradicionalmente se atribuye a la forma de vida del ser iluminado. Me parece que esta aproximación es susceptible de no coincidir cabalmente con el nivel más radical para esa experiencia en el *Amritānubhava*.

¿Qué significa que el ser sea espontáneo? Es evidente que Jñānēshwar no se refiere con “estado natural” a un momento original o primordial en el tiempo ni tampoco a una dimensión atemporal contraria o más allá a la realidad temporal ordinaria. La realización mística no equivale a un posible origen paradisiaco en el que el hombre vivía con ingenuidad y naturalidad la realidad prístina del universo; tampoco supone una trascendencia de la realidad temporal que tenga de por medio la suspensión parcial o definitiva de la misma. Lo mismo puede decirse si estuviéramos inclinados a creer que se trata de un pensamiento o experiencia “primitiva”, anterior o cualitativamente más original que el pensamiento racional y sistemático. Cada una de estas ideas trae consigo una jerarquía o comparación que implícitamente acepta la realidad de un conocimiento y de un estado de cosas no natural u originario, y por tanto tiene su fundamento en una dualidad.

Con “natural” Jñānēshwar se refiere a la presencia constante, autónoma y dinámica de una misma, y al mismo tiempo siempre nueva, conciencia, la conciencia del ser. Esta realidad es un acontecer continuo, sin ruptura ni interrupciones, “siendo eternamente”, completa en su unidad y perfección, y al mismo tiempo, completa en su manifestación libre de formas diversas y realidades siempre nuevas, motivo de su propio deleite:

La no-dualidad entra por su propia voluntad en el jardín de la dualidad. Y la expansión de la dualidad vuelve más profunda la unidad.¹⁵⁵

¹⁵⁵ IX.29.

Éste es uno de los versos más extraordinarios del texto. En él se proclama el modo en que la diversidad confirma el carácter absoluto del ser y, en términos experienciales, de la realización mística. De hecho, hace de la cuestión del ser y de la experiencia mística un solo momento, el momento constante de la realidad toda. El sentido absoluto de esta experiencia, esto es, la complementariedad necesaria y “natural” de las realidades ordinaria y trascendente, constituye un refinamiento ejemplar del significado tradicional de misticismo en el contexto del pensamiento de la India. Jñanēshwar dice:

El gozo de los objetos de los sentidos se convierte en algo más nectáreo que la dicha de la liberación; y así en la morada de la devoción amorosa el devoto y su Señor experimentan su dulce unión.¹⁵⁶

En la introducción señalamos cómo toda descripción del estado final de realización mística supone una narrativa ontológica, un sistema doctrinal sobre el principio último. En este capítulo noveno, el texto ha llegado a la descripción de ese estado y Jñanēshwar no es la excepción a esta regla general inherente al pensamiento de la India. Sin embargo, en su caso el apego a la regla general significa simultáneamente tanto continuidad como disparidad, o también, disparidad en la continuidad. Debido al enorme predominio e influencia de un lenguaje dominante, la noción de liberación, la meta última del sendero espiritual, ha sido definida de manera notable en prácticamente cualquier especulación filosófica en la India como la consumación de un proceso de trascendencia progresiva y sistemática. En la sección correspondiente vimos cómo esta enseñanza aparece en las Upānīshads más antiguas que hablan del *ātman*, el ser interior, como una realidad más allá del individuo, y más bien como su fundamento o substrato. Este ser interior, nos dicen los textos, es idéntico al ser universal o absoluto (*Brahman*). La vía mística que deriva con mayor frecuencia de este esquema pondrá énfasis, desde el punto de vista teológico y metafísico, en la trascendencia; desde el punto de vista de la práctica mística, en la renunciación, cuya meta es concebida precisamente como una liberación de todos los deseos, apegos y lazos con el mundo del individuo. Señalamos además, la paradoja o ambigüedad abierta, es decir insoluble, que se cierne sobre este tratamiento del individuo que ha alcanzado la meta última, pues mientras por un lado vive y personifica el ideal de la trascendencia impersonal y la libertad metafísica, por el otro, existe dentro de las condiciones de la realidad fenoménica.

¹⁵⁶ IX.30.

De modo paralelo, en las tradiciones teístas, por ejemplo, basadas en la *Bhagavadgîtâ*, que se centran en la devoción y unión final del devoto y el dios Krishna, el ideal de la liberación consiste en la asimilación o identificación plena de las cualidades de Dios, tal como éstas aparecen definidas teológicamente en esta obra primaria y en escrituras sectarias posteriores. Esta identificación supone también un proceso ascendente de trascendencia espiritual.

En el caso del yoga de Patañjali y literatura afín, al que no dedicamos una sección en este estudio pero que también es representativo de las formas tradicionales que buscan explicar la realización interior como el encuentro experiencial con esa unidad absoluta, se prescribe un modo parecido de realización llamado *asamprajñata samâdhi* o absorción sin oscilaciones mentales, en la que el individuo entra en un estado de absorción meditativa que no es afectado por las actividades psíquicas o físicas.

Por último, al exponer el *advaita vedânta* de Shânkara indicamos igualmente la fuerte tendencia de este pensador a identificar la liberación como un logro de la renunciación y el ascetismo, en este caso determinado por los conceptos de ilusión e ignorancia. De acuerdo con Shânkara, el *jîva* o ser individual es una apariencia que debe disolverse en el trasfondo cristalino del ser.

Ahora bien, con “estado natural” Jñanêshwar no busca superar o destruir la paradoja que impregna la vida del iluminado desde las profundidades, igualmente paradójicas, del ser. Esa paradoja prevalece, pero ahora ha adquirido una dimensión totalmente renovada y vital que lejos de invitar a nuevas ambigüedades especulativas parece resolver de un modo inusitado algunos de los dilemas más esenciales y antiguos en la historia del pensamiento indio.

Todavía más extraordinario es el hecho de que Jñanêshwar nunca se identifica con alguna corriente o escuela particular para acreditar canónicamente su concepción de la libertad espiritual. Empero, es evidente la influencia implícita de las tradiciones alquímicas de los *nâth*, quienes por cierto llegaron al extremo de entender la liberación como la inmortalidad del cuerpo físico. Esta influencia presumible no significa sin embargo una suplantación del cuerpo canónico ortodoxo, cuya importancia es igualmente notable en el texto. En realidad, lo que tenemos es una asombrosa depuración de la narrativa ontológica que nos impide entender el estado de realización natural *vis a vis* con formulaciones previas o dominantes alrededor de esa experiencia. El estado natural de realización representa una evolución innovadora, más vasta y exaltada, en torno al misticismo dentro de las corrientes religiosas y filosóficas de la India. Esta

redefinición de una verdad antigua radica principalmente en la expansión del estado absoluto de tal modo que ahora es compatible con la actividad sensorial e intelectual, y el acontecer cotidiano de la vida. Puesto que el acento está colocado en el ser -en el modo natural en que el ser ya es- y no en el individuo que ha alcanzado esa experiencia, Jñanēshwar vuelve a confirmar en esta sección del texto que la realidad del mundo y del ser humano no se oponen al estado supremo o místico, antes bien, son el mejor testimonio del poder y éxtasis del ser. Lejos de ser un problema a superar, el mundo es la morada del ser:

Ya sea que camine por una calle o se siente en paz [el liberado] está siempre en su propia casa.¹⁵⁷

Adonde sea que el individuo vaya va hacia sí mismo, pues en todo no hay sino una sola conciencia:

Aunque el sabio deambule por cualquier parte, en realidad va de peregrinaje al dios Shiva. Pero al dirigirse hacia Shiva su andar es en realidad un no andar.¹⁵⁸

Es claro que para Jñanēshwar el estado natural de realización conlleva una profunda experiencia de asombro, una experiencia estética. El ser se maravilla ante su novedad constante, ante su poder manifiesto. Es como si el ser nunca supiera lo que puede surgir de sí mismo. Al mismo tiempo, existe en él esa innovación y asombro ante su creatividad. Es un asombro festivo, un asombro estético y lúdico, el asombro gozoso de un artista y no el asombro de la grávida incertidumbre o la perplejidad racional del filósofo. Este hecho nos lleva de vuelta a la ingenuidad e inocencia intrínsecas al ser. La espontaneidad cósmica u ontológica supone también una ingenuidad y pureza ontológicas sólo comprensibles desde la visión experiencial.

Haciendo uso de distintas analogías, la obra enlista las consecuencias de este estado en el nivel del individuo. Así por ejemplo, en sintonía con las enseñanzas de la *Bhagavadgītā* sobre el yoga de la acción, Jñanēshwar nos abre a una experiencia más profunda de la misma:

Su estado de inactividad no se ve afectado ni siquiera cuando realiza innumerables acciones.¹⁵⁹

Emprender o no determinadas acciones no constituye dilema alguno para el santo que ve al mismo ser en todas las cosas y en todas partes. Ha comprendido que la acción es una ley universal, y sin embargo éstas no le afectan pues son una expresión natural y necesaria de su

¹⁵⁷ IX.31.

¹⁵⁸ IX.53.

¹⁵⁹ IX.21.

propio ser, y hasta aquí la idea es totalmente compatible con la *Bhagavadgîtâ*. Sin embargo, es importante reconocer o matizar que las acciones no contradicen el estado natural del ser ni la iluminación del individuo, porque ellas mismas son la expresión concreta del poder creador de la realidad última. No sólo sintetizan el *dharma* del universo, sino además el deleite creador del ser. El compromiso con la acción del que habla la *Bhagavadgîtâ* y que marca una armonía con el devenir universal y el puente hacia la sabiduría del desapego y finalmente a la experiencia espiritual de identidad con el ser supremo, es también, en las palabras del *Amritânubhava*, la experiencia asombrosa de ser partícipe del lienzo infinito que el ser diseña eternamente. El *dharma* no es una ley solemne e irremediable, ni una realidad frívola o imperativa, sino la ley lúdica de un dios artista:

No hay acción ni inacción. Todo acontece como la experiencia del ser.¹⁶⁰

En esta misma dirección, Jñanêshwar también hace referencia al yoga las prácticas del control del aparato psicofísico que tanta fama -y mala fama- le han dado al hinduismo en Occidente. El texto señala lo innecesario que es todo ese esfuerzo auto-impuesto frente a la deslumbrante naturalidad del ser, frente a aquello que ya está plenamente iluminado y aconteciendo siempre, una realidad que en nada se empeña ni se ciñe a nada ni tiene nada que alcanzar o demostrar. Esta condición natural de no-esfuerzo, de libertad espontánea, aparece sintetizada en una de las estrofas más poderosas del texto, y no obstante una de las más ingenuas e incluso infantiles. En ella Jñanêshwar identifica al ser con una pelota, simplificando poéticamente toda la complejidad ontológica en una imagen inmediata y simple:

Una pelota cae por su propia voluntad, choca y rebota en el éxtasis de su propia dicha.

Si por un instante pudiéramos comprender el juego de una pelota, seríamos capaces de hablar de la conducta espontánea del sabio.¹⁶¹

El texto no sólo dice que el ser, impersonal y abstracto, es como el ser de la pelota, sino que en verdad nuestro ser mismo, nuestro ser más auténtico y constante, del que irradia nuestra integridad inherente, consiste en ser como la pelota. El poder simbólico de la imagen está en su facilidad para transmitir directamente una experiencia de lo que es el ser. La imagen de una pelota rebotando es tan total y directa que nuestro intelecto la acepta sin mayores cuestionamientos. En nuestra conciencia una pelota que rueda libremente, que cae y rebota, se

¹⁶⁰ IX.28.

¹⁶¹ IX.57, 58.

reduce precisamente a eso; no hay ideas secundarias, no hay lectura entre líneas para un evento así. Es una experiencia fluida y natural, tan insignificante como definitiva.

¿Qué empuja a la pelota a ser como es, qué le da vida a su movimiento? En realidad nada; es decir, únicamente su “ser-pelota”. No hay otra razón para su modo de ser que todo lo que ella ya es. El fundamento de su dinamismo -y por tanto de la experiencia que nosotros tenemos de ella- descansa únicamente en su ser mismo, en ser así y no de otro modo, en su facticidad, entendida como espontaneidad. Todo su ser se realiza y completa en el hecho llano de ser como todas las pelotas son y hacer lo que todas las pelotas hacen. Ésta es también la naturaleza del ser último.

En la misma analogía, Jñānēshwar incluye otro elemento relevante: el emotivo o estético. Junto al desenfado de la pelota para ir de aquí para allá y rebotar, los versos aseguran que en su ser mismo la pelota experimenta alegría, gozo. Esta alegría es de hecho la fuente y el propósito final de su libertad y espontaneidad ontológica. Y es justo aquí, como parte de este horizonte multi-dimensional y polisémico, que Jñānēshwar introduce por vez primera el término *bhakti* para referirse al estado natural de la realización interior, para describir lo que el ser es. La pelota, la imagen más consumada de la espontaneidad, nos lleva ahora al otro gran concepto de esta sección final del texto, el del amor o devoción.

4.5.3 Devoción o *bhakti*

Como sabemos, *bhakti*, en tanto concepto y como corriente espiritual, tiene una larga e importante historia en el pensamiento religioso de la India. Por tanto, no es incorrecto querer relacionar, como varios autores sugieren, el uso que Jñānēshwar le da al término con esa historia, en particular en relación con sus grandes momentos: la *Bhagavadgītā*, la *Bhāgavata Purāna*, el pensamiento del el mítico sabio Nārada¹⁶², y más tarde con los diferentes movimientos devocionales que se desarrollaron a lo largo y ancho de la India, en particular y por razones obvias, el de los *vārkarī* de Maharashtra.

En sus respectivos estudios, Bahirat y de manera notable E. Cross establecen esta conexión entre el uso antiguo del término *bhakti* y la redefinición de la palabra en Jñānēshwar.

¹⁶² De acuerdo con la tradición, Nārada fue un antiguo sabio, gran devoto y sirviente del dios Vishnú. Su nombre aparece en varios *Purānas* y se cree que es el autor de los *Bhakti Sūtra*, texto canónico sobre *bhakti yoga* o el sendero espiritual de la devoción.

Ambos autores concluyen en que Jñanēshwar lleva el concepto de *bhakti* a un nivel ontológico y místico sin precedentes o antes sólo implícito. *Bhakti* es ahora sinónimo del estado último:

Para él, *bhakti* no es un modo externo de aproximarse a la realidad última o a Dios; antes bien es la esencia misma de esa realidad, que se ilumina y experimenta a sí misma...¹⁶³

Jñanēshwar habla aquí de la *bhakti* o devoción no como una vía para alcanzar al Ser, sino como [...] un estado de iluminación natural.

Aun entre los místicos es poco frecuente esta visión. Casi siempre prevalece la búsqueda y el impulso de la unión, o el dolor por la separación [...] Jñanēshwar muestra como la devoción, el amor, están siempre allí porque constituyen la condición misma del Ser.¹⁶⁴

De este modo, *bhakti* deja de ser un recurso o sendero entre otros, como el conocimiento (*jñāna*) o la acción (*karma*), según la división tradicional de la *Bhagavadgītā*, para convertirse en sinónimo de toda la experiencia mística, de la revelación natural del ser. Frente a otras aproximaciones, particularmente la vedantina en las figuras de Shānkara, Rāmānuja y Madva, que ven la devoción como una vía o medio para alcanzar la liberación, Jñanēshwar la identifica con la experiencia de la unidad. De ahí que Ranade y Tulpule por ejemplo, la llamen *advaita bhakti* o devoción en la no-dualidad¹⁶⁵, y otro especialista afirme que ...*tener la experiencia de advaita es la esencia de bhakti*.¹⁶⁶ En varios sentidos el concepto de *advaita-bhakti* resume la confluencia de tradiciones en Jñanēshwar, en particular, el ideal yóguico de los *nāth* por un lado, y el devocional de los *bhāgavatas* por el otro.

Al colocar el amor devocional en la experiencia última, es lógico que *bhakti* esté asociada con los atributos con los que previamente Jñanēshwar se ha referido al ser mismo. Así por ejemplo, si el ser es una realidad espontánea o natural, lo mismo ocurrirá con la devoción:

La devoción es solamente una auto-manifestación del ser en su estado natural. Es por eso una "devoción natural".¹⁶⁷

Lejos de significar una divergencia que nos llevase a dar un mayor peso temático ya sea al estado de iluminación o a la devoción, la confluencia de conceptos confirma el carácter simultáneo de las dos dimensiones en el seno del ser mismo. Devoción y liberación son una y la misma cosa, y el elemento de confluencia es la libertad y autonomía natural del ser. La

¹⁶³ Bahirat, p. 93.

¹⁶⁴ Cross, E., pp. 271-272.

¹⁶⁵ Ranade, p. 184.

¹⁶⁶ Koiso, Chihiro, "Jñanēshvara's Approach to Bhakti", en: Here-Now Online Magazine, www.here-now4u.de/eng/wp-koi1e.htm, 2000, p. 8.

devoción amorosa es una experiencia autónoma, sin referencias e inclusiva: ...*esta experiencia autónoma* [del ser] *no es sino bhakti o el amor que Dios siente hacia sí mismo.*¹⁶⁸ Al mismo tiempo, se trata de una devoción siempre presente, concreta, fáctica, sosteniendo el drama de la existencia día a día:

A través de su continuo poder sustentador, la devoción no es una meta distante que deba buscarse o implementarse de manera deliberada; antes bien está siempre allí...¹⁶⁹

En su estudio, Bahirat explica que finalmente *bhakti* es otro nombre para *shakti*. En consecuencia, la devoción no sólo tiene lugar en las entrañas de la realidad última sino que está viva en la realidad inmediata de todos los días. Es una experiencia expansiva y constante.

La naturaleza de este amor absoluto lleva a Jñānēshwar a dedicar varios versos que discuten los conceptos clásicos de adoración y veneración y que suponen el binomio devoto-dios, tal como lo había hecho antes, en el capítulo séptimo, desde la perspectiva de la unidad tridimensional del conocimiento. La lírica de la paradoja es aquí el recurso por excelencia:

Dios mismo es el devoto. La meta es el sendero, y el universo entero es un ente solitario.

Puede ser dios o devoto en cualquier momento. Establecido en su propio estado, se deleita en el reino de la no-acción.

En ese estado, si surge el deseo devocional de mantener una relación entre maestro y discípulo, acude únicamente a Dios con ese fin.

Por tanto, Dios adora a Dios a través de Dios en la forma de una ofrenda.¹⁷⁰

Así, desde el punto de vista del teísmo, *bhakti* significa para Jñānēshwar la unión intrínseca de devoto y dios. En último término, no es ni el logro espiritual del primero ni un favor del segundo, sino una esencia natural compartida por virtud de la unidad místico-ontológica. Este fundamento "natural" preserva al mismo tiempo la realidad y el sentido individual de los dos, devoto y deidad. La unidad se confirma al envolver la dualidad. Es entonces que Jñānēshwar dirá, poniendo en entredicho el valor de las prescripciones rituales, que da lo mismo llevar a cabo o no el acto de adoración ritual, pues en ambos casos, tengan lugar o no, eso en nada altera la naturaleza total y libre del ser:

No hay nada asombroso en que un mudo observe o no un voto de silencio. Del mismo modo, el sabio permanece establecido en su estado de divinidad ya sea que practique o no la adoración.

¹⁶⁷ Cross, E. p. 272.

¹⁶⁸ Bahirat, p. 93.

¹⁶⁹ Dallmayr, Fred, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁰ IX.35-36, 39, 41.

De manera espontánea, él es Shiva mismo. Así que no sólo adora cuando en efecto adora sino además cuando no lo hace.¹⁷¹

Jñaneshwar cierra esta parte del capítulo actualizando desde su propia experiencia una de las enseñanzas centrales del pensamiento de la India, la identidad del ser individual y el ser supremo. El sabio es conciente, sabe, que él, tal y como ya es, es Shiva, es todo el ser. Esta condición sublime (del sabio que se sabe uno con el ser) no es distinta de la naturaleza del juego espontáneo de Shiva y Shakti que al comienzo del libro explica el origen y sentido últimos del universo entero:

¡Oh, Shiva y Shakti!, que se devoraban mutuamente, ahora han sido engullidos al mismo tiempo.¹⁷²

Con este verso, descubrimos que en realidad la devoción natural, el estado espontáneo de iluminación, la experiencia del ser, estaba planteada desde el primer capítulo de la obra en la descripción festiva del juego amoroso que el ser sostiene consigo mismo, y que Jñaneshwar explicó allí bajo dos aspectos o dimensiones de un mismo principio: Shiva y Shakti.

4.5.4 Liberación y devoción

En el último capítulo de la obra, Jñaneshwar ahonda de nuevo en su experiencia del “amor natural” al compararla y de hecho ponerla por encima del concepto de liberación, la meta más elevada concebible para un ser humano y uno de los conceptos más influyentes y extendidos en todo el cuerpo de enseñanzas y prácticas del hinduismo. En su comentario a la *Bhagavadgītā*, Jñaneshwar también expone esta idea y de hecho habla explícitamente de la devoción como la meta más alta de la vida por encima de las cuatro metas tradicionales de la religión hindú (*purushārta*).¹⁷³

Hemos mencionado antes que la vocación “peculiar” de la espiritualidad india llevó a sus grandes pensadores desde una época muy antigua a entender la liberación como el fundamento final de toda elucidación filosófica. Este hecho fue tan definitivo que prácticamente sin liberación todo el cuerpo de escrituras, reflexiones y enseñanzas del hinduismo perdería su vigor y sentido, dejando inertes e inconclusos sus grandes momentos especulativos y sus teorías más convincentes.

¹⁷¹ IX. 44, 49.

¹⁷² IX. 62.

¹⁷³ Véase, *Jñāneshwari*, 18.884. Esas cuatro metas de la vida son el deber o rectitud (*dharma*), la abundancia o

Pues bien, ante esta tradición de enorme peso detrás del concepto de liberación, Jñanēshwar le otorga un valor aún más alto a *bhakti*, a tal punto que frente a *bhakti*, nos dice Jñanēshwar irónicamente, la idea de liberación languidece. De manera muy significativa, cuando Jñanēshwar habla en este sentido de *bhakti* lo hace empleando el mismo nombre de la obra, *Amritāmbhava*:

El estado de liberación es hermoso, pero el néctar de la experiencia espiritual [*amritāmbhava*] es tan puro y dulce que incluso el estado eterno de la liberación desea con ansia saborear su dulzura.¹⁷⁴

Como ya sugerimos antes al exponer la devoción en relación con la espontaneidad y libertad del ser, el amor es siempre una fuerza creadora, un poder para manifestar y que al mismo tiempo conserva su jerarquía trascendente, un amor que es al mismo tiempo revelación del amor. Siendo un evento natural que ocurre en el corazón mismo del ser, *bhakti* no es una libertad conquistada, una libertad respecto a algo o como resultado de haber dejado atrás nada, no es pues en sentido estricto una meta, como ocurre con la liberación; antes bien: *Bhakti es un tipo particular de no-meta, que de ningún modo es insignificante o marginal a la vida humana.*¹⁷⁵ Está por encima simplemente porque no presupone un estado previo -el de la esclavitud o la ignorancia espiritual-; está por encima porque no depende de ninguna condición previa o progresión mística para volverse una realidad. Puesto que el ser es libertad, paradójicamente la liberación no tiene cabida. Hay libertad (*mukti*), pero ésta no tiene lugar en relación con algo o “de” algo sino “en” el ser mismo.

4.5.5 Devoción y maestro espiritual

No debiese ser sorprendente en este contexto que el capítulo final de la obra, titulado tradicionalmente “Bendiciones para el mundo”, comience con un nuevo agradecimiento al guru: ¡*Oh, Shri Nivrattinath! Me has bendecido con esta dicha suprema*¹⁷⁶. Si la experiencia última en realidad no es sino una experiencia única y constante, si la liberación no representa la meta última pues no hay nada de que despojarse o liberarse ni hay tampoco ningún camino o proceso hacia esa verdad, entonces la única vía es la de la revelación espontánea y gratuita (gracia), fundada en la voluntad misma del ser, en el querer compasivo (*bhakti*) del ser mismo, la vía sin

riqueza (*ārtha*), el placer (*kāma*), y en un nivel superlativo, la liberación (*moksha*).

¹⁷⁴ X.20.

¹⁷⁵ Dallmayr, Fred, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁶ X.1.

vía del guru, el principio o poder para la revelación en medio de la realidad concreta, la corriente cristalina del ser que mana desde tiempos inmemoriales, puntual, natural, permitiéndonos reconocer lo que siempre hemos sido, primero al vernos reflejados en la propia realidad del guru, y luego al tener la experiencia directa del ser en el ser mismo. Esta experiencia, dice Jñanëshwar, nacida por el puro amor, esto es, de manera libre y gratuita, desinteresadamente, es la realidad más abierta y menos oculta:

.... es un secreto a voces que todo esto es el don de tu divinidad bendita. Nada me pertenece a mí.¹⁷⁷

Por tanto, agrega el santo, en un gesto de humildad y haciendo referencia a la composición del texto y a todo aquello que del mismo pueda desprenderse como sinónimo del genio de su autor, esta extensa exposición nada aporta o demuestra sobre la realidad del ser ni es propiedad de ningún autor:

Todo lo que hemos proclamado es obvio por sí mismo. ¿Pueden las palabras iluminar aquello que es en sí mismo luz?¹⁷⁸

La justificación posible de la obra ha de hallarse en la experiencia misma, en el modo de ser de la conciencia suprema. Se trata pues de un producto de la bondad y el amor del ser mismo encarnados, en este caso, en la figura de Nivrítí, el guru de Jñanëshwar. Después de haber señalado que no hay ningún misterio o dilema por esclarecer, y que antes bien el ser *...siempre ha existido, independientemente de que se le enuncie*¹⁷⁹; Jñanëshwar se cuestiona, con la ingenuidad más sincera, ¿cuál es entonces el sentido de esta tediosa y compleja indagación ontológica?, ¿no es acaso absurdo querer explicar lo evidente? La respuesta a esta pregunta nos lleva de nuevo a la naturaleza del ser, la respuesta se detiene en la voluntad libre del ser para manifestarse:

De acuerdo con todo esto, si se dice que no es necesario emprender esta obra podemos responder que lo hacemos únicamente por amor a aquello que es evidente de suyo.

Aunque una cosa que nos es muy querida es siempre la misma, existe siempre una nueva sensación al saborearla. Así pues, es correcto describir lo que es evidente de suyo.¹⁸⁰

¹⁷⁷ X.6.

¹⁷⁸ X.8.

¹⁷⁹ X.11.

¹⁸⁰ X.12-13.

De acuerdo con Jñanēshwar, poseer o no esta sabiduría no es algo que dependa del esfuerzo narrativo de su autor. En el silencio absoluto, en la verdad autónoma, el ser se revela constantemente a sí mismo, confiando su gracia. Ninguna escritura, canon o tradición pueden pues equipararse o ser una condición para la revelación de este conocimiento que brilla y existe desde siempre en sí mismo:

Ni siquiera las diez Upánishads pueden aproximarse a él. Incluso el entendimiento se ha desvanecido.¹⁸¹

Esta experiencia es *Amritānubhava*. Así como ningún texto puede demostrar lo que es la experiencia nectárea del ser, el título de la obra también tiene su fundamento en la experiencia que le da nombre, y no al revés. *Amritānubhava* es el nombre para ese estado único, al que previamente Jñanēshwar ha llamado *bhakti*. *Amritānubhava* y *bhakti* son en realidad palabras intercambiables, ambas apuntan a la dimensión estética y extática de la realización experiencial o mística. Por tanto, *Amritānubhava* es la experiencia que Jñanēshwar propone en el lugar de la liberación:

Jñanadeva dice: éste es el exquisito néctar de la experiencia espiritual. Incluso los seres liberados han de beber de él.

El estado de liberación es hermoso, pero el néctar de la experiencia espiritual es tan puro y dulce que incluso el estado eterno de la liberación desea con ansia saborear su dulzura¹⁸²

Para Jñanēshwar, espontaneidad experiencial y dicha, *anubhāva* y *amrita*, constituyen la evidencia ontológica más definitiva y determinan todos los niveles de la realidad. Es sin embargo, una verdad totalmente experiencial. Esa experiencia, natural, inmediata y constante es la experiencia mística, la visión del ser. Hay pues una simpatía entre la cuestión del ser y el misticismo. Esta espontaneidad nectárea es lo que lleva a Jñanēshwar a afirmar que la sabiduría que ha intentado exponer es el banquete al que todos estamos invitados, es una sabiduría que nos pertenece por derecho propio. Con esta idea, el santo vuelve a despojar al misticismo de todos sus velos y misterios. Es también en este punto que bien puede decirse que el *Amritānubhava* confluye con el espíritu didáctico y popular de la *Jñāneshwarī*. El *Amritānubhava* en tanto experiencia y en tanto libro, asegura Jñanēshwar, es una invitación a un banquete, el banquete de la experiencia nectárea del ser; algo que la mayoría de los comentaristas parece pasar por alto al insistir en la complejidad filosófica del texto. En realidad,

¹⁸¹ X.18.

todos estamos participando de ese banquete, pues al ser la única experiencia, la experiencia de la no-dualidad, lo sepamos o no, es algo que está manando eternamente en todo su poder y esplendor. Aún cuando Jñanēshwar habla de tres clases de seres humanos (*La diferencia entre las almas que se han liberado, las que anhelan la liberación y las que viven en la esclavitud, tiene sentido mientras ninguna de ellas haya saboreado la dulzura de este néctar de la experiencia*¹⁸³); en ningún momento se ve obligado a relativizar la experiencia conforme a esta tipología, pues ello supondría de nuevo favorecer cierta ambigüedad al interior del ser mismo y abrir la senda del absolutismo para explicar al misticismo. En este sentido, “el que no sabe, el que busca saber y el que sabe”, cada uno de ellos en su respectivo horizonte, son dueños de esta sabiduría, por el simple hecho de que este conocimiento es también la esencia del único ser en todas partes y en todas las cosas. Toda distinción es pues, desde el punto de vista más elevado, superficial.

La supuesta complejidad del texto parece ahora invertirse. Tal complejidad tiene que ver, por el contrario, con una obviedad sublime, que surge del hecho de que estamos ante la experiencia más universal, ordinaria y constante, la experiencia presente incluso en nuestra incapacidad para ser testigos de lo más evidente: el ser; una ceguera que sólo se explica de nuevo a partir de la libertad y creatividad de la conciencia suprema:

Estamos envueltos por el yo perfecto. Somos omnipresentes. No estamos ocultando ni revelando nada.¹⁸⁴

No hay secreto. Nunca lo hubo. Todo el misterio radica en la ausencia de misterios: *No hay más secreto sobre la naturaleza de la conciencia suprema que éste. Esto es tan obvio incluso antes de que fuera proclamado.*¹⁸⁵ Las cosas adquieren su verdadero peso, su integridad natural. Todo es como es. Los torrentes de la vida, emergiendo y disolviéndose, siguen este ritmo eterno. Las contradicciones y vicisitudes de la vida son expresiones impecables de esta voluntad y libertad que es fundamento de sí misma. Su destino y su deber últimos son la dicha creadora. La libertad y la felicidad no son un añadido que de vez en vez un ser humano o el mundo en general descubren, sino el modo “natural” del ser. Esto es el misticismo. El uno reconoce la unidad. La dicha disfruta de la dicha.

¹⁸² X.19-20.

¹⁸³ X.25.

¹⁸⁴ X.15.

¹⁸⁵ X.11.

Las palabras del texto en este punto se transforman en reverberaciones de la misma sabiduría milenaria que decidió la vocación místico-ontológica del pueblo indio. Jñanëshwar nos reitera, desde su propia experiencia, dos de las más grandes enseñanzas del pensamiento indio: la identidad del ser individual y el ser supremo, y la unidad del mundo fenoménico y el ser:

El sabio es, tal y como ya es, Shiva mismo.

...en todo lo que se mueve y en todo lo que permanece inmóvil en este mundo no hay nada que no sea el ser.¹⁸⁶

El texto no puede sino concluir con la misma proclamación final del vedânta y del shivaísmo, confirmando así, es decir consumando, su estirpe y su tierra natal: la unidad de todas las cosas:

No hay nada que no pueda señalarse que no sea Dios. De hecho, todo esto es Shiva.

Por tanto, dice Jñanadeva, que todo el mundo se deleite en la fiesta de este néctar de la experiencia espiritual.¹⁸⁷

¹⁸⁶ IX. 49, X. 29.

¹⁸⁷ X.30-31.

Capítulo Quinto

El carácter ejemplar del *Amritânubhava* en relación con la tradición espiritual de la India

5.1 Recapitulando

Mientras que la proclamación de la unidad, es decir, la confirmación de un único principio detrás de la fachada cambiante de la vida y las vicisitudes de la existencia, es una conclusión común al pensamiento universal, no así la idea de que tal proclamación debe estar fundada en una experiencia directa de la realidad última. Este planteamiento siguió desde una época temprana un rumbo muy distintivo al interior del vasto cuerpo de corrientes espirituales que tradicionalmente englobamos con el término hinduismo. Tal derrotero consistió en una relación estrecha y profunda de elucidación filosófica y realización práctica, es decir, en la afirmación de una experiencia mística como trasfondo definitivo de cualquier ontología. Desde luego, esa relación jamás fue un evento unidimensional ni homogéneo, sino que por el contrario siempre supuso matices, tendencias o perspectivas particulares y muchas veces contradictorias. Por otra parte, todas esas variantes tuvieron su condición de posibilidad en la dinámica particular del pensamiento indio. La complejidad y naturaleza sutil de una cuestión como la del ser y la forma en que esa cuestión fue actualizada en la experiencia directa de yoguis, místicos y pensadores crearon un campo fértil para la interpretación, la especulación filosófica y el ensayo de distintos métodos y estrategias que permitieran comunicar esa realización a los demás. Aún cuando puede argumentarse que la experiencia en sí siguió y sigue siendo el fundamento final del que emana la enorme variedad de interpretaciones y discursos, la naturaleza escurridiza de la misma no sólo significó apertura interpretativa sino además, en ocasiones, ambigüedad. A su vez, lo ambiguo se convirtió en una fuente de inspiración para ensayar nuevas interpretaciones. Sobre la base de esta “apertura-ambigüedad” nuevos pensadores elaborarían su propia crítica a la tradición, interpretando y redefiniendo antiguos conceptos. En este sentido, fue la tradición,

el modo peculiar de una tradición espiritual como la de la India, la que nutrió esta actitud crítica e innovadora, así como una libertad interpretativa única. Al apostar por esta vitalidad y apertura, el pensamiento de la India jamás perdería de vista su premisa esencial: la confluencia necesaria de ontología y misticismo; volviendo a ella una y otra vez como su patrimonio más entrañable, para redefinirle, otorgarle nuevas dimensiones, y en última instancia simplemente confirmarle.

En esta dirección es posible inferir entonces que el éxito de una determinada escuela o pensador depende directamente de su capacidad hermenéutica y comunicativa ante esa experiencia única y sublime. En última instancia, el éxito y la vitalidad de la tradición espiritual de la India en general depende de su enorme poder interpretativo para ensayar formas narrativas nuevas y más depuradas sobre la experiencia de la no-dualidad.

Toda innovación en este sentido ha de comprenderse formando parte de un gran movimiento de continuidad. Esta continuidad es la historia de una cultura que desde su origen estuvo no sólo destinada a interrogar por el ser, sino a encontrar la respuesta a esa pregunta en la intimidad del corazón, dotando así, en un fenómeno de inversión, a la pregunta misma y a toda la narrativa que de ella se desprende, de un carácter sagrado o espiritual. La historia del pensamiento de la India representa, a través de las narrativas que hemos expuesto en este trabajo, las más consumadas e influyentes, la historia de un movimiento armónico y vigoroso al interior de una experiencia que al mismo tiempo busca definirse incesantemente, que busca explicarse a sí misma.

Como he intentado mostrar en las páginas anteriores, el pensamiento de Jñānēshwar, tal como aparece expuesto en el *Amritāmbhava*, constituye un caso ejemplar de este gran movimiento de interpretación. Eso quiere decir que en él tenemos un caso particularmente exitoso de ese proceso de asimilación y re-definición de viejas enseñanzas sobre la unidad no-dual. Asimismo, significa que a través de él podemos no sólo aproximarnos a los grandes temas y el espíritu del pensamiento de la India en una época dada, sino además fundar las bases para un entendimiento que nos permita comprender mejor la esencia de toda una cultura. El propósito de este capítulo concluyente consiste precisamente en desentrañar esta importancia, vinculando de este modo los capítulos primero (“La peculiaridad del misticismo indio y la acepción tradicional de misticismo”), segundo (“Conceptos fundamentales y grandes síntesis alrededor de la experiencia de la no-dualidad”), y el análisis mismo de la obra en el capítulo

cuarto. A través de estas líneas finales espero pues, no sólo ofrecer una conclusión acerca del planteamiento ontológico del *Amritānubhava* y su relevancia dentro de la historia del misticismo indio, sino además vislumbrar la esencia última de todo el pensamiento de la India cifrada en el principio de identidad (*advaita*) en tanto realidad experiencial (mística) que época tras época se expresa en una narrativa ontológica.

5.2 La experiencia mística y la cuestión del ser en el *Amritānubhava*: alcance y límites narrativos de la tradición.

5.2.1 Revisión final del concepto de misticismo

En el capítulo anterior mostré, desde diferentes dimensiones interrelacionadas, el tema central del *Amritānubhava*: la unidad experiencial de todas las cosas, lo que en el lenguaje y personalidad peculiares de la tradición hindú significa la experiencia directa del ser. Apegándonos a los argumentos de la obra, exploramos el significado de esa experiencia desde la dinámica interna del ser mismo, sellada con la unidad de Shiva y Shakti; desde la realidad del universo y la diversidad fenoménica, a través de conceptos como manifestación (*ābhāsa*), pulsación (*spanda*) y juego (*vilas*); desde los binomios conceptuales que oponen conocimiento e ignorancia o liberación y esclavitud; desde la crítica a los atributos tradicionales de *sat-chit-ānanda*; desde el tema del habla y su contrario el silencio; y por último, describiendo un círculo, de nuevo desde el estado del ser supremo en sí, ahora a través de los conceptos de realización espontánea y devoción natural.

Siguiendo el curso de todas estas sendas, el discurso de Jñānēshwar asciende y descende libremente, saltando de un concepto a otro, iluminando diferentes rostros y dimensiones de un mismo hecho, en sus propias palabras:

No hay nada que no se pueda señalar con el dedo que no sea Dios. En verdad, todo esto es Shiva.¹

Esta variedad de ópticas confluyendo en una única experiencia no sólo conforma, como hemos visto, la unidad interna y congruente del pensamiento de Jñānēshwar y en particular la unidad interna y lógica del texto, sino la unidad total y plena de una única conciencia, la descripción del ser en tanto una sola realidad multi-dimensional, que es a la vez trascendente y manifiesta, o

más precisamente, que debe su trascendencia a su capacidad para transformarse o aparecer en todas las formas existentes concebibles abrazando en su esplendor e integridad todos los planos del realidad tanto física como perceptual y cognitiva; una realidad que es fundamento de sí misma y que tiene como sello distintivo la creatividad, la libertad y el éxtasis. Todas estas perspectivas conducen a la misma esencia porque todas ellas son rostros de la única esencia, es decir, porque no hay dos sino uno. Este hecho se reitera con tal énfasis en la obra que una lectura distraída de la misma bien podría llevarnos a considerarla monótona o repetitiva.

Al estudiar el texto señalamos las consecuencias inmediatas que esta experiencia tiene, primero, sobre nuestro entendimiento de eso que llamamos ser, y luego a partir de esto, sobre los grandes temas del pensamiento espiritual de la India: el mundo, el conocimiento, la ignorancia, la liberación, la devoción. Al extender el principio de identidad a la realidad manifiesta, transformando su *status* absoluto y trascendente en una realidad dinámica y creadora que es simultáneamente autor y espectador del universo, caen los velos de misterio metafísico que tradicionalmente se le atribuyen al ser con el fin de salvaguardar su condición y jerarquía ontológicas.

Sin duda, una de las conclusiones más importantes que uno puede inferir a partir de la crítica que Jñānēshwar emprende respecto a esa tradición “abierta”, es el carácter “negativo” inherente a la acepción tradicional de misticismo. Su refutación de conceptos tan importantes como “conocimiento”, “ignorancia”, “ilusión” e incluso el de “liberación”, nos permite comprender el modo en que todos ellos son posibles dentro de un misticismo cuyo fundamento es el límite y la finitud, el carácter problemático de nuestras experiencias y posibilidades como seres vivos. Esa especie de tipología mística dominante, que por supuesto busca confirmar una realidad absoluta más allá de cualquier limitación, tiene sin embargo como punto de partida un desencanto por la vida individual y el entorno en que esa vida se define y existe; es pues resultado de una especie de egoísmo invertido, un *ego* aburrido de sí mismo, que imagina la posibilidad de auto-trascenderse y para ello crea una narrativa afín, a saber, la del ascenso místico que tiene por meta el encuentro con una realidad más allá o detrás de la vida cambiante del universo. Invariablemente, esta narrativa supone algún tipo de ambigüedad en varios niveles, comenzando por el simple hecho de que la proclamación del ser como misterio o enigma fuera, detrás o más allá de la realidad fenoménica trae consigo la afirmación, negativa

¹ X.30

desde luego, de la individualidad que se busca superar. Cada etapa en el sendero místico se enfrenta a esta paradoja y por tanto a la necesidad de justificar la validez de la experiencia mediante la primacía de un discurso racional que ve en el misticismo un proceso gradual de deconstrucción del individuo al que sigue el amanecer de la verdad suprema. Ese “problema”, que en el fondo no es sino el dilema de todo misticismo (¿cómo comunicar una experiencia que es inefable?, ¿cómo confirmar la unidad viva a través de un instrumento dual y representacional como el lenguaje?), constituye sin embargo y al mismo tiempo el impulso interpretativo y crítico inherentes al pensamiento de la India, y que en el caso de Jñanéshwar adquiere la forma de conceptos ontológicos tan importantes como libertad, espontaneidad, juego y devoción natural.

En esta misma dirección, el *misticismo* de Jñanéshwar, polisémico y despojado de sus misterios, nos enseña que aún cuando a primera instancia esa experiencia puede tomarse como sinónimo del encuentro con la realidad más íntima de un ser humano, en último término se trata de una experiencia abierta y constante, y no sólo para “elegidos”. El misticismo se convierte así en un horizonte ontológico continuo en el que tienen vida todos los seres y el devenir del universo. De nuevo, este entendimiento no es más que una depuración, extrema si se quiere, de la naturaleza original del pensamiento indio en la que convergen necesariamente reflexión ontológica y experiencia interior. La refutación se convierte de este modo en expansión, un proceso que asimila los viejos ideales de la tradición mística india, incluyendo aquello que ésta parecía excluir con el fin de dar sentido y validez a su postura ontológica.

El gran reto en este proceso de refinamiento consiste en adentrarse a ese espacio conceptual y experiencial que no acepta dilemas existenciales o contradicciones lógicas; un misticismo sin carencias cuyo discurso no tiene como fin retribuir o justificar una verdad para que aquello que llamamos ser adquiera un fundamento y sentido. En el *Amritānubhava* el ser está resuelto desde siempre y nunca se trata de una realidad “problemática” o “secreta”. El ser ya “es”, y el ser es siempre la experiencia mística, aconteciendo espontánea e impecablemente respecto a su trascendencia, impecablemente respecto a su creatividad y novedad constantes. La resolución al enigma que este juego nos plantea pertenece también al ser mismo.

5.2.2 La estrategia de “refutación inclusiva”

De acuerdo con el *Amritānubhava*, la unidad absoluta y expansiva del ser *es también* el universo, ahora convertido en una especie de holograma en el que Shiva está oculto en todas y cada una de sus partículas y átomos, desde las más concretas, en la realidad física, hasta las más sutiles. Siempre y en todos los planos hay ser. Pero esta preeminencia no es mera presencia substancial y estática, sino el poder que sostiene y se manifiesta en la vida y el devenir. Ya sea desde la perspectiva epistemológica del misticismo (conocer o ignorar al ser) o desde la narrativa existencial (estar atado a las contradicciones del mundo o haber escapado de ellas), este poder, este hechizo que Shiva ejecuta significa que ambos binomios adquieren su verdadera dimensión en el seno del ser mismo, es decir, como unidad absoluta y “dualidad deliberada”. Los dos momentos ocurren al mismo tiempo, y esto lleva a Jñānēshwar a hablar de una absorción mutua (“los dos se devoran”), una especie de efecto de neutralización, desde el cual destella el carácter multifacético y perfecto de la unidad.

Por tanto, puede inferirse que el misticismo de Jñānēshwar supone una experiencia multi-dimensional en la que la visión constante de la unidad aconteciendo en todo el espectro de posibilidades físicas, perceptuales y cognitivas viene a conformar la consumación y confirmación, momento a momento, de su integridad ontológica. El ser es íntegro con base a su asombrosa versatilidad. La experiencia es multi-dimensional porque una misma conciencia se desborda para abrazar al mundo entero y al mismo tiempo permanece en sí misma; infunde su luz y sentido a las cosas del mundo y al mismo tiempo permanece ensimismada en su comunión trascendente. Dentro de ese holograma, cualquier experiencia, cualquier instante y cualquier realidad se convierten en la puerta potencial para la realización de la verdad última, se transforman en vehículos que en un abrir y cerrar de ojos pueden suscitar la revelación constante, y en ese sentido, la revelación de que jamás hay revelación.

Cada nivel particular de experiencia, cada forma y cada instante en el tiempo, son una senda al abismo de una realidad múltiple, diferenciada, limitada y limitante, finita y finalmente incomprensible, que nos lanza sin remedio ya sea a la desilusión y el olvido, o al anhelo salvífico de una realidad trascendente; pero son al mismo tiempo una senda al abismo de una realidad pura y totalmente desentendida respecto a la trama insensible de la vida, un espacio sin determinaciones ni forma que observa sin inmutarse la ilusión del mundo, la red asfixiante de la

vida que envuelve y arrastra a los diferentes seres a través del ciclo de nacimiento y muerte. Desde la perspectiva planteada por el *Amritānubhava*, ambos abismos, el de la limitación que imagina lo ilimitado, y el de lo ilimitado que se funda y a la vez crea la ilusión de lo limitado, son eventos simultáneos. La visión expansiva del ser los hace igualmente asombrosos y completos en su propia dimensión. De cada uno de ellos, como de las otras muchas variantes que aquí pudiéramos plantear, se desprenden diferentes narrativas para describir el ser del universo, su funcionamiento y el sentido último de la existencia humana. El misticismo de Jñānēshwar es un misticismo de la abundancia tanto en el sentido tradicional, es decir, en relación con la realización de la verdad trascendente, por definición ilimitada y plena; como en un sentido radical, en relación con la realidad fenoménica, ahora indiscernible de la primera. No es necesario entonces buscar la liberación espiritual porque previamente se viva el desgastante y terrible ciclo del *samsāra*; por el contrario el *samsāra*, la ilusión, es la prueba tangible e inmediata de esta abundancia ontológica.

La exposición de Jñānēshwar nos obliga a percibir al mismo tiempo cualquier variante especulativa: al interior de una misma experiencia, al interior de la única experiencia. Las elaboradas refutaciones en el texto, como vimos, se mueven constantemente en este extremo tan sutil como brillante. Así por ejemplo, para rechazar la teoría de la ilusión cósmica, Jñānēshwar no sólo trae a colación el carácter absoluto de una realidad trascendente como ocurre por ejemplo en el vedānta, sino que además identifica esa ilusión con el poder creador del ser. La refutación ocurre a través de un proceso de expansión positiva que abraza y transfigura. Así, la ilusión es inexistente y al mismo tiempo es real: existe en el ser. La ilusión no es sino la manifestación espontánea del abrazo eterno y amoroso (*bhakti*) que Shiva extiende a Shakti, y que Shakti devuelve a Shiva. La refutación de la ilusión, expuesta con todo el rigor del filósofo, significa llevar ese espejismo a su propia fuente, y allí, en un sentido inverso, descubrir que no hay ilusión alguna, es decir, que no hay ilusión en el sentido tradicional de un engaño o condena, el velo indescriptible e insubstancial que nos impide ver el fondo incommovible del ser. En este sentido, podemos concluir que el misticismo del *Amritānubhava* no gira en torno a averiguar si estamos enredados en *māyā* o si estamos más allá de *māyā*. No se debate con el problema de trascender o disipar la espesa neblina de *māyā*, sino en percibirla como tal. La ilusión desaparece cuando uno reconoce que su ser mismo, ese acto incesante de aparecer (*ābhāsa*), que por lo demás abre el camino a la apariencia, es la

dinámica interna del principio último, otrora identificado exclusivamente con una realidad substancial y pasiva. La ilusión adquiere un matiz de perfección, pues ella misma permite al ser tener la experiencia más alta y sublime. Esta ilusión es tan plena como el deleite que el ser experimenta absorto en su unidad incuestionable. Lo mismo puede decirse de la esclavitud y la ignorancia espirituales, así como de sus contrarios la liberación y el conocimiento. No hay libertad porque este Uno sin par es precisamente libertad.

Jñanëshwar se propone así otorgar un sitio a cualquier forma y plano de realidad, incluyendo aquellas que son refutadas, al interior del prodigioso juego del ser. La ignorancia o la ilusión, y también la libertad y el conocimiento, son ahora inexistentes simplemente porque se les ha librado de su carga limitante y negativa. Esa carga, aún cuando puede ofrecer una explicación sobre el principio último y aún cuando de hecho da sentido a todo un sendero místico, en último término enfrenta múltiples dilemas argumentativos de carácter metafísico: ¿es el mundo real o irreal? ¿tienen el mundo o la ignorancia una injerencia negativa para poder imaginar o aspirar a una realidad trascendente? ¿qué son el mundo y la ignorancia desde esa realidad? ¿puede ser verdadero un conocimiento que, al menos en el contexto del discurso teológico, depende de su contrario? Aún cuando para todas estas variantes del mismo dilema la meta última es también la experiencia de la unidad, filosófica y narrativamente se trata de un principio “problemático”.

Llamamos al *Amritánubhava* un caso ejemplar no sólo porque nos permite comprender las limitantes del discurso místico en la India, sino porque en sí mismo constituye una invitación a la misma experiencia, *pero desde otro horizonte*. Ese horizonte es plausible gracias a una asombrosa estrategia de inclusión cuyos antecedentes más notables, como hemos visto, se encuentran entre los maestros *nâth* y en el shiváismo no-dual de Cachemira. A su vez, ambas escuelas, como vimos, responden a un movimiento progresivo de perfeccionamiento del ideal de la no-dualidad, es decir, responden a un compromiso experiencial para con la enseñanza central de la tradición: *En verdad todo esto es el Ser (Brahman), uno sin segundo*².

5.2.3 Misticismo *aesthetic*

A partir de todas estas ideas hemos interpretado el misticismo del *Amritánubhava* como un *misticismo estético*, una experiencia que incluye en su esencia misma la realidad sensorial y

² Cfr. Rig Veda 8.58.2, 10.129.3; Chândogya Upanishad, 3.14.1; Manduka Upanishad, 2.

el funcionamiento de las estructuras psíquicas, transformadas ahora en poderosas fuentes de innovación creadora y lúdica, y finalmente en una fuente para experimentar dicha y asombro. La experiencia es estética tanto en el sentido original de la palabra (*aesthesis* o sensibilidad), como en un sentido poético o artístico, en tanto experiencia beatífica.

Desde luego, no es sencillo compartir estas conclusiones cuando estamos acostumbrados a disociar las conclusiones o reflexiones más hondas sobre la vida y el universo de nuestra experiencia de la realidad cambiante tal como nos la ofrecen los sentidos y la imaginación. Lo que se infiere de las palabras de Jñanēshwar, sin embargo, es que esa desvinculación, aunque puede llegar a proclamar la unidad absoluta supone, al nivel de la narrativa ontológica, una experiencia negativa de la realidad, fundada en un dualismo. Esta estrategia narrativa ha servido como instrumento didáctico por siglos en el misticismo de la India en el afán de comunicar algo que es inefable y secreto. Sin embargo, este propósito didáctico está determinado a su vez por una tendencia dominante, casi arquetípica en la conciencia de las culturas indoeuropeas, que piensa el ser únicamente como una realidad trascendente. En el caso de Occidente, esa tendencia tuvo como resultado temprano el desarrollo sin precedentes de una forma nueva de explicar la realidad: la filosofía. En la India, la misma tendencia llevó a los sabios de esta tradición a comprometer su testimonio experiencial o místico de la unidad en los términos de un discurso que ante todo no pusiera en duda el carácter absoluto de esa experiencia así como su contenido, y que además tuvo como consecuencia paralela una actitud sumamente pesimista ante el devenir cotidiano de la vida fenoménica y subjetiva.

Ya hemos señalado que como parte de este impulso crítico inherente al pensamiento de la India que redefine constantemente la experiencia de la unidad, la narrativa dominante que definió al ser como una entidad trascendente sufrió una expansión paulatina pero decidida que terminó por incluir aspectos de la vida del universo que originalmente parecían estar en cuestión, incluyendo el propio pesimismo y desilusión ante la vida inmediata. El misticismo estético de Jñanēshwar, ausente de connotaciones negativas o excluyentes, es pues un caso ejemplar de este proceso. Su obra nos invita a aceptar que el misticismo no es el mero proceso psicológico y espiritual de un individuo que fiel a un canon teológico particular alcanza finalmente la revelación extática de "Yo soy Brahman". La invitación supone entre otras cosas aceptar que la mística no es ascética, ni tampoco que la ascética es la condición necesaria de la

mística. El misticismo es más bien una experiencia de carácter ontológico, la confluencia última, y a la vez redefiniéndose constantemente, de experiencia y una definición de carácter ontológico para esa experiencia. En este punto es de gran utilidad concluir algo acerca de la figura del guru o maestro espiritual en la obra, pues en él encontramos el elemento que Jñanēshwar ofrece para comprender esta complejidad por un lado, y para confirmar la convicción en un misticismo autónomo y espontáneo por el otro.

5.2.4 El guru

El guru es el vehículo que el ser dispone para su propia revelación, el instrumento divino que sólo puede explicarse a partir de la libertad infinita de Shiva. En este sentido, la gracia que el guru infunde en el discípulo y que puede simbolizarse, desde el punto de vista del individuo, como la destrucción de la oscuridad que ocurre con la llegada de la luz del conocimiento, es un acto tan prodigioso como la llegada de la oscuridad que destruye la luz al momento en que el ser decide ocultarse manifestándose o mostrándose en la diversidad fenoménica. En las palabras de Jñanēshwar, en particular cuando habla del intercambio amoroso de Shiva y Shakti, ambos momentos son simultáneos y están ocurriendo siempre tanto en un nivel cósmico como en un nivel psíquico. Como resultado, el sabio llega a comprender que no hay en realidad ni oscuridad ni luz, ni ignorancia ni conocimiento, ni guru ni discípulo. El guru desaparece en su expansión absoluta, es decir, desaparece como un ente más dentro de la trama de la dualidad existencial y salvífica. Esta expansión tiene su núcleo en la comprensión del misticismo como la realización del ser mismo por él mismo, quien simultáneamente está siempre realizado y, no obstante, en camino a la realización.

Como sea, Jñanēshwar atribuye este conocimiento al guru, a la fuerza libre y autónoma del ser para revelar -para sí mismo- lo que él es en realidad. A través del guru el ser se sincera consigo mismo y la trama místico-ontológica alcanza su punto más alto y consumado. Es el acto de intensidad cósmica y ontológica más alta. En ese reconocimiento, la experiencia constante del ser se multiplica a una potencia impensable y los atributos de la libertad, la dicha y la luz, intrínsecos a la naturaleza absoluta del ser, se multiplican en la misma proporción inconmensurable, de tal modo que la abundancia se vuelve un atributo de lo abundante, la plenitud de la plenitud y la perfección de la perfección. Jñanēshwar llama a ese estado devoción natural, amor místico o *amritānubhava*. *Amritānubhava* es la experiencia que

Jñanēshwar ofrece para responder a la pregunta por el ser de todas las cosas.

5.3 El carácter ejemplar del *Amritānubhava*: disparidad al interior de la tradición

Hemos señalado en diferentes contextos a lo largo de este trabajo que la experiencia neotárea de la unidad (*amritānubhava*) personifica y reúne definiciones previas respecto a la realidad y el estado últimos, pero representa además una especie de redefinición creativa, que tiene como base, por un lado, el canon ortodoxo del hinduismo y las escuelas o movimientos que en mayor o menor medida se apegan a ese canon, por ejemplo el movimiento *vaishnava* con el que suele identificarse a Jñanēshwar, y por el otro, cuerpos de enseñanzas que más bien representan líneas de pensamiento y praxis religiosa alternas o heterodoxas, entre éstas por ejemplo las escuelas yóguicas de los *nāth* o las sofisticadas teorías de los sabios de Cachemira. Este hecho coloca al *Amritānubhava* y a su autor en un sitio muy peculiar frente a la tradición. Por un lado, es evidente la afinidad y dominio de los grandes temas y conceptos tradicionales que determinan el *ethos* y el lenguaje filosófico y espiritual en la India, y cuyo origen se remonta a las enseñanzas de las Upānishads, y aún antes a ciertas formas de religiosidad védica. En este sentido, el planteamiento de la obra se desenvuelve necesariamente dentro de las condiciones de posibilidad interpretativa inherentes a ese vasto y rico suelo de la tradición dominante. Por otra parte, el texto incluye en un nivel esencial y decisivo una innovación constante que en buena medida parece estar inspirada en formas no tradicionales de pensamiento y práctica mística.

A diferencia de las enseñanzas tradicionales, estas corrientes establecen que si bien la senda de la trascendencia introspectiva y el ascenso espiritual constituyen un momento fundamental hacia el entendimiento total de la realidad última, no nos ofrecen en último término, al menos narrativamente, la visión final más elevada. Varias de las causas de esta insuficiencia aparecen en el *Amritānubhava* a través de la crítica al condicionamiento que se hace de la experiencia misma según conceptos como ilusión, ignorancia, interioridad-exterioridad, liberación, y muchos otros.

Jñanēshwar afirma que la vía de la trascendencia introspectiva es sólo uno de los aspectos de una experiencia que de manera simultánea fluye hacia el exterior infundiéndolo todo con el mismo poder y luz. Más que un segundo momento de la conciencia, se trata de la

naturaleza multi-dimensional de una sola conciencia, que sin demérito de su carácter absoluto y sin ver afectada su plenitud trascendente se manifiesta con el mismo esplendor, o mejor dicho, confirma su esplendor, al impregnar todos los planos y estructuras de la creación, moviéndose hacia los reinos interiores pero también abarcando la realidad exterior y las actividades de la mente y los sentidos. Desde ese estado de expansión y unidad, el mismo que Jñanēshwar define como natural y espontáneo, pierde todo sentido el ideal tradicional de la renuncia como condición para saborear el néctar interior. La experiencia es extática en el doble sentido de arrobamiento y de “estar fuera de sí”. Este universo, el mismo universo que en otras narrativas es motivo de desconfianza metafísica y representa el escenario inextricable de la experiencia del dolor y la incongruencia existenciales, se transforma ahora en el escenario asombroso para la expansión lúdica de un mismo ser que danza y cintila en cada objeto de percepción y a través de cada instante en el tiempo. Esta revelación incesante lleva a Jñanēshwar a descartar la idea misma de revelación y proponer en cambio un estado de devoción natural o iluminación espontánea y libre existiendo desde siempre y para siempre. Ahora bien, la aparente uniformidad de esta visión no significa, de nuevo, que en un nivel esencial el mundo sea una realidad “plana”. Al contrario, el mundo es asombroso. Las distintas formas, seres y criaturas que pueblan el universo, las contradicciones de la vida, todo esto prevalece en su identidad fáctica individual y al mismo tiempo irradian el esplendor del ser, se funden en la unidad absoluta más allá de las formas.

Es importante subrayar que esta depuración narrativa no pone en entredicho el ideal absoluto de la antigua metafísica india. Se trata únicamente de que ese ideal se ha expandido hasta abarcar la creación entera. El carácter ilimitado y trascendente del ser ya no se explica únicamente desde el espacio infinito de la inteligencia divina, sino a través de su capacidad, igualmente infinita, para manifestarse, para crear, sostener, disolver y volver a crear. Una estrofa en particular sintetiza el sitio que Jñanēshwar ocupa frente a la tradición y al mismo tiempo lo que esa tradición es para Jñanēshwar. Dice así:

En este estado, los textos sagrados de las Upānishads se convierten en una blasfemia. Y no obstante, la blasfemia misma se convierte en himnos encantadores.³

Así pues, el misticismo del *Amritānubhava* se convierte en el criterio para afirmar de manera simultánea la validez y la limitación del canon tradicional. La tradición es canónica en la medida

³ IX.51

en que todo su anhelo, esfuerzo e inteligencia está entregado a una sola convicción: la de la realización experiencial de la unidad. Al mismo tiempo, esa tradición presenta limitaciones en la medida en que, anclada a esa convicción y con el fin de responder a ella, optó narrativamente por poner en entredicho el *status* ontológico del universo, así como la realidad mental y perceptual del individuo. La revelación del absoluto, que transforma la experiencia mística en el fundamento y meta última de la llamada filosofía de la India, une necesariamente a Jñānēshwar con la historia de esta tradición, y en consecuencia cualquier depuración de esa experiencia sólo puede tener lugar al interior de la tradición. Tanto en la diferencia como en la disparidad, Jñānēshwar confirma la continuidad de una vocación, la vocación de toda una cultura.

Con esto queremos decir, que el planteamiento del *Amritānubhava* prueba que cualquier disparidad o crítica dentro de la evolución narrativa y experiencial del pensamiento de la India se encuentra en realidad fundada en el terreno fértil de una tradición espiritual caracterizada por la apertura, la flexibilidad y la tolerancia interpretativas, y en última instancia caracterizada por el valor superlativo que ocupa la experiencia frente a cualquier canon especulativo. De este modo, la innovación que nos ofrece el texto, ya sea que se le vea como una redefinición de antiguos conceptos o como una severa crítica, tiene un largo precedente en esa misma tradición; es pues una posibilidad de la tradición. El *Amritānubhava* se convierte de este modo en una ventana a esa tradición.

Aun cuando la historia del desarrollo de esta trama de innovación es compleja y lamentablemente no ha sido realmente trazada de un modo exhaustivo y serio, puede decirse que no hay ninguna duda de que el pensamiento de las Upánishads determina ampliamente el poder, la personalidad y el alcance de todo el pensamiento de la India, del mismo modo por ejemplo en que el pensamiento griego nos determina aún hoy, querámoslo o no, sepámoslo o no. Las Upánishads son, en la gastada imagen del bosque y los árboles, el gran bosque del pensamiento indio, el panorama total, y en tanto tal, constituyen un enorme campo de posibilidades interpretativas tanto en lo dicho como, quizá más importante, en lo no dicho. Su uso peculiar del lenguaje, es decir, su consumada inconclusión y su polisemia poética son una prueba de ello. ¿Cuál es la clave de esta apertura y solidez atemporal en las Upánishads que obliga a cualquier desarrollo posterior a remitirse a ellas? Sencillamente la enseñanza de la no-dualidad y la convicción de que ésta es una experiencia real. A lo largo de la historia, otros pensadores verían en el espíritu lacónico y poético de las Upánishads una falta de rigor

filosófico, y por tanto algo que debe enmendarse; mientras que algunos más lo considerarían como la conclusión más sublime y la estrategia mística más lúcida y poderosa sobre la experiencia del ser. Este solo hecho, la proclamación de la realización experiencial de la no-dualidad, equivalente a lo que aquí hemos llamado la vocación india, hace de las Upánishads una realidad imprescindible.

El largo y complejo trayecto que va de las Upánishads al surgimiento de la sabiduría tántrica en los primeros siglos de nuestra era, pasando antes por el cuerpo mitológico y épico, y conviviendo con el desarrollo del *advaita vedānta*, representa un esfuerzo constante, una continuidad intelectual y experiencial intensa, que busca desentrañar a nivel del discurso la fórmula o lenguaje plenamente fiel a la experiencia interior y que de ese modo la haga accesible a otros seres humanos.

Al interior de ese movimiento, el *Amritāmbhava* representa un lente por el que se puede apreciar la transformación y expansión del carácter absoluto del ser, tal como fue planteado por vez primera en las Upánishads y luego actualizado históricamente en distintos momentos y bajo lenguajes diferentes. Este proceso ocurre en Jñānēshwar mediante una depuración narrativa que, como ya lo he señalado en varias ocasiones, concibe la realidad individual y fenoménica como aspectos integrales de la iluminación mística. Como parte de esta tarea, ideas profundamente arraigadas en el hinduismo ortodoxo del vedānta⁴ como la interioridad mística, la realidad sutil del ser, el imperativo metódico de renunciar al mundo como vía a la realización, la ignorancia como causa del dilema existencial y los ideales de la liberación y el conocimiento como la solución al mismo, experimentan una transformación alquímica, en el sentido, de que su refutación es en realidad una depuración de sus significados. Es pues esta expansión lo que las nulifica y no un mero rechazo a cambio de un concepto diferente, alternativo o superior. Ya hemos sugerido la importancia que posiblemente tuvieron las enseñanzas de los *nāth* y del shivaísmo no-dual en esta tarea de expansión emprendida por Jñānēshwar, sin embargo tal hipótesis requiere una investigación mucho más especializada, que lamentablemente parece lejana o difícil en la medida en que en sí mismos, los *nāth* y el shivaísmo de Cachemira, son corrientes todavía poco conocidas y estudiadas entre los círculos de especialistas.

⁴ Ideas que por cierto surgieron de otra transformación espiritual decisiva que confrontó y reunió, por un lado, a la religión sacrificial y comunal del brahmín y, por el otro, a la visión espiritual del renunciante del bosque (*sannyāsi*).

Llamar ejemplar al *Amritânubhava* no sólo significa establecer su singularidad interna, es decir, reconocer su novedad argumentativa frente a problemas antiguos, sino establecer además su capacidad para dar fe de la totalidad de ese movimiento continuo y vivo del ser mismo en la forma del misticismo indio, es decir, en servir de fundamento para ensayar una interpretación del pensamiento de la India, entendido como una vocación mística fundada en la no-dualidad que al mismo tiempo busca explicarse temporalmente a través de un lenguaje.

De acuerdo con lo que puede inferirse del propio *Amritânubhava*, cada una de las aventuras espirituales que buscó descifrar la senda milenaria que condujera al lenguaje perfecto para explicar la experiencia última está fundada también en la naturaleza creadora del ser. De este modo, no hacemos sino volver a una enseñanza fundamental del misticismo en general: si el ser es la fuente de todo lenguaje, cómo entonces puede explicarse lo que es el ser. De hecho, uno puede sugerir incluso que el *Amritânubhava* es susceptible a esa imposibilidad. Así por ejemplo, “juego” o “creatividad”, por mencionar sólo dos casos, son conceptos que presuponen dos. O también, ¿cómo entender un estado de devoción natural cuando todo acto del entendimiento presupone una dualidad, o también cuando la misma devoción presupone dos? Acaso sólo puede responderse diciendo que el límite de nuestro entendimiento está en relación directa con la profundidad y madurez espiritual de nuestra experiencia. Nuestras limitaciones y dificultades en torno a la cuestión del ser están en relación directa con las dificultades que una cultura o un individuo hayan tenido para explorar o propiciar la dimensión experiencial del ser, es decir, para desarrollar un misticismo. Esta relación de proporciones interdependientes entre ontología y misticismo está en el centro de cualquier descripción en el pensamiento de la India, de nuevo entendido como una línea de continuidad e innovación, para decir lo que no se puede decir y que no obstante habita en todo lo que somos, hacemos y decimos.

En este sentido, es importante repetir que las conclusiones a las que uno pueda llegar al estudiar el *Amritânubhava* no buscan de ningún modo suplantar o invertir enseñanzas previas, ni fundar una experiencia nueva o independiente a la tradición. Cualquier conclusión a la que se llegue luego de estudiar el texto debe su vitalidad y sentido a su capacidad para incluir antiguos preceptos, es decir, paradójicamente, para continuar la tradición. La radicalidad y la personalidad ejemplar de la obra es tangible justo cuando uno comprende que cualquiera de esas enseñanzas y preceptos ocupan un sitio dentro del gran diamante caleidoscópico con el que quizás pueda representarse pictóricamente la totalidad del pensamiento indio. Así, podría

decirse que es la propia experiencia quien elige, con base a su libertad creadora, cuál de todas esas posibles dimensiones, trátase del pesimismo de la trascendencia o el optimismo de la immanencia o cualquier otra, pues el número es infinito, destelle con mayor intensidad en una época dada para servir como paradigma de expresión, lenguaje y comunicación en torno a la experiencia última. El sentido último de cada uno de esos aspectos o rostros reside por supuesto en que su luz no se agota en sí misma sino que transluce el núcleo más profundo, allí desde donde uno puede percibir el diamante completo. Éste es el logro y la perplejidad que hacen del *Amritānubhava* un texto ejemplar y de su autor una figura extraordinaria de la espiritualidad de la India, confirmando así la antigua sabiduría védica, la vislumbre primera de la vocación india, que abraza el pluralismo religioso sobre la base de la experiencia de la no-dualidad:

¿Quién es Él, el Uno....? Le llaman Indra, Mitra, Varuna, Agni o Garuda. Los sabios llaman de muchas maneras aquello que es Uno....⁵

⁵ Rig Veda, 1.164, *Ekam sat, viprā bahudhā vadanti.*

Bibliografía

- Abhinavagupta, Luce delle sacre scritture (Tantraloka), (introducción y traducción de Raniero Gnoli), Torino, Classici Utet, 1980.
- Gîtârthasangraha, (edición de S. Sankaranarayanan), Tirupati, Oriental Research Institute, 1985.
- Parâtrîsikâ Vivarana, (trad. Jaideva Singh, ed. Betina Bäumer), Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
- Abbot, Justin E., y Godbole, N.R., Stories of Indian Saints, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
- Altman, A., Studies in Religion Philosophy and Mysticism, Nueva York, Cornell University Press, 1993.
- Aquino de, Tomás, Summa Theologica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Aristóteles, Metafísica, Madrid, Gredos, 1994.
- Ayyangar, N., (Trad.) y Krishnamacharya, V., (Ed.), Vedântasâra of Bhagavad Râmânûja, Madras, Adyar Library, 1979.
- Bahirat, B.P., The Philosophy of Jñanadeva. As Gleaned from the Amritanubhava, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- Banerjea, A.K., Philosophy of Gorakhnath, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.
- Basham, A.L., The Wonder that was India, (2 Vols.) Delhi, Rupa, 1999.
- Bäumer, Bettina, (editora), Mysticism in Shaivism and Christianity, Delhi, D.K. Printworld, 1997.
- Bhandarkar, R.G., Vaisnavism, Shaivism and Minor Religious Systems, Bénares, Indological Book House, 1965.
- Bloomfield, Maurice, (Trad.), Hymns of the Atharva-Veda, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.

- Bobde, P. V., (Trad.) Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics of Saint Jñanesvara, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.
- Caputo, John, The Mystical Element in Heidegger's Thought, Nueva York, Fordham University Press, 1986.
- Chandrakant B., Bandiwadekar, Jñanesvara in the Indian Context, (sin lugar de edición), Here-Now Online Magazine, 2000.
- Chatterji, J. C., Kashmir Shaivism, Nueva York, SUNY Press, 1986.
- Cross, Elsa, La experiencia interior. Confluencias de la espiritualidad hindú en Jñaneshwar Maharaj, (Tesis doctoral), México, UNAM, 1990.
 “La visión de unidad en la filosofía hindú como superación del sufrimiento y la ignorancia”, en: Cabrera, Isabel (editora), Religión y sufrimiento, México, UNAM, 1996.
- Damodar K., Raghunath, (Trad. y Ed.) Gaudapâda-Kârikâ, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973.
- Dallmayr, Fred, Jñanadeva and the Warkari Movement, en: Here-Now Online Magazine, http://www.here-now.4u.de/eng/jnanadeva_and_the_warkari_move.htm, 2000.
- Dasgupta, S., Obscure Religious Cults, Calcuta, Firma KLM Private, 1976.
- Dasgupta, S.N., A History of Indian Philosophy, (5 vols.) Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.
Hindu Mysticism, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
Yoga as Philosophy and Religion, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.
- Date, V.H., Jñanadeva. The Light Beyond, Mumbai, Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- Deleury, G.A., The Cult of Vithoba, Pune, Deccan College, 1960.
- Deussen, Paul, The Philosophy of the Upanishads, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.
Sixty Upanishads of the Veda (2 Vols.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.
- Doniger O'Flaherty, W. (trad. y ed.) The Rig Veda, Delhi, Penguin Books India, 1994.
- Dyczkowski, Mark, The Doctrine of Vibration, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.
 (traducción y comentarios), The Aphorisms of Siva, Bénares, Dilip Kumar Publishers, 1991.
The Stanzas on Vibration. The Spandakârikâ with four Commentaries, (introducción y traducción), Nueva York, SUNY Press, 1992.

- Edwards, J.F., Dnyāneshwar, the Out-caste Brāhmin. The Poet-Saints of Mahārāshtra, Pune, vol. Xii, 1941.
- Eliade, Mircea, El yoga: inmortalidad y libertad, México, Fondo de Cultura Económica, 1998
Tratado de historia de las religiones, México, Biblioteca Era, 1992.
- Eurípides, Tragedias (3 vols., introd. y trad. de Carlos García Gual), Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Gonda, Jan, Change and Continuity in Indian Religion, Londres, Mouton, 1965.
- Griffith, R.T.H., Hymns of the Rig Veda, Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.
- Grimes, John, A Concise Dictionary of Indian Philosophy, Nueva York, SUNY Press, 1989.
Problems and Perspectives in Religious Discourse. Advaita Védanta Implications, Nueva York, SUNY Press, 1994.
- Guenon, Rene, Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Buenos Aires, Losada, 1945.
La tradición hindú, Barcelona, Tradición Unánime, 1988.
- Happold, F., Mysticism. A Study and Anthology, Londres, Penguin Books, 1978.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.
Estudios sobre mística medieval, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
La proposición del fundamento, Barcelona, Serbal-Guitard, 1991.
Serenidad, Barcelona, Serbal-Guitard, 1989.
Zur Sache des Denkens, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.
- Heimann, Betty, Indian and Western Philosophy. A Study in Contrasts, Londres, Allen & Unwin, 1937.
- Heródoto, Historia, (5 Vols.) Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Hess, Linda, y Singh, S., The Bijak of Kabir, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
- Hiriyanna, M., The Essentials of Indian Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.
- Iyengar, Shrinivas, The Shiva-Sutra Vimarsini of Ksemaraja, Delhi, Sri Satguru Publications, 1994.
- Jaeger, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Jñaneshwar, Amritanubhava. Sublime experiencia de unidad, (trad. Alejandro Arrese)

- Madrid, Etnos, 1994.
- Experience of Immortality (English Rendering of Jñāneshwar's "Amritanubhava"), (trad. Ramesh Balsekar). Bombay, Chetana, 1984.
- Amritanubhav. The nectar of Divine Experience, (Trad. Madhava), Pune, Ajay Prakashan, 1981.
- The Nectar of Self-Awareness, (sin lugar de edición ni datos sobre el traductor), Fundación SYDA, 1979.
- Amritanubhava. Ambrosial Experience, (Trad. Bhagwat Ramachanda Keshav), Madras, Samata Books, 1997.
- The Philosophy of Jnanadeva. As Gleaned from the Amritanubhava, (Trad. B.P. Bahirat), Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- Kiehnle, Catharina, Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Mahārāstriyan Nāths, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.
- The Conservative Vaisnava. Anonymous Songs of the Jñāndev Gāthā, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.
- Koiso, Chihiro, Jnaneshvara's Approach to Bhakti, Here-Now Online Magazine, www.here-now4u.de/eng/wp-koi1e.htm, 2000.
- Kripananda, Swami, Jñāneshwar's Gītā. A Rendering of the Jñāneshwari, Nueva York, SUNY Press, 1989.
- Los filósofos presocráticos, (3 Vols.) Madrid, Gredos, 1989.
- Kumar, R.R., (Trad. y notas), Kulārnavā Tantra, Bénares, Prachya Prakashan, 1983.
- Lakshman Jee, S., Kashmir Shaivism. The Secret Supreme, Delhi, Sri Satguru Publications, 1991.
- MacDonell, Arthur, A History of Sanskrit Literature, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- Mac Nicol, Nicol, Psalms of Maratha Saints, Calcuta, 1919.
- Madhavananda, Swami, Minor Upanishads, Calcuta, Advaita Ashrama, 1992.
- The Brihadāranyaka Upanisad with the Commentary of Sankaracarya, Calcuta, Advaita Ashrama, 1965.
- Mahadevan, T.M.P., Invitación a la filosofía de la India, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- The Hymns of Sankara, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

- Mahony, W, The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination, Nueva York, SUNY Press, 1998.
- Martin-Dubost, Paul, Cankara et Le vedânta, Paris, Seuil, 1973.
- Mascaro, Juan, (Introd. y Trad.), El Bhagavad Gita, México, Ediciones Sol, 1979.
- Metha, J.L., Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy, Philosophy East and West, xx, 1970.
- Monier, Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993.
- Moore, Charles, Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophy Synthesis, Honolulu, Hawaii University Press, 1951.
- Muller-Ortega, Paul; Mahony, William, *et al*, Meditation Revolution. A History and Theology of the Siddha Yoga Lineage, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- The Triadic Heart of Shiva, Nueva York, SUNY Press, 1989.
- Nietzsche, F., El origen de la tragedia, Madrid, Alianza, 1989.
- Werke in drei Bänden, (edición de Karl Schlechta), Munich, Hanser, 1956.
- Ninian, Smart, Doctrine and Argument in Indian Philosophy, Londres, Allen & Unwin, 1964.
- Olivelle, Patrick, The Âsrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- O'Neil, Thomas, Mâyâ in Shankara, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.
- Otto Rudolf, Mysticism, East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism, Nueva York, Collier Books, 1962.
- Lo santo. Lo racional y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Palma de, Daniel, (Trad.), Upanisads, Madrid, Siruela, 1997.
- Panikkar, Raimundo, The Vedic Experience, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.
- La experiencia filosófica de la India, Madrid, Trotta, 1997.
- Pániker, Salvador, Filosofía y mística, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Parkes, Graham (editor), Heidegger and Asian Thought, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.
- Paz, Octavio, Vislumbres de la India, Barcelona, Seix Barral, 1995.
- Pomeda, Carlos G., (Introd., Trad., y notas), The Heart of Recognition, (sin lugar de

- edición), SYDA Foundation, 1999.
- Pradhan, V.G., (Trad.) y Lambert, H.M., (Ed.) Jñaneshvari, Mumbai, Allen & Unwin, 1948.
- Prabhu Dutt, Shastri, The Doctrine of Mâyâ in the Philosophy of the Vedânta, Londres, Luzac & Co, 1911.
- Preciado, Benjamín, y Lorenzen, David, Atadura y liberación. Las religiones de la India, México, El Colegio de México, 1996.
- Radhakrishnan, S., The Bhagavadgîtâ, Delhi, Harper Collins India, 1998.
- Eastern Religions and Western Thought, Delhi, Oxford University Press, 1982.
- Indian Philosophy, (2 Vols.), Delhi, Oxford University Press, 1989.
- (Trad. y Ed.) The Principal Upanishads, Nueva Jersey, Humanities Paperback Library, 1994.
- y Moore, Ch., A Sourcebook in Indian Philosophy, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1973.
- Ranade, R.D., Mysticism in India. The Poet Saints of Maharashtra, Albany, SUNY Press, 1983.
- Jñaneshwar: The Guru's Guru, Nueva York, SUNY Press, 1994.
- Rajadhyaksha, N.D., Los seis sistemas de filosofía india, Madrid, Etnos, 1997.
- Renou, Louis, El hinduismo, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Rhodes Bailly, C., (Trad.) Meditations on Shiva. The Shivastotravali of Utpaladeva, Nueva York, SUNY Press, 1995.
- Sankaracarya, Viveka-cûdâmani, (Traducción de Swami Madhavananda) Calcuta, Advaita Ashrama, 1992.
- Atmabodha (Traducción de Fernando Tola), Buenos Aires, Kier, 1983.
- “Nirvanashatkam”, en: El néctar del canto, México, Editorial Siddha Yoga Dham de México, 2000.
- Sen, K.M., Medieval Mysticism of India, Delhi, Oriental Books, 1974
- Hinduism, Londres, Penguin Books, 1970.
- Scholem, Gershom, Las grandes tendencias de la mística judía, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Schomer, K, y McLeod, W.H., The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India,

- Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- Scharfstein, Ben-Ami, Mystical Experience, Oxford, Basil Blackwell, 1973.
- Sharma, L.N., Kashmir Shaivism, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, 1996.
- Sharma, S.R., Teachings of Jñanadeva, Mumbai, Bharatiya Vidya Bhavan, 1965.
- Singh, Jaideva, (Trad. y notas) Pratyabhijñāhrdayam. The Doctrine of Recognition, Nueva York, SUNY Press, 1990.
- (Trad. y notas) Shiva-Sūtras. The Yoga of Supreme Identity, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.
- (Trad. y notas) Spanda Kārikās. The Divine Creative Pulsation, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.
- Sinha, Nanda Lal, (Trad. y notas), The Nyāya Sūtras of Gotama, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- Stace, W.T., Mysticism and Philosophy, Londres, MacMillan, 1960.
- Thapar, Romila, Historia de la India, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Theos, Bernard, Hindu Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- Thibaut, George, (Trad.) The Vedānta Sūtras. With the Commentary by Sankarākārya, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.
- Tola, Fernando, Doctrinas secretas de la India. Upanishads, Barcelona, Seix-Barral, 1973.
- y Dragonetti, Carmen, Filosofía y literatura de la India, Buenos Aires, Kier, 1983.
- Tripathi, R.S., History of Ancient India, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.
- Tulpule, S.G., Classical Marathi Literature, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1979.
- Mysticism in Medieval India, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1984.
- “The Breath of Heaven Played There. The Poet-Saints of Maharashtra”, en: Darshan Magazine, Nueva York, No. 80, 1993.
- Underhill, Evelyn, Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciuousness, Nueva York, Meridian Books, 1955.
- Vaudeville, Charlotte, L’Invocation. Le Haripāth de Dñyāndev, Paris, Ecole Francaise d’Extreme Orient, 1969.
- A Weaver Named Kabir, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Myths, Saints and Legends in Medieval India, Delhi, Oxford University Press, 1999.

Villoro, Luis, Una filosofía del silencio: la filosofía de la India, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

Weston Briggs, George, Goraknâth and the Kânpatha Yogîs, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.

Zaehner, R., Mysticism: Sacred and Profane, Nueva York, Oxford University Press, 1961.

Zelliot, Eleanor, The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra, Nueva York, SUNY Press,

Zimmer, Heinrich, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.

Philosophies of India, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.